

METODO

INTERNATIONAL STUDIES IN PHENOMENOLOGY AND PHILOSOPHY



ON THE TRASCENDENTAL

SPECIAL ISSUE NUM.I – CH. I

Special Issue, n. I, ch. 1

On the Transcendental

Edited by Andrea Altobrando

Metodo
Milano

2015

Contents

Introduction

Andrea Altobrando <i>On the Transcendental</i>	7
---	---

Articles

Vittorio De Palma <i>Eine peinliche Verwechslung. Zu Husserls Transzendentalismus</i>	13
Julia Jansen <i>Transcendental Philosophy and the Problem of Necessity in a Contingent World</i>	47
Jean-François Lavigne <i>En-deçà du transcendantal</i>	81
Sophie Loidolt <i>Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie</i>	103
Gaetano Rametta <i>The Transcendental and its Metamorphoses</i>	137
Alexander Schnell <i>Transzendentalität und Generativität</i>	153

Introduction

On the Transcendental

Andrea Altobrando
Hokkaido University
andalt@gmail.com

You will see by this sketch that there is no such thing as a Transcendental party; that there is no pure Transcendentalist; that we know of none but prophets and heralds of such a philosophy
Ralph Waldo Emerson

What is the meaning of “Transcendental”? Why do we still use the relative concept(s) in the philosophical discourse? Does it (still) really make sense? As some recent publications show, there is still no univocal definition of the Transcendental endorsed by all philosophers and researchers in philosophy. The expression “transcendental” is often used as a substantive, thus suggesting that there is a realm of reality, of being or, especially in the phenomenological tradition, of experience. Such a realm would be different from the empirical, and sometimes from the “natural” one. Also when it is used as an adjective, it can be considered as branding something as “supernatural” or “supersensible”, thus it almost seems to merge with the word “metaphysical”. More soberly, it is used to denote a special kind of investigation, i.e. a *method* of (philosophical) inquiry. It has, anyhow, to be acknowledged that it is not rare that one thinks that, by following such a method, one is lead to discover – or even to experience – some kind of extraordinary, sometimes even extrarational truth. This is beheld as somehow higher than the “positive” truths, the ones achieved by means of empirical and/or rational sciences. Therefore, it is clear that when we decide to tackle the idea of the Transcendental in general, and of “transcendental philosophy” in particular, it is not only a matter of definition, nor merely of semantic legitimation of its use and application, which is at stake. The question concerning whether and how to do transcendental philosophy is rather still “alive and kicking” because it is connected to a broader philosophical scenario, in which other – mainly similarly unstable –

concepts (like realism, idealism, naturalism, subjectivism, metaphysics, etc.), as well as the very way we understand both philosophy and its relationship to life are involved.

This special issue of *Metodo* is devoted to give answer to these and further questions (for instance the ones concerning the conditions of possibility of experience and/or of knowledge, the limits of transcendental inquiry and its relationship with metaphysics and ontology, and to ethics and existential problems, etc.), which are all connected with the meaning of the word “transcendental” and with the sense of a transcendental inquiry. The Transcendental must, indeed, be questioned both as a realm of discourse – and, eventually, of reality and experience – and as a specific method of philosophical investigation.

Six researchers have been asked to tell us what they believe “transcendental” to mean and what they think about its significance for philosophical research in general, and with special regard for the phenomenological tradition in particular. This issue is, however, only the first chapter of a longer lasting attempt at not only clarifying some ways to understand the Transcendental and offering some reasons to endorse, to reject or to modify it respectively, but also at constituting a philosophical discourse in which the meanings of the word “transcendental” are determined by means of a direct and open polylog amongst different researchers. In the following chapters, firstly the same authors collected here will be asked to discuss, by means of mutual comments, critiques and answers, their different stances with respect to the Transcendental. Subsequently, the discussion will be opened to other researchers and experts in the field of transcendental philosophy and related issues. All articles, comments, critiques and, in general, discussions contained in the following chapters will have to consider what has been stated in the previous ones. In this way, *Metodo* hopes to enable a debate, in which both agreement and disagreement will not merely depend on the lack of clarity about the meaning of the words employed, nor on what is the proper object of discussion. The aim consists, thus, in making all issues entailed by the question of the Transcendental as explicit as possible, and in this way to have a discussion which is not merely *de dicto*. In this sense, *Metodo* seeks to both “enact” and “embody” its phenomenological commitment.

In this first chapter, we can find at least one main point of agreement among the different authors, in as far as they agree that the Kantian idea of the Transcendental is the basis of the contemporary understandings and misunderstandings of the word “transcendental”. It is quite well known that in Kant's work several meanings of the Transcendental can be found, and it is still

a matter of debate whether they can all be considered as consistent within one encompassing view, or rather whether they are, at least partially, in a mutual irreconcilable tension to each other. However, the authors seem to all believe that the Kantian understanding of the Transcendental is deeply tainted with subjectivism, and they all seem to aim to find a way to overcome such a subjectivism. They pursue different methods to achieve such a goal, though. Julia Jansen highlights that one of the main reasons that drove both Kant and Husserl to call their philosophies “transcendental” is their commitment to establishing the possibility of a rigorous science, and that this implies a quest for necessary truths amidst the contingency of experience. Given this common goal, Jansen shows that, however, Husserl and Kant endorse two different methods of investigation into the legality of experience, the difference being fundamentally dependent on two irreconcilable understanding of the unity of synthesized manifolds and the origin of its necessity. As a consequence, Kant’s truths were for Husserl merely speculative and not able to grasp the necessity of, as well as in, experience, while Husserl’s discoveries were for Kant merely generalizations which could not claim any absolute validity. Vittorio De Palma, one of the fiercest opponents of a transcendental reading of Husserl’s phenomenology, further develops this irreconcilability. However, he locates it in Husserl’s philosophy itself, though. Husserl’s definition of phenomenology as transcendental would depend on both a self-misunderstanding and a regrettable, as well as phenomenologically illegitimate, endorsement of Cartesianism. According to De Palma, though, there is no way to reconcile the empiricist heart of phenomenology with transcendental philosophy, since this cannot escape being linked to idealism. In De Palma’s view, this would constitute the dismissal of phenomenology as a philosophical science which considers experience as the fundamental basis of concepts and understanding and not *vice versa*. Also Sophie Loidolt stresses the inevitability of the link between transcendentalism and idealism, but she does not share the idea of dismissing a transcendental commitment of phenomenology because of this linkage. On the contrary, she affirms the opportunity to fully endorse the metaphysically idealistic consequences of Husserl’s transcendental standpoint, even if this should be done without accepting Kant’s subjectivist legacy. Following this, Loidolt points out a necessity to re-determine the meaning of the transcendental enterprise in order to avoid, at the same time, both subjectivism and naturalism. The contributions of the three other authors can be considered as possible steps in this direction, even if it is far from evident that these steps are situated on the same pathway. Indeed, Alexander Schnell proposes a new declination of transcendental philosophy as “generative

phenomenology”, in which certain experiences of transcendence which overcome the subject play a fundamental role, thus freeing phenomenology, as well as philosophy, from subjectivism and, at the same time, permitting a new confrontation with classic metaphysical problems in a non-dogmatic way. Gaetano Rametta, who shares a consideration also of the Fichtean of the Transcendental with Schnell, points out the necessity to understand transcendentalism in terms of structure. Rametta's proposal, which is admittedly linked to Deleuze's idea of a transcendental empiricism, aims to understand the transcendental investigation in terms of “invention” and “creativity”, thus coming to sound similar to the “generativity” advocated by Schnell. Rametta, however, aims to marginalize the role of consciousness to an extent, which seems to identify experience first of all with thinking itself, thus seemingly parting from a “phenomenological” philosophy. Quite diametrically opposed to such a view is Jean-François Lavigne's stance, who espouses a vision of phenomenology as transcendental philosophy which carries on the philosophical thought of Michel Henry. In this framework, subjectivism is, so to say, surpassed by means of a deepening of the understanding of experience itself as something which exceeds, and also precedes, the limits of an individualised subject.

These are some of the convergences and differences among the here summoned authors. The extent to which they agree, disagree and can cooperate to words the establishment of one or more common philosophical enterprises, shall be prompted by the second chapter, when they will be put into “direct”, even if perhaps not immediate, dialogue.

Articles

Eine peinliche Verwechslung

Zu Husserls Transzendentalismus*

Vittorio De Palma

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Napoli)

vittdepalma@hotmail.com

ABSTRACT: The paper aims at showing that Husserl's phenomenology is not to be understood as a transcendental philosophy. First, I argue that Husserl's concept of the „Transcendental“ embraces a complex set of problems that are already present in the texts written before the so-called transcendental turn and in the British empiricism. Secondly, I highlight the ideological motivations of Husserl's tie with the German idealistic tradition and I argue that Husserl – in contrast to transcendental philosophy – conceives of the conditions of possibility of experience as immanent to experience itself and as grounded on sensuous contents. This implies that the constitution of the world presupposes a specific lawfulness characterizing sensuous contents, which cannot be traced back to consciousness and to its performances. Finally, I develop an account of the specific kind of subjectivism that lies in Husserl's thought. Particularly, I argue that Husserl's subjectivism is not grounded upon the phenomenological reduction but rather derives from Brentano's psychological approach. In fact, such subjectivism is based on the understanding of the primitive elements of constitution as immanent and formless contents (data), viz. on a conception that is developed before the so-called transcendental turn and that is in contrast to some basic principles of phenomenology itself.

In der vorliegenden Arbeit möchte ich die These ausführen, dass Husserls Denken keine Transzendentalphilosophie ist. Ähnliches vertreten Harald Holz, der Husserls Phänomenologie «nur noch bedingt als Transzendental-

*Der vorliegende Aufsatz beruht auf einem Vortrag, den ich am 4. Mai 2012 im Husserl-Archiv der Universität zu Köln gehalten habe. Mein Dank gebührt der Alexander von Humboldt-Stiftung, die mir durch die Gewährung eines Stipendiums die Durchführung dieser Arbeit ermöglicht hat. Ferner danke ich dem Direktor des Husserl-Archivs in Löwen, Prof. Dr. Ullrich Melle, für die Genehmigung, aus Husserls unveröffentlichten Manuskripten zu zitieren, sowie Wolfgang Kaltenbacher und Andrea Michler, die bei der Fertigstellung des Textes behilflich waren.

Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy
Special Issue, n. I, ch. 1 (2015)
ISSN 2281-9177

philosophie» betrachtet,¹ und Lothar Eley, der Folgendes bemerkt:

Nach einer Transzendentalphilosophie richtet sich das Erkennen nicht nach dem Gegenstand, sondern der Gegenstand nach dem Erkennen. Anders gewendet: Die Transzendentalphilosophie stellt nur die Thesen auf, die sie selber konstruktiv, d.h. durch eine Darstellung aufzeigt. Die transzendente Apperzeption ihrerseits noch einmal beschreiben zu wollen, hieße, die Darstellung darstellen zu wollen; an die Stelle der Transzendentalphilosophie ist dann eine Ontologie der Subjektivität getreten. Husserl hat auf weiten Strecken seiner Arbeit statt einer Transzendentalphilosophie eine Ontologie der Subjektivität entwickelt.²

Freilich kommt alles auf die Bedeutung an, die dem Begriff „Transzendentalphilosophie“ beigelegt wird. Es ist doch wenig sinnvoll, diesen Begriff zu verwenden, um einen Ansatz zu charakterisieren, der eine Übernahme des Empirismus anzeigt und eine Umwälzung von dem darstellt, was dieser Begriff historisch bezeichnet. Wenn man zu den Sachen selbst zurückgeht, anstatt sich mit Husserls Worten zufrieden zu geben, sieht man ein, dass seine Verwendung des Begriffs „transzendental“ nicht konsequent ist und dass seine Phänomenologie keine Transzendentalphilosophie ist.

1. Transzendente Frage, transzendente Wende und transzendentaler Idealismus

Dermit Moran bemerkt zu Recht, dass Husserl seit den 1920er Jahren in seiner Auffassung des Transzendentalen barock wird.³ Hervorzuheben sind aber die Konsequenzen von Husserls Überstrapazierung des Begriffs „transzendental“. In § 26 der *Krisis* heißt es: «Ich [...] gebrauche das Wort „transzendental“ in einem weitesten Sinne für das [...] originale Motiv [...] des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, des Sichbesinnens des Erkennenden auf sich selbst und sein erkennendes Leben» (Hua VI, 100). Die Konsequenzen von diesem Gebrauch des Worts in einem weitesten Sinne werden in § 56

1 HOLZ 1973, 18.

2 ELEY 1982, 948. Die These, Husserls Phänomenologie sei keine Transzendentalphilosophie, vertritt auch LANDGREBE (1973), jedoch aufgrund einer unbegründeten Heideggerschen Interpretation.

3 Vgl. MORAN 2002, 51. Ein Beispiel davon liefert folgender Text der 1930er Jahre: «Transzendente Selbstausslegung der transzendentalen Entwicklung. Die transzendente Zeitlichkeit als Form des transzendental konstituierenden Geschehens» Hua XLII, 115.

ersichtlich. Dort spricht Husserl von Transzendentalphilosophien, die der Wirkung Humes ihre Motivation verdanken, und liefert drei Beispiele: Mill, Schuppe und Avenarius. Nun, um Mill, Schuppe und Avenarius als «Transzendentalphilosophen» zu bezeichnen (ebd. 198), muss man die Transzendentalphilosophie in einem so weiten Sinne verstehen, dass sie nicht mehr von dem Empirismus, ja sogar von dem Naturalismus unterscheidbar ist. So verliert der Begriff jeden deskriptiven Sinn und ergibt nur Verwechslungen.

In den Vorlesungen von 1906/07 spricht Husserl erstmals von der Lösung der «transzendentalen Aufgaben» als der «wahrhaft philosophische[n] Aufgabe»: die Prinzipien der Vernunft «auf ihren phänomenologischen Ursprung und Sinn zurückzuführen» (Hua XXIV, 237). Das ist aber dieselbe Aufgabe, welche die Phänomenologie in den *Logischen Untersuchungen* hatte – denn dort heißt einen Begriff aufklären eben ihn auf seinen phänomenologischen Ursprung zurückführen – und welche nach Husserl bereits vom Empirismus gestellt wurde (Hua VII, 182, 382). Was ist also der Unterschied zwischen Empirismus und Transzendentalphilosophie sowie zwischen der vortranszendentalen und der transzendentalen Phänomenologie?

Husserl zufolge betrifft das transzendente Problem die Bedingungen der Möglichkeit einer «einstimmig setzbare[n], also seiende[n] Welt» (Hua III, 497) oder genauer einer einstimmigen Erfahrung, deren Korrelat eine objektive Welt ist. Es geht dabei darum, «wie eine Welt als Natur sein kann „an sich“, wie „bloße Dinge“ in einer Natur im Voraus bestimmt sein können durch Erfahrung und Denken, wie im Voraus naturale Wahrheiten an sich gelten können» (Hua XLI, 301). Zu erforschen ist demzufolge «das Wesen des rechtmäßigen Ansetzens von Dingen» (Hua XXXVI, 15), d.h. wie die wirklichen Dinge und die wirkliche Welt ihr Sein im Bewusstsein ausweisen, wenn sie für das Bewusstsein als wirklich sollen gelten können (ebd. 7f.).

Husserl bestimmt die transzendente Frage durch zwei größtenteils sich überlappende Paare von korrelativen Begriffen: Subjektivität-Objektivität und Immanenz-Transzendenz.

Die transzendente Frage wird als Frage nach der Konstitution der Objektivität in der Subjektivität bezeichnet (Hua VII, 386, 272), aber Husserl schreibt die erste Inangriffnahme dieses Problems nicht nur Kant (ebd. 282), sondern auch Hume (ebd. 348) zu, dessen *Treatise* als ein Entwurf von Transzendentalphilosophie gilt (ebd. 226, 241); und er spricht von der Einsicht in die Weisen, wie objektiver Sinn im Bewusstsein entspringt, selbst in Anschluss an Locke (ebd. 279). Jedenfalls wird diese Frage schon in den *Logischen Untersuchungen* gestellt, wo das Leitproblem eben «das Verhältnis

zwischen der Subjektivität des Erkennens und der Objektivität des Erkenntnisgehaltes» war (Hua XVIII, 6f.; vgl. Hua XIX, 12f.). Es geht dabei um dasjenige Verhältnis zwischen dem Erlebnis als psychischer Vorstellung und dem in ihm erfassten Gegenstand als An-sich-Seiendem, das auch im Brennpunkt der Vorlesungen von 1907 liegt (Hua II, 75). «Der erste Durchbruch dieses universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen» fand nach Husserl gerade «während der Ausarbeitung meiner *Logischen Untersuchungen* ungefähr im Jahre 1898» statt (Hua VI, 169 Anm. 1).

Die transzendente Frage wird zugleich als Frage nach den Bedingungen der Konstitution von Transendenzen betrachtet, d.h. von etwas, das die Bewusstseinsimmanenz bzw. die augenblickliche Gegebenheit transzendiert und damit an sich ist (Hua XVII, 259; Hua IX, 289; Hua VII, 380). In ihrer ursprünglichen cartesianischen Formulierung betrifft solche Frage – die Husserl auch als «[d]as Hume'sche Problem» bezeichnet (Hua VII, 360) – das Verhältnis zwischen dem allein gegenwärtigen immanenten Erlebnis und dem nur mittelbar zugänglichen transzendenten Gegenstand, d.h. den Anspruch der Erkenntnis, «über sich hinaus» und ein nicht Immanentes zu treffen (Hua II, 5, 13, 20, 25, 35; Hua XXXVI, 42ff.). Dabei handelt es sich nochmals um eine Frage, die schon in der vortranszendentalen Phase ausdrücklich formuliert wird. Denn in den Vorlesungen von 1898/99 heißt es:

subjektive Phänomene [...] sind das unmittelbar allein Gegebene. Wie kommen wir dann aber dazu, über diese Phänomene hinauszugehen, mit welchem Rechte urteilen wir, die wir diese so und so bestimmten Phänomene haben, dass nicht nur sie in uns, sondern auch gewisse ihnen so oder so entsprechende Dinge außer uns existieren? (Hua Mat III, 235f.).

In den Vorlesungen von 1902/1903 wird die Transzendentalphilosophie gerade als «die Theorie der Transzendenz, der individuellen Bewusstsein überschreitenden Erkenntnis vom Realen» bezeichnet, welche die Frage nach «Sinn und Berechtigung der Annahme einer „Außenwelt“» betrifft (ebd. 79).

In all ihren Fassungen tritt daher die „transzendente Frage“ sowohl bei den englischen Empiristen als auch in Husserls Werk vor der so genannten transzendentalen Wende auf.

Gegen die Annahme einer transzendentalen Wende spricht auch Folgendes. In den *Logischen Untersuchungen* gilt die metaphysische Frage nach der Existenz und Natur der Außenwelt als eine sinnvolle und rechtmäßige (Hua XIX, 26). Doch ist solche Frage mit der Kritik der Bildertheorie unverträglich. Würde

nämlich eine Welt jenseits der gegebenen existieren, dann wären die intentionalen Gegenstände Bilder oder Zeichen der wirklichen Gegenstände, während die Verweigerung der Auffassung der Wahrnehmung als Bild- oder Zeichenbewusstsein des wirklichen Gegenstandes die Möglichkeit einer nicht phänomenalen Wirklichkeit ausschließt. Die metaphysische Frage nach der Außenwelt ist widersinnig, weil «der intentionale Gegenstand der Vorstellung *derselbe* ist wie ihr wirklicher und gegebenenfalls ihr äußerer Gegenstand und [...] es *widersinnig* ist, zwischen beiden zu unterscheiden» (ebd. 439). Insofern das Reale mit dem Sinnlichen identisch ist (ebd. 679, 703; Hua Mat III, 168), kann es keine Realität außer der sinnlichen geben, die also nicht eine subjektive Anzeige des wahren Seins, sondern das einzige wahre Sein ist. Die Reduktion des Seins auf das Phänomen (und in eins damit die Abkehr von Brentanos Cartesianismus) wird deshalb schon hier vollzogen und erfordert keine transzendente Reduktion. Die spätere Ausschließung der Außenwelt im metaphysischen Sinne ergibt demzufolge keinen neuen Ansatz, sondern hebt bloß einen Widerspruch des alten Ansatzes auf, und zwar ein in ihm liegendes Relikt von Naturalismus.⁴ Im Gegensatz zu Brentanos Psychologie, welche die Möglichkeit einer nicht-phänomenalen Welt offen lässt, ist Husserls Phänomenologie von Anfang an nicht ontologisch neutral, da sie den Gedanken einer jenseits des sinnlich Gegebenen bestehenden Realität für widersinnig hält. Es ist kein Zufall, dass in den Texten zum transzendentalen Idealismus nicht aus der Reduktion, sondern aus der Kritik der Schlußtheorie der Wahrnehmung argumentiert wird. «Nur Wahrnehmung – sagt Husserl dort – hebt Wahrnehmung aus dem Sattel» (Hua XXXVI, 40). Und anderswo bezeichnet er die Wahrnehmung als «das letzte Maß der Wirklichkeit» (Hua XL, 314). In diesen Aussagen von 1908 ist ein ganz bestimmter ontologischer Ansatz eingeschlossen, der aus der Ablehnung der Bildertheorie folgt und bereits in den *Logischen Untersuchungen* lag: Das Wirkliche ist das Sinnliche.

Abgesehen von den metaphysischen und psychologischen Substruktionen, die Husserl daran anheftet, besteht der Kern des so genannten transzendentalphänomenologischen Idealismus gerade in der empiristischen These, dass nur das wahrhaft existiert, was Korrelat einer möglichen Wahrnehmung ist, oder – was dasselbe ist – in der empiristischen Verweigerung, das, was nicht sinnlich erfahrbar ist, für wirklich zu halten. Den diesbezüglichen Ausführungen liegt ein verifikationistischer Ansatz zugrunde, der nicht mit einer Art Transzendentalismus zu verwechseln ist: Die Existenz von etwas ist mit der

4 Vgl. PHILIPSE 1995, 278ff. Ein Relikt von Naturalismus ist selbst die These der Immanenz von den sinnlichen Daten, die von der Annahme einer nicht-phänomenalen Außenwelt abhängig ist (vgl. ebd. 299f.).

Möglichkeit äquivalent, diese Existenz auszuweisen, d.h. dieses Etwas zu erfahren. Denn der reale Gegenstand ist zwar vom *faktischen* Erfahrensein unabhängig, aber – eben als real – *prinzipiell* erfahrbar. Insofern ein Ding wirklich ist, liegt es nämlich in einem möglichen Wahrnehmungsfeld, auch wenn es nicht aktuell erfahren wird, es ist Gegenstand von möglichen, durch die aktuellen motivierten, wenngleich nicht faktisch realisierbaren Wahrnehmungen, denn prinzipiell kann man erfahrend fortschreiten und dazu kommen, es aktuell zu erfahren. Jedes Reale ist daher, was es ist, nur als «Umgebung eines aktuellen Ich» (Hua XXXVI, 114), die nicht nur als eine räumliche, sondern auch als eine zeitliche zu verstehen ist.⁵ Jede Setzung eines Realen zieht demzufolge ihre Rechtskraft aus der aktuellen Erfahrung. Eine Welt ohne Subjekte, die wirklich sie erfahren, ist zwar eine reale Welt, soweit sie Gegenstand von möglicher Erfahrung eines möglichen Subjekts ist (ebd. 140ff.). Ihre Ansetzung und Ausweisung setzt aber ein aktuelles Bewusstsein voraus, das sozusagen als Ausstrahlungs- bzw. Quellpunkt jeder möglichen Ansetzung und Ausweisung fungiert.

2. Das Transzendente und das Ideologische

Das Verhältnis zwischen dem eidetischen und dem transzendentalen Ansatz ist sehr fraglich. Die an einer Stelle der *Ideen I* vollzogene und später korrigierte Verwechslung der transzendentalen Reduktion mit der eidetischen (Hua III, 163f., 504) hat einen sachlichen Grund. Denn Husserl erkennt ausdrücklich, dass in einer eidetischen, aber nicht transzendentalen Erforschung die empirische These eine außerwesentliche Rolle spielt und damit herausfallen kann, ohne die Ergebnisse zu ändern (Hua XXV, 203f.). Man kann demzufolge *dasselbe Ergebnis auch ohne transzendente Reduktion* gewinnen. Letztere ist unentbehrlich erst in Hinsicht auf das weltanschauliche Ziel, eine Philosophie herauszuarbeiten, die sich in die deutsche Tradition stellen würde und eine Antwort sowohl auf die historischen metaphysischen Probleme als auch auf die Spannungen der Gegenwart geben könnte. Die ethisch-existentielle Bedeutung der Reduktion hebt Husserl selbst hervor, indem er schreibt,

dass die totale phänomenologische Einstellung und die ihr zugehörige Epoché zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der

⁵ Vgl. MELLE 2010, 103.

größten existenziellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist (Hua VI, 140).

Daraus ergibt sich die barocke Hypertrophie des Transzendentalen und der Reduktion. Der Bruch mit der natürlichen Einstellung hat nämlich nicht nur das *theoretische* Ziel, die Weltkonstitution zu thematisieren, ohne sie vorauszusetzen, und der Paradoxie der menschlichen Subjektivität (die zugleich Subjekt für die Welt und Objekt in der Welt ist) gerecht zu werden, sondern auch das *ideologische* Ziel, die Welt und ihre Schlechtigkeit zu entfernen⁶ bzw. sich von der Welt frei zu machen.⁷ Die Motive für die Einklammerung der Welt liegen also in der Welt selbst: «es sind die, die das Leben des Bürgers als Bürgers in einer bürgerlichen Gesellschaft schon bestimmen: Es ist die Krise des christlichen Glaubens und der Vernunft, die an dessen Stelle getreten ist. Zweitens die Krise der Wissenschaften».⁸

Husserls Bekenntnis zum Transzendentalismus hat einen weltanschaulichen Grund. Auf die ideologische Motivation von Husserls Bündnis mit der deutschen idealistischen Tradition haben schon Rudolf Boehm und Iso Kern hingewiesen.⁹ Husserl wollte eine «idealistische Weltanschauung» stützen, wie er im Brief an Rickert vom 11.III.1921 schreibt. Im Brief an Natorp vom 29.VI.1918 erklärt er, dass er sich dem Idealismus angenähert hat «den weltanschaulichen Intentionen, wenn auch durchaus nicht der Methode nach». Das Einzige, das Husserl mit der idealistischen Tradition gemein hat, sind eben die weltanschaulichen Intentionen. Es besteht ja bei ihm ein Konflikt zwischen dem Nachvollziehen der *Weltanschauung* des deutschen Idealismus und der Abneigung gegen *Ansatz und Lehrgehalt* desselben.¹⁰ Boehm bemerkt, dass Husserl in derselben Zeit, wo er Fichte und die anderen Vertreter des deutschen Idealismus öffentlich pries, privat (d.h. aufrichtig) erklärte: «Der ganze deutsche Idealismus ist mir immer zum Kotzen gewesen. Ich habe mein Leben lang die Realität gesucht».¹¹

Auf weltanschauliche Gründe ist auch zurückzuführen, dass Husserl in den 1920er Jahren das Ideal der «Weisheit» übernimmt, wogegen er in «Philosophie als strenge Wissenschaft» stark stritt, und der abstrakten Rationalität von den

6 Vgl. INGARDEN 1998, 272f.

7 Vgl. VAN BREDa 1973, 281.

8 ELEY 1982, 953.

9 Vgl. BOEHM 1968; KERN 1964, 34ff.

10 Exemplarisch ist hierzu Husserls Einstellung zu Rickert, dessen Denken er verachtete, aber mit dem er sich dank der gemeinsamen idealistischen Weltanschauung in einer tiefen Gemeinschaft fühlte (vgl. KERN 1964, 374f.)

11 Vgl. BOEHM 1968, 28f. Das Zitat stammt von PLESSNER 1959, 35.

exakten Wissenschaften vorwirft, nicht diejenige «letzte Verständlichkeit» zu liefern, welche «menschlich-ethisch fruchtbar[]» ist, und «die Welt in ethisch-religiöser Hinsicht» sinnlos zu machen (Hua XXXII, 239f.); sowie dass er in den Vorlesungen von 1919 den Naturalismus insofern tadelt, als dieser eine Weltanschauung verbreitete, «die ein wahrhaft freies und großes, den ewigen Menschheitszielen zugewendetes Geistesleben unmöglich machte» (Hua Mat IV, 9).

Ideologisch begründet ist im Allgemeinen die subjektivistische Rhetorik, welche Husserls Werk durchdringt und ihn sogar dazu führt, in den Prager Vorträgen den Spruch von Protagoras «Aller Dinge Maß ist der Mensch» zu lobpreisen (Hua XXIX, 139), der in § 34 der *Prolegomena zur reinen Logik* als Maxime des Relativismus kritisiert wurde und als Ausdruck des noch in den 1930er Jahren bekämpften anthropologischen Ansatzes gilt. Da die Subjektivität als Ausweisungsort unumgänglich und somit immer vorausgesetzt ist, hat das Hinweisen auf sie keinen deskriptiven Sinn: Alles Gültige ist nämlich für das Subjekt gültig. Es geht dabei um eine bloß formale Sachlage, die zwar eine unhintergehbare, aber zugleich eine über die Beschaffenheit des jeweils Vorgestellten nichts sagende ist, gerade weil sie für jedes mögliche Vorgestellte als solches gilt, unabhängig von seiner Eigenart. Als *universale* Bestimmung von allem und jedem, was gemeint bzw. behauptet werden kann (auch wenn es widersinnig ist), liefert die Subjekt-Relativität kein Kriterium, um z.B. Dinge an sich als nichtbestehend zu betrachten. Selbst diese Entitäten werden nämlich vom Subjekt in seinen Akten vorgestellt und ausgewiesen. Insofern also der Versuch, die Subjekt-Relativität zu hintergehen, selbstwidersprüchlich ist, hat das Hinweisen auf die Subjekt-Relativität bloß im Streit gegen solchen Versuch einen Sinn und ist darüber hinaus ganz leer.

3. Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung

Wer das eigene Denken in sinnvoller Weise als Transzendentalphilosophie bezeichnet, knüpft bewusst und absichtlich an eine bestimmte Tradition an, die im Gegensatz zu anderen Ansätzen steht. Denn eine Philosophie darf nur insofern als transzendental gelten, als sie den Kern der transzendentalphilosophischen Tradition nicht ablehnt, so sehr sie auch solche Tradition erneuert.

Husserl knüpft ausdrücklich an solche Tradition an und spricht, um diese

Anknüpfung zu rechtfertigen, von einer «Wesensverwandtschaft» zwischen seiner Phänomenologie und Kants Transzendentalphilosophie (Hua VII, 230; Brief an Cassirer, 03.IV.1925). Aber dabei geht es um eine bloß thematische Verwandtschaft. Denn Husserl erläutert, dass er das Wort „transzendental“ übernommen hat, weil «bei aller Ferne von den Grundvoraussetzungen, Leitproblemen und Methoden Kants» die Phänomenologie sich mit «alle[n] sinnvollen Probleme[n]» beschäftigt, «die Kant und seine Nachfolger unter dem Titel von transzendentalen theoretisch bearbeitet hatten» (Hua VII, 230; vgl. Brief an Cassirer, 03.IV.1925). Also: Husserls *Problem* deckt sich mit Kants Problem der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung – ein Problem, das allerdings bereits vom Empirismus aufgeworfen worden ist, der «das gleiche thematische Feld» wie Kants Philosophie hatte (Hua VI, 272); doch sind Husserls *Methode* und *Ansatz* ganz verschieden von denjenigen der Transzendentalphilosophie, insofern Kant und der Kantianismus keine Ahnung von der phänomenologischen Methode hatten, die eine Übernahme der empiristischen Methode ist (Hua VII, 382).

Sind aber Methode und Lehrgehalt einer Philosophie voneinander ganz unabhängig? Ist eine Transzendentalphilosophie ohne regressive Methode möglich bzw. kann eine Philosophie, welche die regressive Methode verwirft, als Transzendentalphilosophie gelten?

Um als transzendental gelten zu können, soll eine Philosophie nicht nur die *Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung* zum Thema machen, sondern auch solche Bedingungen *jenseits der Erfahrung* setzen, und zwar in ein Prinzip, das *nicht anschaulich beschrieben*, sondern bloß *regressiv rekonstruiert* werden kann. Nach der Transzendentalphilosophie liegen nämlich die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung prinzipiell nicht in der Erfahrung: Die Form der Erfahrung ist nicht erfahrbar, die Ordnung der Wahrnehmungen nicht wahrnehmbar. *Aus diesem Grund* muss die Methode der Gewinnung solcher Bedingungen regressiv sein. Die regressive Methode ist daher dem transzendentalen Ansatz wesentlich. Wenn man sie ablehnt, gibt man solchen Ansatz auf.¹²

Demgegenüber billigt Husserl den empiristischen Gedanken einer Rückführung der Ideen auf die Impressionen (Hua XIII, 349; Hua XLI, 51) und vertritt die These, dass die Worte „Ding“ und „Vorgang“ keinen Sinn für mich

12 Unhaltbar ist deshalb die These von KERN 1964, dass sich Husserls und Kants Denken letztendlich nur methodisch unterscheiden, und zwar durch Husserls Ablehnung des regressiven Verfahrens. Wie BOEHM (1968, 56f. Anm. 3) bemerkt, ist der Kerns Interpretation zugrundeliegende Versuch, die Tragweite solcher Ablehnung zu begrenzen, unbegründet.

haben könnten, wenn Erfahrung mir Dinge und Vorgänge nicht gegeben hätte (Hua XXXV, 474f.). *Aus diesem Grund* übernimmt er Lockes Gedanken einer empirischen Folgerung der Kategorien (ebd. 289; Hua VII, 97ff.) und verwirft die regressive Methode von Kants Deduktion, die «ein Musterstück einer transzendentalen Beweisführung von oben her» darstellt und sich von allen phänomenologischen Analysen fernhält (Hua XXXVII, 212). Die materialen Kategorien, denen die Welt ihre Struktur verdankt, sind nicht aus einem Prinzip abzuleiten, sondern in der Erfahrung selbst zu finden (Hua V, 25), insofern ihre Vereinzelungen durch sinnliche Impressionen gegeben sind. Anders als Kant in § 28 der *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* vertritt, sind also die apriorischen Formen der Erfahrung «Eigenschaften an Erscheinungen als Erscheinungen». Ähnlich wie Kant versucht Husserl, das rationalistische Motiv der Begründung der Erkenntnis durch apriorische Prinzipien und das empiristische Motiv der Begründung der Erkenntnis durch Erfahrung zu verschmelzen (Hua XXXV, 288ff.). Im Gegensatz zu Kant vollzieht er jedoch eine Konvergenz dieser zwei Motive auf dem Boden der Erfahrung selbst, denn das Apriori ist nach ihm der Erfahrung immanent. Erfahrung ist keine Folge zusammenhangsloser Daten, sondern weist eine notwendige Struktur auf. Aber solche Struktur muss in der Erfahrung selbst gegeben sein, wenn sie eben die Struktur der Erfahrung sein soll. Deswegen kann sie nicht aus formallogischen Urteils- bzw. Verstandesformen, sondern muss aus sinnlichen bzw. sachlichen Formen bestehen.¹³

Daraus ergibt sich die Gegenüberstellung. Die Transzendentalphilosophie – von Kant und Fichte bis zum Neukantianismus – hält das Prinzip der Erfahrung für ein der Erfahrung *äußerliches*. Um die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zu gewinnen, muss sie also „von oben her“ vorgehen. Husserl zufolge ist dagegen das Prinzip der Erfahrung ein der Erfahrung *immanentes*, weil sowohl die sinnlichen Inhalte als auch die sinnlichen Formen *sinnlich gegeben* sind, derart dass Impressionen auch den letzteren entsprechen. Der Rückgang auf die „Ursprünge“ ist also letzten Endes ein Rückgang auf die Impressionen,¹⁴ aus denen nicht nur die Inhalte, sondern auch ihre Formen und damit die sachliche Struktur der Welt stammen. Insofern die Phänomenologie solche Struktur nicht auf das Subjekt, sondern

13 Vgl. DE PALMA 2008, 141ff.

14 Vgl. RICOEUR 2004, 301f. Das Wort „Impression“ bezieht sich nicht nur auf Empfindungen, sondern auch auf affizierende ichfremde Vorgegebenheiten (Hua IV, 336), d.h. auf sinnliche Inhalte. Selbst das Wort „Affektion“ verwendet Husserl nicht nur im Sinn des Reizes, sondern auch im «Sinn des Reiz übenden Gegenständlichen, z.B. <des> sinnlich gegebenen Dings» (Hua XLII, 170).

auf die faktisch gegebenen sinnlichen Wasgehalte zurückführt, muss sie „von unten hin“ vorgehen.

Demnach übernimmt Husserl zwar die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, aber im Gegensatz zur ganzen transzendentalphilosophischen Tradition meint er, dass solche Bedingungen eidetisch sind und in der Erfahrung selbst liegen, da sie nicht im Subjekt bzw. in seinen Denktätigkeiten, sondern in den sinnlichen Wesensgehalten gründen (Hua XVI, 141f.; Hua VII, 385; Hua XVII, 456). Die von Kant gesuchten «apriorischen Bedingungen möglicher Erfahrung» sind demgemäß nichts anderes als diejenige «ontisch-apriorische[n] Wesensstrukturen, ohne die eine Welt als Welt möglicher Erfahrung undenkbar wäre» und die durch die «Methode der Wesensvariation der universalen Erfahrung und Erfahrungswelt» zu gewinnen sind (Hua XXXII, 118). Die *Form* der Erfahrung hängt nämlich an den gegebenen sinnlichen *Inhalten* und ist genau so wie sie erfahrbar, sonst hätte die Erfahrung keine Form. Sinnliche Inhalte sind also *maßgebend*, wie Stumpf gegen Kant bemerkt,¹⁵ weil sie eine *sachliche Wesensstruktur* aufweisen, die in ihrer Beschaffenheit gründet. Das stellt einen Umsturz des transzendentalen Ansatzes dar.

Nun, kann eine Transzendentalphilosophie sozusagen aus antitranszendentalen Zutaten bestehen? Es ist wenig sinnvoll, von einer Transzendentalphilosophie zu sprechen, wo der Ansatz von antitranszendentalistischen Philosophen wie Brentano und Stumpf aufrechterhalten und der Ansatz der Transzendentalphilosophie verworfen wird. Wie kann der Gedanke einer empirischen Folgerung der Kategorien als antitranszendental gelten, wenn er bei Brentano und Stumpf vorkommt, und zu einem mit dem Transzendentalismus verträglichen Gedanken werden, wenn er bei Husserl vorkommt? Gewiss, der Zusammenhang ist verschieden. Aber ein antitranszendentaler Gedanke kann sich nicht durch den verschiedenen Zusammenhang in einen mit dem Transzendentalismus verträglichen Gedanken verwandeln.

Raumzeitliche Form und Kausalgesetzlichkeit machen nach Husserl die «universale Formstruktur» der Welt aus und damit gelten sie als ein «transzendentes Apriori» (Hua XXXII, 66). Aber solche apriorische Struktur ist von den faktisch gegebenen Inhalten abhängig, nicht von der sie erfahrenden Subjektivität. Sie ist Bedingung der Möglichkeit der Welt, aber gründet nicht im Subjekt, sondern im Objekt. Das Wort „transzendental“ besagt also hier zwar „Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung“, aber keineswegs „subjektiv“, sondern „sachlich“.

15 Vgl. STUMPF 1891, 479.

Raum und Zeit bezeichnet Husserl nicht als Formen des Bewusstseins oder der Sinnlichkeit, sondern als Formen der individuellen Gegenstände: Sie sind Eigenschaften des Dinges, nicht des Subjekts (Hua XXIV, 273f.; Hua VII, 358; Ms. B IV 1/33a-b).

Dasselbe gilt für die Kausalität. Würden die Dinge keine „Natur“ aufweisen und ihre Veränderungen ohne einen „Stil“ bzw. eine Gesetzlichkeit statthaben, könnte ihre Identität weder gegenüber dem objektiven Wandeln noch gegenüber den wechselnden Erscheinungen durchgehalten werden. Dann wäre das Bewusstsein einer seienden Welt unmöglich, wie das im Traum öfters der Fall ist, wo Dinge keine feste Bestimmung und damit keine Identität besitzen, so dass sich keine Apperzeption bilden und sich kein Gegenstand konstituieren kann. Die Konstitution eines realen Dinges und einer realen Welt setzt voraus, dass die zeitliche Folge der Erscheinungen einer Regel untersteht, nach der die künftigen Erscheinungen von den vergangenen vorgezeichnet werden, derart dass der weitere Lauf der Erfahrung von dem vergangenen induzierbar ist. Deshalb sind Substantialität und Kausalität Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und spielen *in diesem Sinn* eine transzendente Rolle.¹⁶ Aber das impliziert doch nicht, dass sie aus dem Subjekt stammen.

Als Bedingung der Wissenschaft und Erkenntnis gilt nach Husserl die «Homogenitätsstruktur» der Welt (Hua XXXII, 249), die den Vorgriff der künftigen Erfahrung und die Induktion des Unerfahrenen aus dem Erfahrenen ermöglicht. Um die Erkenntnis zuzulassen, muss die Erfahrung eine *sachliche* Gesetzlichkeit besitzen, die nicht vom Subjekt in die Erscheinungen hineingelegt wird, sondern in einer ihnen immanenten Struktur gründet. Es muss also dabei um eine nicht bloß gedachte, sondern erfahrene bzw. gegebene Gesetzlichkeit gehen, die einzig vom Inhalt und Lauf der Erscheinungen abhängt und damit *sinnlich* ist. Denn weder die Denkspontaneität noch der

16 «Nur wenn die „Dinge“ eine Natur haben und ihre Veränderungen unter Gesetzen stehen, ist ein Bewusstsein von einer Welt möglich, ist es möglich, Dinge trotz der Veränderungen wieder zu erkennen und ihre Identität durchzuhalten. [...] Wenn Wahrnehmung und Erfahrung soll ein Recht haben können [...], so muss es eine Natur geben, d.h. es muss sich eine Natur mit Substantialität und Kausalität konstituieren lassen. [...] Nur wenn Dinge eine Natur haben und ihre Veränderungen unter strenger Kausalität stehen, ist vernünftige Erkenntnis von Welt möglich, kann Wahrnehmung und Erfahrung als vernünftige Bestand haben» (Ms. D 13 II/174b-175b). «Die aktuellen Wahrnehmungen müssen so zusammenhängen, dass es möglich sein muss, von den gegebenen Dingerfahrungen aus oder von einem Erfahrungsstück aus den weiteren Lauf der Erfahrung zu konstruieren [...]. Die gesamte Welt muss ein System sein, das unter festen Gesetzen steht, die es ermöglichen, von Gegebenheiten aus vermöge der Gesetzmäßigkeit weiter zu gehen, das Nicht-Gegebene mit Bestimmtheit zu konstruieren» (Ms. B IV 1/95b).

Wille können «den Inhalt des unendlichen Laufes bestimmen oder gar ein erst Ungeordnetes geordnet machen», sie setzen vielmehr «die einheitliche Gesetzlichkeit gegebener Inhalte» und ihrer «möglichen Änderungen» voraus (Ms. B I 4/4b). Wenn sich nämlich *Lauf und Inhalt der Erscheinungen* so verändern, dass keine Regel in der Folge der Erscheinungen fassbar ist, dann kann das *Bewusstsein* in seinen subjektiven Leistungen keine objektive Welt konstituieren.

Die Erkenntnis von individuellen Gegenständlichkeiten setzt ihre Identität voraus, die nur dadurch möglich ist, dass «eine Ordnungsform im Voraus durch den Sinn solcher Gegenständlichkeiten vorgezeichnet ist als eine Form systematischer Zugänglichkeit, und eine solche, die in ihrer systematischen Art im Voraus vom Gegebenen her und seinen Elementarrelationen der Ordnung konstruierbar ist» (Hua XXXII, 60). Bedingung einer objektiven Welt ist darum, dass das ganze System der unerfahrenen Möglichkeiten homogen und damit konstruierbar ist (ebd. 212, 64). Daraus ergibt sich, dass es ohne eine messbare raumzeitliche Ordnung keine an sich seiende individuelle Welt geben kann (ebd. 62), d.h. dass

so etwas wie eine Welt unter einer einheitlichen, auf Raumzeitlichkeit bezogenen kausalen Gesetzlichkeit stehen muss, die ihrerseits selbst eine erkennbare sein muss und die es ermöglichen kann, vom aktuell Erfahrenen aus und im Eingreifen des Erkennenden durch Stellenwechsel und eventuell durch Experiment das Unerfahrene im Voraus zu konstruieren, es zu konstruieren als ein solches, das hätte erfahren sein können oder eventuell erfahren sein wird, aber auch wofern es das nicht ist, seinen Gehalt möglicher Erfahrung hat als Sein-an-sich (ebd. 63).

Die homogene raumzeitliche und kausale Struktur der Welt ist demzufolge die Bedingung der Möglichkeit ihres wahrhaften Seins, das nichts anderes besagt als ihre prinzipielle Erkennbarkeit (ebd. 92, 104). Um die wissenschaftliche Erkenntnis zu ermöglichen, muss nämlich die Erfahrungswelt «tragfähig» für das wissenschaftliche Denken, d.h. *an sich* logisch-objektiv bestimmbar sein: Hätte sinnliche Erfahrung keine sachliche Struktur und wäre keine objektiv durchhaltende Welt schon durch solche Erfahrung gegeben, dann wäre keine Erkenntnis bzw. Wissenschaft der Welt möglich, weil sie keinen Boden für ihre höheren Objektivationen hätte (ebd. 97, 100f., 116, 142, 223; Hua IX, 56). Erfahrung kann also nur insofern «ein Feld [...] für eine mögliche Wissenschaft» sein (Ms. B I 13/58b-59a) und die Anwendung der Logik und Mathematik zulassen (Hua VII, 394), als in ihren Gegebenheiten schon «Rationalität» liegt (Hua Mat IX, 439).

4. Das Transzendente und das Sachliche

Husserls Begriff der Konstitution ist eidetisch.¹⁷ Als Grund der Konstitution einer wirklichen Welt gelten die *sachlichen* Wesensgesetze, welche die Zusammenhänge zwischen den sinnlichen Erscheinungen bestimmen. Solche Gesetze sind *ontologischer Natur*, insofern sie in der Eigenart der betreffenden Inhalte gründen.

4.1.

Husserl zufolge sind alle apriorischen bzw. Vernunftwahrheiten Ideenrelationen, da sie rein im Wesen betreffender Inhalte gründen und unabhängig von der Subjektivität gelten, aber nicht alle sind «gegen alle Sinnlichkeit unempfindlich», denn es gibt solche, die «auf sinnlichen Vorstellungen» beruhen, also nicht «in dem gründe[n], was zum allgemeinen Wesen der Vernunft gehör[t]», sondern «in dem, was das eine Vernunftwesen von irgendeinem anderen unterscheidet» (Hua XXVIII, 403). Deswegen besteht nicht nur ein formales, sondern auch ein materiales Apriori.

Dem Begriff des materialen Apriori liegen zwei antitranszendentalistische Gedanken Humes zugrunde: der von *relation of ideas* und der von der Rückführung jeder *idea* auf eine entsprechende *impression*. Als Ideenrelation entspringt das materiale Apriori nicht aus den Formen und Leistungen der *Subjektivität*, sondern aus den faktisch gegebenen sinnlichen *Wesensinhalten*. Kant hat nicht eingesehen, dass Sinnlichkeit kein Reich bloßer Faktizität ist, weil Wesensgesetze in ihr – genau so wie im formalen Denken – durchaus walten (Hua XXXVII, 220ff.). Deshalb hat er

nie den echten Begriff des Apriori [...] erfasst, obschon bereits Hume, wenngleich in sensualistischer Verkleidung, diesem Begriff mit seinen Relationen zwischen Ideen nahe gekommen und mit seinem Prinzip der Rückführung aller Erkenntnis auf „Impressionen“ den Weg aller Ursprungsforschung angedeutet hatte (ebd. 224).

Insofern es im Wesensinhalt der sinnlichen Impressionen gründet, ist das materiale Apriori «kontingent» (Hua XVII, 32ff., 379ff.) oder «affektiv» (Hua XLI, 101). Die Kontingenz des materialen Apriori ist eine Konsequenz seiner Objektivität: Was sachlich ist, d.h. in der Sache gründet und von ihr abhängt, ist nämlich kontingent. Ebenso sachlich und somit kontingent ist die Weltkonstitution, die selbst auf inhaltlichen Zusammenhängen beruht.

¹⁷ Vgl. TUGENDHAT 1967, 173ff., 216ff.

4.2.

Husserl zufolge liegen «die Wesensgesetze der Form möglicher Erfahrung und damit der Form möglicher Erfahrungsgegenstände» im «untersten Grund der Assoziation» (Hua XXXII, 212). Assoziationsgesetze gelten als gegenstands- und weltkonstituierend, da sie die Bildungsgesetze der Apperzeptionen und damit den «Zement des Universums» ausmachen, wie Hume am Ende des *Abstract* schreibt. Die Umwelt ist nämlich «ein assoziativer [...] Zusammenhang» (Hua XXXIX, 9) und Welterfahrung ist «eine universale Synthesis der Assoziation» (ebd. 462).¹⁸

Wie Hume gezeigt hat, ist die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung eine Gesetzmäßigkeit der Erwartung, weil der in der vergangenen Erfahrung gegründete Vorgriff durch die gegenwärtige Erfahrung hindurchgeht. Da sich die Vergangenheit in die Zukunft projiziert, wirkt die Erwartung apperzeptiv, indem sie das Alte auf das Neue überträgt und den kommenden und mitgegenwärtigen Horizonten inhaltliche Bestimmtheit verleiht. Die Bildung der Erwartung untersteht jedoch nicht einer bloß subjektiven Gesetzlichkeit. Würde nämlich in der Koexistenz und Sukzession der Erscheinungen keine *sachliche* Wesensgesetzmäßigkeit liegen, so könnten sich keine Erwartung und keine Apperzeption, also keine Welt konstituieren. Eine Antizipation kann sich einstellen, nur wenn die faktisch gegebenen Dinge eine Natur bzw. einen regelmäßigen Stil des Verhaltens haben.

Insofern die Welt «nur in der beständig vorgezeichneten Präsumtion [ist], dass die Erfahrung im gleichen konstitutiven Stil beständig fortlaufen werde» (Hua XVII, 258), ist die Auflösung der Welt mit der Aufhebung des Vorgriffs bzw. des Rechtsgrunds der Erwartung äquivalent, sie fällt also mit der Auflösung des *sachlichen* Grunds der Assoziation zusammen, der die Konstitution von festen Erfahrungszusammenhängen ermöglicht. Die Annahme der Weltvernichtung beruht gerade auf der Möglichkeit, dass die Antizipation der zukünftigen Einstimmigkeit *in infinitum* ungültig wird und die Erwartungen ihre Motivation verlieren (Hua VIII, 48f.). In diesem Falle gäbe es immer noch das Bewusstsein einer Koexistenz und Sukzession von Erscheinungen (d.h. eine formale Synthesis), doch wäre eine Bildung von Apperzeptionen (d.h. eine sachliche Synthesis) unmöglich, insofern die Erscheinungen sachlich zusammenhangslos wären. Das Bewusstsein bliebe dann in seine Immanenz verstrickt, weil sich keine Transzendenz konstituieren könnte – aus Gründen, die nicht bloß im Bewusstsein bzw. in seiner Immanenz liegen. Die Bedingungen einer objektiven Welt fallen eben mit den

18 Zu einer ausführlicheren Darstellung von Husserls Assoziationstheorie vgl. DE PALMA 2011.

Bedingungen der Erwartung bzw. des Vorgriffs zusammen, die nur durch das *Bestehen einer sachlichen Gesetzmäßigkeit* ermöglicht werden können.

Husserl spricht gerade von «sachlichen Bedingungen der Vereinheitlichung» (Hua XI, 165) und unterscheidet «zweierlei Bedingungen» der assoziativen Verbindung zwischen zwei Gegenständen: «einmal die Bedingungen des Inhalts, des beiderseitigen Sinnes, andererseits die zum Bewusstsein von ihnen gehörigen Bedingungen» (ebd. 179). Assoziative Verbindungen gründen nämlich in den sachlichen Ähnlichkeitsverhältnissen (ebd. 185, 285, 399; Hua Mat VIII, 296) und diese sind «wesensgesetzliche Zusammenhänge» (Hua XI, 400), d.h.

Ideenrelationen [...], weil sie rein in den „Inhalten“ der Vorstellungen fundiert sind. D.h. ihre Einheitsform ist fundiert ausschließlich durch die Wesensinhalte, bzw. durch bestimmte Wesensmomente der vereinten Glieder: Sind die betreffenden Gegenstände, so ist notwendig auch die zugehörige Einheit.¹⁹

Die Affektion – die als Bedingung der Gegebenheit gilt – hängt an der «voraffektiven Gesetzmäßigkeit der Einheitsbildung» (Hua XI, 154), die ihrerseits auf der «voraffektive[n] Eigenart der Elemente» (ebd. 165) beruht. Das Zustandekommen der Affektion hat demzufolge eine *inhaltliche Gebundenheit*, insofern es von der Homogenität und vom Kontrast der Daten abhängig ist (ebd. 151, 164, 175, 179). «Was „sachlich“ sozusagen ohne Ichbeteiligung eins ist [...], das übt auch eine Affektion» (Hua Mat VIII, 195). Damit sich eine *sachliche* Einheit konstituieren kann, «muss im erfüllenden Inhalt Kontinuität der Ähnlichkeit statthaben», d.h. «es müssen inhaltliche Bedingungen der Assoziation nach Koexistenz und Sukzession erfüllt sein» (ebd. 9). Demnach bilden sinnliche Ähnlichkeit und sinnlicher Kontrast die Bedingungen der Möglichkeit der Welt, denn sie sind «die Resonanz, die jedes einmal Konstituierte begründet» (Hua XI, 406).

Dass Husserl seine Assoziationstheorie „transzendental“ nennt, ändert nichts daran, dass sie nicht transzendental ist. Sachliche Ähnlichkeit lässt nämlich keine transzendente Deutung und keine Rückführung auf die Subjektivität zu. Bedeutsamerweise bezeichnet Husserl zwar die assoziative Synthesis als eine transzendente, legt ihr aber dasselbe sachliche Prinzip zugrunde, das er in der vortranszendentalen Phase den sachlichen bzw. sinnlichen Verbindungen zugrunde legte: die *Besonderheit des Inhalts*. Nun machen die inhaltlichen Synthesen die Bedingungen der Möglichkeit der Welt aus, aber sie sind nicht im Subjekt begründet. Denn eine Welt konstituiert sich erst durch

¹⁹ HUSSERL 1972, 215.

inhaltliche Synthesen und diese gründen in der Eigenart der betreffenden Inhalte. Insofern Bewusstsein – ob transzendentes oder empirisches – keinen *sachlichen* Zusammenhang erzeugen kann, ist es bloß *formale* Bedingung der *inhaltlichen* Synthesen. Liegen aber die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung in Zusammenhängen, die von den Inhalten abhängen und mit ihnen wechseln, dann ist ihr Grund *nicht transzendental*, sondern *sachlich*. Es genügt nicht, eine Theorie mit dem Schild „transzendental“ zu versehen, um sie transzendental zu machen. Das gilt sowohl für Husserls Assoziationslehre als auch für sein ganzes Denken.

4.3.

Die Konstitution einer wirklichen Welt hat nicht nur subjektive bzw. bewusstseinsmäßige, sondern auch objektive bzw. sachliche Bedingungen der Möglichkeit. Solche *Zweiseitigkeit der Konstitution*, auf die Husserl ausdrücklich hinweist (Hua XXX, 309), wird in der Literatur kaum berücksichtigt.

Husserl setzt an, dass der faktische Bewusstseinslauf «die Identität durchzuhalten nie gestattet» und sich in seinem Zusammenhang keine «Transzendenz» bzw. «an sich seiende Realität» konstituiert, sondern bloß «eine ungefähre Dingenheit» (Ms. B IV 1/76a-b) und «eine „ungefähre“ Welt, die freilich streng nicht durchzuhalten ist» (Ms. D 13 II/174b). Es geht dabei um die Hypothese der Weltvernichtung, d.h. der Auflösung der Welt in ein Chaos. Der eigentliche Sinn dieser Hypothese wird an folgenden Stellen geklärt.

Könnte nicht im Bewusstsein alles an Elementarten, Selbstan-schauungen, Urteilen etc. auftreten, was dem Begriff Vernunft Sinn gibt [...], und doch der mannigfaltige Inhalt des Bewusstseins sich nicht streng rationalisieren lassen oder überhaupt nicht, also keine Natur und Naturwissenschaft? Was nützen die idealen Möglichkeiten, die zum Urteil, zur Evidenz gehören, und die Normen, die sie gewähren, wenn ein «sinnloses Gewühl» da ist, das in sich keine Natur zu erkennen gestattet? Die Frage ist nicht, wie muss der Lauf des absoluten Bewusstseins sein, das in sich eine Natur birgt (Ms. D 13 II/200b; vgl. Ms. B IV 1/97a-98a).

Es ist denkbar, dass es im Erfahren von unausgleichbaren und nicht nur für uns, sondern an sich unausgleichbaren Widerstreiten wimmelt, dass die Erfahrung mit einem Male sich gegen die Zumutung, ihre Dingsetzungen einstimmig durchzuhalten, widerspenstig zeigt, dass ihr Zusammenhang die festen Regelordnungen der Abschattungen, Auffassungen, Erscheinungen einbüßt – dass es keine Welt mehr gibt. Es mag dabei sein, dass doch in einigem Umfange rohe Einheitsbildungen zur Konstitution kämen, vorübergehende Haltepunkte für

die Anschauungen, die bloße Analoga von Dinganschauungen wären, weil gänzlich unfähig, konservative »Realitäten«, Dauereinheiten, die »an sich existieren, ob sie wahrgenommen sind oder nicht«, zu konstituieren (Hua III, 103f.).

Husserl führt also die Auflösung der Welt in ein Chaos von Erscheinungen auf die Möglichkeit zurück, dass *an sich* unausgleichbare Widerstreiten bestehen, d.h. dass das *Bewusstsein* das Vermögen hat, vernünftig zu erkennen, aber sein faktischer *Inhalt* keine Erkenntnis gestattet. Der phänomenologische Konstitutionsgedanke beruht daher auf einer stets missachteten *Gegenüberstellung von Bewusstsein und Inhalt*.

Das Bewusstsein kann eine wirkliche Welt konstituieren, nur wenn die faktischen Erscheinungen eine ganz bestimmte Beschaffenheit aufweisen, die nicht auf das Bewusstsein selbst zurückführbar ist. Wären nämlich Lauf und Inhalt der sinnlichen Erscheinungen so beschaffen, dass sie ein sinnloses Gewühl ergäben, dann könnte das Bewusstsein keine wirkliche Welt konstituieren – ganz unabhängig davon, wie es beschaffen ist. Bedingung der Möglichkeit der Konstitution ist also nicht nur, dass die Subjektivität das Vermögen hat, eine Apperzeption in ihren Akten zu konstituieren, sondern auch, dass die Inhalte es sachlich zulassen. Welt und Gegenstände sind zwar das Korrelat bestimmter subjektiver Akte. Damit aber das *Bewusstsein* Welt und Gegenstände in seinen Akten fassen kann, müssen feste sachliche Zusammenhänge zwischen den gegebenen *Inhalten* an sich bestehen. Dass sich in einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen ein Objektives, An-sich-Seiendes, Transzendentes konstituieren kann, hängt nämlich von Inhalt und Lauf der Erscheinungen selbst ab. Die „Transzendenz“ des Dinges ist eben nichts anderes als das Korrelat eines *ganz bestimmten* Laufs der Erscheinungen. Die „transzendente“ Frage betrifft demzufolge die Weise, wie die Erscheinungen und ihr Lauf beschaffen sein sollen, damit sie das Ansetzen von transzendenten Dingen und folglich die Konstitution einer an sich seienden bzw. objektiven Welt ermöglichen. Es geht dabei in erster Linie um eine Frage nach dem faktischen Inhalt und dem faktischen Lauf der Erscheinungen, die keineswegs auf die subjektiven Bewusstseinsleistungen zurückgeführt werden können. «Dass diese Wahrnehmung da mit diesem Inhalt ist und dass sie so und so in andere Wahrnehmungen übergeht, das ist das *brutum factum*» (Ms. D 13 II/206b). Deshalb ist die Welt «ihrer Existenz und ihrem Sosein nach ein irrationales Faktum» (Hua XVI, 289).

Bedeutsamerweise kommt Husserl zur These der Absolutheit des Bewusstseins und der Relativität der Welt aufgrund der Variationsmethode. Die Vorstellbarkeit einer Weltvernichtung bzw. eines Bewusstseins ohne Welt

wird nämlich durch Abwandlung vom Inhalt des Bewusstseins gewonnen. Denn das von mir untrennbare Niveau der Erscheinungen könnte «vielfältig gewandelt werden [...], ohne dass ich aufhörte zu sein, und darunter so, dass dieses Ich sagen und erkennen würde: Das erscheinende Ding, die erscheinende Natur ist nicht, [...] es ist kein Rechtsgrund mehr, an einer Natur festzuhalten etc.» (Hua XIV, 246). Dass Bewusstsein existieren kann, ohne dass eine transzendente Realität ist, «sagt [...] nur: Ein einzelnes monadisches Sein ist denkbar ohne konstituierte Natur. Und „denkbar“ sagt: Wir können die immanente Zeit willkürlich besetzen, so dass keine Natur konstituiert wäre» (Hua XXXVI, 78f.). Insofern also eine zeitliche Synthesis auch ohne apperzeptive Synthesis bestehen kann, kann das Bewusstsein als einheitlicher zeitlicher Strom von Erlebnissen (d.h. von Erscheinungen im weitesten Sinne) bestehen, auch wenn die Inhalte, welche die Zeitform erfüllen, sachlich zusammenhangslos sind und damit ihr Lauf keine Dingapperzeption ermöglicht, durch die sich eine objektive Welt konstituieren kann. Vorausgesetzt wird hier die Unterscheidung zwischen sachlichen Synthesen (die vom Inhalt bedingt werden) und formalen Synthesen (die unabhängig vom Inhalt sind), aufgrund deren Husserl eine Auflösung des personalen Ich ansetzt, die genau parallel zur Auflösung der Welt verläuft:

kann ich nicht durch Abbau der assoziativen Erfahrungskonstitution sozusagen einen personalen Selbstmord begehen, während doch als Unterlage für diese Möglichkeit mein Leben, wenn auch als objektiv sinnloses verbleibt mitsamt der Ich-Polarisierung, wenn schon dieser Ich-Pol keinen personalen habituellen Sinn hat? [...] Auch dann [...] habe ich [...] die Einheit meines Lebens, die Mannigfaltigkeit meiner Empfindungsdaten in der Einheit der immanenten Zeit. Ich bin, aber ich bin nicht in Bezug auf eine Natur, eine Welt und nicht in einer Welt, weltlos (Ms. A VI 30/52b).²⁰

20 Der rein formale Charakter der zeitlichen Synthesis, der in Husserls Behandlung der Assoziation hervortritt, macht sich bereits in den Vorlesungen von 1904/05 geltend. Als Erscheinungen von etwas weisen die zeitlichen Daten eine «außerzeitliche Materie» und «außerzeitliche Bestimmungen» auf (Hua X, 63, 65), die – obwohl sie sich im Zeitbewusstsein konstituieren und immer schon eine zeitliche Form besitzen – keineswegs von der zeitlichen Synthesis erzeugt werden, sondern aus der Impression stammen: Die Eigentümlichkeit der zeitlichen Synthesis als *bloße formal-universale Synthesis* ist nämlich nicht, dass sie den Inhalt erzeugt, sondern dass sie ein «bewusstseinsfremd Gewordene[s], Empfangene[s]», d.h. ein «Urgezeugtes zum Wachstum, zur Entfaltung bringt» (ebd. 100). Ein Inhalt könnte freilich ohne zeitliche Synthesis keineswegs gegeben sein. Was aber die *sachliche* Struktur der Erfahrungswelt bestimmt, d.h. was macht, dass etwa ein Rotmoment oder ein Grünmoment, ein C-Ton oder ein M-Ton gegeben ist, kann nicht an der zeitlichen Synthesis liegen, die alle Daten

Dass ein Bewusstsein ohne Welt bestehen kann, heißt also bloß, dass formale Synthesen auch ohne sachliche Synthesen bestehen können. Im diesem Fall gäbe es keine Welt, insofern sich eine Welt nur durch sachliche Synthesen konstituieren kann, die nicht im Bewusstsein, sondern im Inhalt gründen. Das Bewusstsein mit seinen Leistungen ist demnach notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Konstitution einer objektiven Welt. Letztere hat nämlich nicht nur bewusstseinsmäßige, sondern auch sachliche Bedingungen, d.h. Bedingungen, die nicht am Bewusstsein liegen, obwohl sie sich in ihm ausweisen.

Gäbe es keine *sachliche* Verbindung und Einheit, dann könnte es kein Entspringen des objektiven Sinnes im Bewusstsein und keine Erkenntnisbildung geben, die also nicht bloß auf das Bewusstsein zurückzuführen sind. Alle Gegenstände haben Sinncharakter und somit ist die Unterscheidung zwischen dem Geltungssinn und dem Gegenstand unberechtigt,²¹ man muss jedoch dem «fundamentalste[n]» Unterschied zwischen kategorialen und sinnlichen Gegenständen (Hua XI, 291) bzw. zwischen ihren Konstitutionsweisen gerecht werden. Es geht dabei um den Unterschied zwischen den «vom Ich erzeugte[n] [...] Gegenstände[n]», die «aus Ichakten, aus personalem Tun entsprungenen „Gebilden“» sind, und den «ichfremde[n], dem Ich vorgegebene[n] Gegenstände[n]», die «ohne Beteiligung des Ich und seines Tuns gegeben» sind (Hua XIII, 427). Beide Arten von Gegenständen konstituieren sich in der Subjektivität, aber nur im ersten Fall ist die Rede von einem subjektiven Erzeugnis berechtigt. Die kategorialen Akte sind nämlich Aktivitäten, d.h. Erzeugungen von etwas, das vor dem Akt nicht bestand. Die sinnlichen Akte sind dagegen bloße Aktualisierungen, d.h. Aufnahmen von etwas, das schon vor dem Akt bestand. Denn im Gegensatz zu den «in Subjektaktivitäten entsprungene[n] Gegenständlichkeiten» sind die sinnlichen Gegenstände «schon vor dem Erfassen ursprünglich da» (Hua XXXIX, 39f.). Während also bei den kategorialen bzw. idealen Gegenständen «eine vorkonstituierende Aktivität der objektivierenden Erfassung vorangeht» (Hua XXXI, 53), ist das Erfassen der sinnlichen bzw. realen Gegenstände «ein bloßes Rezipieren eines vorkonstituierten Sinnes» (ebd. 41). Dabei bestehen also die subjektiven Akte in der Fassung eines Sinnes, der nicht vom Subjekt

unabhängig von ihrer Besonderheit verbindet. Zeitbewusstsein ist nämlich «nur ein eine allgemeine Form herstellendes Bewusstsein» (Husserl 1972, 76, 207). Deshalb «ist die intentionale Analyse des Zeitbewusstseins und seiner Leistung von vornherein eine abstraktive»: Da sie «von dem Inhaltlichen abstrahiert», kann sie nicht sagen, «was dem jeweiligen Gegenstand inhaltliche Einheit gibt, was Unterschiede des einen und anderen inhaltlich ausmacht» (Hua XI, 128; vgl. ebd. 138, 333f., 387; Hua Mat VIII, 295ff.).

21 Vgl. Tugendhat 1967, 176f.

aktiv gestiftet wird, sondern aus den sachlichen Zusammenhängen zwischen den sinnlichen Inhalten *passiv* erwächst. Die Objekte und die Welt sind «in bloßer Erfahrung und vor den kategorialen Aktionen» gegeben, gerade weil sie sich zunächst in passiver Weise konstituieren (Hua XVII, 297).

Nun wird die Möglichkeit, die Subjektivität als ein transzendentes Prinzip anzusehen, selbst schon durch die Ansetzung einer passiven Synthesis als Grundlage des Konstitutionsaufbaus ausgeschlossen:

Die »erkennende Subjektivität« kann nur als »Urstätte aller objektiven Sinnbildung und Seinsgeltung« [Hua VI, 102] verstanden werden, wenn sie selber Geltungsgrund aller möglichen Verbindungen ist und die Verbindungsmöglichkeiten kategorial-begrifflich durch sie vorgezeichnet sind. Die Urstätte kann daher nicht eine passive Synthesis sein, auf der sich dann aktive Synthesen aufstufen. [...] der Ursprung muss vielmehr eine spontan-aktive Einheit sein.²²

Jedes, was dem Subjekt gelten soll, muss sich in den Akten des Subjekts geben und ausweisen, aber sein Dasein und Sosein kann nicht aus dem Subjekt begründet werden, so dass alles Seiende zwar relativ auf die transzendente Subjektivität ist, aber nur in formaler Hinsicht. Als Prinzip der Konstitution fungiert also der *Inhalt*, während das *Bewusstsein* bloß der Ort der Ausweisung ist.²³ Die Ablehnung des regressiven Verfahrens ist die Konsequenz dieses Ansatzes.

Insofern es bei der Subjekt-Objekt-Korrelation nicht um eine Identität oder Deckung, sondern eben um eine Korrelation geht, sind die aufeinander bezogenen Korrelationsglieder auseinander zu halten und es ist also anzugeben, was Sache des Subjekts und was Sache des Objekts ist. Einerseits haben wir das *Bewusstsein* mit seinen Akten bzw. Leistungen, das als *formale Bedingung* der Welt gilt, insofern sich jedes Phänomen (Seiende) in ihm gibt und ausweist. Andererseits haben wir die *Inhalte* mit ihren Beschaffenheiten, die als *sachliche Bedingung* der Welt gelten, insofern sie die materiale Wesensstruktur der Phänomene (Seienden) bestimmen. Nun wird der Korrelationsgedanke bereits in den §§ 32 und 65-66 der *Prolegomena zur reinen Logik* formuliert, wo in Hinblick auf die logische Erkenntnis zweierlei Bedingungen der Möglichkeit unterschieden werden: die noetisch-subjektiven, welche in den Akten gründen, und die objektiven, welche in den Inhalten gründen. Daran hat Husserl in seiner Konstitutionslehre auch nach der so genannten transzendentalen Wende in der Tat festgehalten.

22 ELEY 1982, 947f.

23 Vgl. TUGENDHAT 1967, 199, 212.

5. Husserls psychologischer Subjektivismus

In Husserls Denken liegt zweifellos ein subjektivistisches Moment vor. Es hat jedoch mit dem Transzendentalismus nichts zu tun und stammt keineswegs aus der transzendentalen Wende, sondern stellt ein Erbe von Brentanos psychologischem Ansatz dar und ist von Anfang an vorhanden.

5.1.

Nach Brentano ist die innere Wahrnehmung die einzige Wahrnehmung im eigentlichen Sinne und die psychischen Phänomene sind die einzigen Phänomene, denen eine nicht bloß intentionale oder phänomenale, sondern wirkliche Existenz zukommt.²⁴ Denn sinnliche Inhalte «sind nicht Dinge, die wahrhaft und wirklich bestehen», sondern bloße «Zeichen von etwas Wirklichem»: «An und für sich tritt das, was wahrhaft ist, nicht in die Erscheinung, und das, was erscheint, ist nicht wahrhaft».²⁵ Husserl lehnt die Auffassung der sinnlichen Gegebenheiten als subjektiver Anzeigen der Wirklichkeit ab, hält aber daran fest, dass nur das Bewusstseinsimmanente eigentlich gegenwärtig ist.²⁶ Deshalb bleibt er in die Zeichen- und Bildertheorie verstrickt, die nicht überwunden werden kann, solange die Ansetzung von reellen Inhalten als Urbeständen der Konstitution nicht aufgegeben wird.

In einem zwischen 1898 und 1903 datierbaren Text heißt es: «Alle Erkenntnistheorie muss mit dem Gegebenen anheben, und das sind eben ausschließlich die unmittelbaren Erlebnisse» (Hua VII, 352). Der erste Satz ist richtig, der zweite verkehrt. Gegeben sind nämlich nicht *immanente* Erlebnisse, sondern *sinnliche* Inhalte und Strukturen. Mit letzteren muss also die Erkenntnistheorie anheben. Es ist gerade die *Verwechslung des Gegebenen mit dem Erlebnis*, die Husserls verhängnisvollen Irrtum ausmacht.²⁷ Sie führt zur Anwendung des Schemas Inhalt/Auffassung auf die Wahrnehmung und damit zur Übertragung der Konstitutionsweise von den auf sinnlichen Gegenständen fundierten Gegenständen wie Bildern und sprachlichen Zeichen auf die sinnlichen Gegenstände selbst. Als eigentlich gegenwärtig gilt nach

²⁴ Vgl. BRENTANO 1924, 129.

²⁵ Ebd. 28.

²⁶ In den Texten zum transzendentalen Idealismus versucht Husserl, sich von dieser Ansicht Brentanos zu distanzieren, aber dies gelingt ihm nicht völlig, weil er den Primat des Immanenten und der immanenten Wahrnehmung nicht aufgibt (vgl. Hua XXXVI, 21-41, 62-72).

²⁷ Obwohl er sagt, «ein verhängnisvoller Irrtum» sei, erst das im Akt reell Enthaltene als evident und fraglos anzunehmen (Hua II, 36), hält Husserl an dem Vorzug des reell Immanenten fest. Zu dem Erlebten als dem eigentlich Gegebenen vgl. MELLE 1983, 40ff.

diesem Ansatz – an dem Husserl noch in der späten Lehre von der Urhyle festhält (Hua Mat VIII, 109ff.) – nur das reell Immanente, d.h. die Empfindungsinhalte, die den formlosen Auffassungstoff ausmachen, und der Auffassungsakt, der die intentionale Form verleiht, indem er die Empfindungen beseelt und als Erscheinungen des transzendenten Gegenstandes deutet.

Wenn wir einen Ausdruck fassen, sind wir nicht auf das Gegebene (d.h. auf das Zeichen), sondern auf das nicht Gegebene (d.h. auf das Bezeichnete) gerichtet, denn die anschauliche Vorstellung des Zeichens dient bloß als Grundlage für den Vollzug des Bedeutungsaktes, der sich auf einen anderen Gegenstand bezieht. Der als Zeichen geltende Gegenstand ist darum nicht für sich selbst thematisch, sondern fungiert als Mittel oder Übergang, um etwas von ihm Verschiedenes zu meinen, und ist in Hinsicht auf seine sachliche Besonderheit gleichgültig, insofern es willkürlich variieren kann, ohne die signitive Funktion zu stören. Da also «identisch dieselbe Signifikation jedem beliebigen Inhalt angehängt zu denken ist», ist die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem «eine zufällige, äußerliche» (Hua XIX, 622). Husserl überträgt solche Beziehung auf die zwischen Empfindung und Gegenstand, indem er eine Intellektualisierung der Sinnlichkeit vollzieht.²⁸ Die signitive Bedeutungsintention, die in der Apperzeption eines sinnlich Gegebenen als Zeichen fundiert ist, gilt als Muster, nach dem alle Arten von Intentionalität verstanden werden, so dass die Ausdrücke die «allergünstigsten Beispiele» liefern, um die Struktur der Wahrnehmung zu veranschaulichen (ebd. 398). Zwischen roher und beseelter Empfindung besteht demgemäß dasselbe Verhältnis wie zwischen bloßem und sinnbelebtem Wortzeichen (d.h. zwischen der Wahrnehmung eines sinnlichen Gegenstandes und seiner Auffassung als Zeichen), die sich erst durch den sinngebenden Aktcharakter unterscheiden. Denn selbst im ersten Fall liegt der Unterschied einzig im Aktcharakter der Auffassung, der den formlosen Empfindungen einen Sinn verleiht, indem er sie durchgeistigt und so bewirkt, dass wir ein Gegenständliches wahrnehmen (ebd. 399, 559). Als formlos kann jeder Empfindungsinhalt in jedem Sinn aufgefasst werden und damit jedweden Gegenstand repräsentieren (ebd. 394ff., 455ff.; Hua XVI, 48; Hua III, 230; Hua IX, 165). Insofern also die Wahrnehmungsintention – genau so wie die Bedeutungsintention – in der Beseelung eines toten Stoffes besteht (Hua XVI, 46) und «jedes Auffassen [...] ein Verstehen oder ein Deuten ist» (Hua XIX, 80), ist die Wahrnehmung eine Art Konvention: Einem «Bewusstsein vor allen Erfahrungen [...] bedeuten die Empfindungen nichts, [...] gelten [...] nicht als Zeichen für die Eigenschaften

28 Vgl. KERN 1975, 123ff.; RANG 1990, 181ff.

eines Gegenstandes [...]; sie werden schlechthin erlebt, ermangeln aber einer (aus „Erfahrung“ erwachsenden) objektivierenden Deutung» (ebd.).

In Widerspruch zu solchen Behauptungen vertritt Husserl die These, dass die Empfindungen den Gegenstand durch Ähnlichkeit repräsentieren (ebd. 80f., 623, 647, 770; Hua XXXVIII, 34f., 210), weil er die Ähnlichkeit zwischen repräsentierendem und repräsentiertem Inhalt für das «Band der Notwendigkeit» hält, welches das intuitive Bewusstsein vom signitiven auszeichnet (Hua XIX, 622). Auf diese Weise wird die sinnliche Auffassung als Bildauffassung statt als Zeichenauffassung verstanden. Aber immerhin gilt die Wahrnehmung als Repräsentation, d.h. als mittelbares Bewusstsein.²⁹ Wie die Bilder und die Zeichen im Bild- und Zeichenbewusstsein haben die Empfindungen im Wahrnehmungsbewusstsein eine vermittelnde Funktion, da sie als Durchgang zum repräsentierten Gegenstand dienen. Genau so wie ein sinnliches Ding kann die Empfindung entweder bloß gegenwärtig sein oder dank eines deutenden Aktes etwas anderes repräsentieren: In der immanenten Wahrnehmung «ist der präsentierende Inhalt zugleich der präenterte» und «gilt nicht als Präsentant [...] für etwas anderes, [...] sondern für sich selbst», in der äußeren Wahrnehmung «gelten die Empfindungen als Präsentanten [...] für etwas anderes, als sie selbst sind» (Hua XXXVIII, 19; vgl. Hua XIX, 769f.). Bei letzterer – genauso wie beim Zeichen- und Bildbewusstsein (Hua XIX, 436) – haben wir also bloß das eine gegenwärtig (die als Repräsentanten fungierenden Empfindungsinhalte) und meinen statt seiner doch das andere (den repräsentierten Gegenstand).

5.2.

Husserl fällt folglich in diejenige Auffassung der Wahrnehmung als Zeichen- oder Bildbewusstsein und in diejenige Verdoppelung des Gegenstandes, die er kritisiert. Sind nämlich die reellen Bestände das eigentlich Gegebene, dann dienen sie als Repräsentanten der Gegenstände, die also nur mittelbar gegeben sind: Neben der vorgestellten, wahrgenommenen und transzendenten Farbe besteht eine erlebte, empfundene und immanente Farbe und jene stammt aus der Auffassung von dieser, die allein gegenwärtig ist und in der Tat als ein immanentes Objekt fungiert (ebd. 358f.; Hua X, 5ff.; Hua XVI, 42; Hua Mat VII, 118ff.).³⁰

29 Dass Husserl die Auffassung als Repräsentation versteht, wird dadurch bestätigt, dass er noch in späten Texten «Aufgefasstsein» und «„Repräsentation“-Sein» (Hua XXXIX, 229) sowie «Stoff der Auffassungsfunktion» und «Repräsentant» (Ms. B III 9/57b-58a) als gleichbedeutend verwendet.

30 Nach KRAUS 1924 (S. LXVI) fällt Husserl in die von ihm bekämpfte Lehre der mentalen Existenz des Objekts, da er die Empfindungsinhalte als reelle Bestandstücke der

Zur Überwindung der Bildertheorie und der in ihr liegenden Verdoppelung des Gegenstandes ist es erforderlich, den Gedanken fallen zu lassen, dass die immanenten Inhalte das ursprünglich Gegebene sind und dass die Wahrnehmung durch Beseelung oder Deutung von ihnen stattfindet.³¹

Husserl lehnt zwar ab, dass immanente Inhalte gemeint werden und als Gegenstand gelten. Insofern aber Empfindungsinhalte als «Fundamente der Auffassung» (Hua XIX, 399) fungieren, dienen sie derselben Funktion in der Wahrnehmung wie Zeichen und Bilder im Zeichen- und Bildbewusstsein. Der sinnliche Gegenstand ist daher auch in der Wahrnehmung durch ein anderes gegeben, das für ihn steht, er ist gewissermaßen ein auf Empfindungsinhalten fundierter Gegenstand. Immanente Daten gelten demnach als ursprüngliche Gegenstände, die nicht mehr thematisch sind, weil sie nunmehr bloß als Durchgang fungieren (Hua XXXIX, 17). Die Raumgegenstände «konstituieren sich schon *mittelbar*, durch „Apperzeption“ von Empfindungsgegenständen», während die Empfindungsgegenstände «*unmittelbar* sinnliche Gegenstände» sind und «als apperzeptive Repräsentanten für höherstufige apperzipierte Gegenstände dienen» (Hua XXXIII, 319).

Obwohl Husserl stets erklärt, dass die Gegenstände nicht im Bewusstsein bzw. in den Akten wie in einer Schachtel sind,³² versteht er das Bewusstsein in der Tat als eine Schachtel, die den Urstoff der Konstitution enthält, insofern die Bestände, aus deren Auffassung die Dinge zustande kommen, dem Bewusstsein reell einwohnen. Sind aber immanente Inhalte das Einzige, das wirklich gegeben ist, dann stellen sinnliche Gegenstände das Ergebnis einer Projektion oder eines Schlusses aus dem Immanenten dar.³³ Und sind die Urbestände der Konstitution immanent und formlos, dann stammen sowohl der Stoff als auch die Form des Konstituierten aus dem Bewusstsein. Die Welt entsteht demnach durch eine Art Emanation. In der ersten Auflage der

Wahrnehmung ansieht (vgl. Hua XIX, 775).

31 Falsch ist deshalb die These von HOLENSTEIN 1980 (S. 94), dass die Unabhängigkeit zwischen der Annahme von Introspektionen und der Zeichentheorie der äußeren Wahrnehmung – nach der die Empfindungen das unmittelbar Gegebene sind und die Erfahrung der bewusstseins-transzendenten Welt das Produkt einer Interpretation von bewusstseins-immanenten Daten ist – schon daraus hervorgeht, dass Husserl zugleich Introspektionist und Kritiker der Bildertheorie gewesen ist. Husserls Fall zeigt ganz im Gegenteil auf, dass es unmöglich ist, die Bildertheorie aufzugeben, wenn man nicht den Introspektionismus aufgibt.

32 Vgl. Hua XIX, 169; Hua Mat III, 114; Hua II, 12, 71f., 74f.; Hua IX, 435, 437; Hua XXXV, 86, 122f., 175.

33 Vgl. MELLE 1983, 50f.; PHILIPSE 1995, 262ff. Husserl selbst spricht von «Projektion» bzw. «projizierender Darstellung» in Bezug auf die Empfindungen (Hua XVI, 160, 340).

Logischen Untersuchungen heißt es nämlich, dass Sinnendinge «aus demselben Stoff konstituiert sind, den wir als Empfindungen zum Bewusstseinsinhalt rechnen» (Hua XIX, 764).

Die Auflösung der Welt in das Bewusstsein ergibt sich also nicht aus der Reduktion, sondern aus der Ansetzung von (1) *immanenten* und (2) *formlosen* Inhalten als Urbeständen der Konstitution. Nun führt solche Ansetzung, die den Kern von Husserls Subjektivismus bildet, Widersprüche und absurde Konsequenzen mit sich.

(1) Sind transzendente Gegenstände «durch [...] äußere Erfahrung *unmittelbar* gegeben» (Hua XXXVI, 178) und ist also sinnliche Wahrnehmung keine Art Deutung der Empfindungsdaten bzw. Repräsentation (Hua XI, 17), sondern «*originales Bewusstsein* eines individuellen [...] Gegenstandes» (ebd. 18 Anm. 1), oder gilt sie als «ein *mittelbares Bewusstsein*, sofern unmittelbar nur eine Apperzeption gehabt ist, ein Bestand von Empfindungsdaten [...] und eine apperzeptive Auffassung, durch die eine darstellende Erscheinung sich konstituiert» (ebd. 18), dergestalt dass ein «transzendenter Gegenstand [...] sich nur dadurch konstituieren [kann], dass als Unterlage ein immanenter Gehalt konstituiert wird, der nun seinerseits sozusagen *substituiert* ist für die eigentümliche Funktion der „Abschattung“» (ebd. 17)? Ist der sinnliche Gegenstand in der Wahrnehmung in seiner leibhaftigen Selbstheit da oder durch Vermittlung von immanenten Inhalten gegeben, die allein gegenwärtig sind und dank einer subjektiven Auffassung als Repräsentanten fungieren? Wenn die Wahrnehmung sich auf ihren Gegenstand nicht mittels eines ihr immanenten Bildes bezieht, findet sie nicht nach dem Schema Inhalt/Auffassung statt. Wenn die Wahrnehmung nach dem Schema stattfindet, ist sie keine Selbstgegebenheit, sondern ein mittelbares Bewusstsein des Gegenstandes, der nur durch immanente Bilder oder Zeichen gegeben ist. Wenn die immanenten Inhalte den Gegenstand repräsentieren, sind sie ja Zeichen oder Bilder von etwas, das nur durch Zeichen oder Bilder zugänglich ist, was absurd ist, insofern Zeichen und Bilder wesensmäßig auf etwas hinweisen, das im Prinzip direkt wie sie gefasst werden kann. Obwohl Husserl einsieht, dass die Repräsentation die Wahrnehmung voraussetzt und also nicht erklären kann (Hua XXXVI, 107), versteht er die sinnliche Wahrnehmung als eine Art Repräsentation, denn nach ihm – genau so wie nach Brentano – gilt nur das Immanente als eigentlich gegenwärtig und somit nur die immanente Wahrnehmung (in der darstellender und dargestellter Inhalt zusammenfallen, d.h. der Inhalt im Akt reell beschlossen ist) als eigentliche Wahrnehmung.³⁴ Die

34 Husserl hält die Bewusstseinsreflexion als immanente Wahrnehmung für ein sinnliches Bewusstsein, denn nach ihm gehören Empfindungs- und Reflexionsinhalte, welche die

«Wahrnehmung im Immanenten» ist nämlich «die uroriginale Leistung [...] für alle sonstigen Modalitäten der Anschauung und Meinung» (Hua VIII, 469) und die «Selbsterkenntnis» bzw. «Innerlichkeit» stellt die «Mutter» oder «Urquelle aller anderen Erkenntnis» dar (ebd. 5; Hua IX, 193). Demzufolge gilt die transzendente Einstellung als eine Art «Introspektion» (Hua XV, 23), die «auf Empfindung und Auffassung» bzw. auf das reell Immanente gerichtet ist (Hua XXXVI, 129).

(2) Stumpf bemerkt gegen Kant, dass, wenn es zwischen Erscheinungen und Kategorien keinen einsichtigen Zusammenhang gibt, es unweigerlich ist, die Anwendung der zweiten auf die ersten durch einen unbegreiflichen psychologischen Zwang zu begründen und somit in das Präformationssystem der reinen Vernunft zu fallen.³⁵ Husserl stellt fest, dass Kant die Objektivität auf «eine[] uns immanente[] Gesetzmäßigkeit der Funktion» (Hua VII, 361) zurückführt. Diese Gesetzmäßigkeit sei eine psychologische oder angeborene und diese Funktion eine mythische (ebd. 197f., 357f., 378f., 401, 403f.; Hua VI, 116ff.). Nun ist solche Kant-Kritik auf Husserl selbst übertragbar: Wie Kant das Präformationssystem verwirft, aber ihm durch seine Erkenntnistheorie verfällt, so verwirft Husserl den psychologischen bzw. subjektiven Idealismus, aber verfällt ihm durch das Schema Inhalt/Auffassung. Wenn nämlich die Empfindungsinhalte formlos sind und jedweden Gegenstand je nach Auffassung repräsentieren können, ist das Verhältnis zwischen Empfindungsinhalten und Gegenstand willkürlich. Demzufolge hat die Konstitution kein sachliches Prinzip und ihr bleibt nur die psychologisch-subjektive Gesetzmäßigkeit der Formgebung. Dies ist jedoch mit Husserls Gedanken der materialen Gesetzmäßigkeit unverträglich, wonach die sinnlichen Inhalte sachliche Strukturen aufweisen, welche die Auffassung bestimmen: Wo sinnliche Inhalte gegeben sind, da sind es auch ihre sinnlichen Formen, die nicht von den synthetischen *Akten* des Subjekts gestiftet werden, sondern aus der sachlichen Eigenart der *Inhalte* selbst stammen.³⁶ Gründen also die notwendige

Erfahrungsbasis der Erkenntnis bilden, zum Gebiet der Sinnlichkeit (vgl. Hua XIX, 668, 706ff.; KERN 1975, 250ff.). Solche Ansicht ist abwegig, aber liefert eine Erklärung dafür, warum Husserl die immanenten Inhalte als Urbestände der Konstitution betrachtet: ihnen schreibt er nur insofern diese Funktion zu, als er sie für *sinnlich* nimmt. Husserls psychologischer Immanentismus bestätigt also paradoxerweise den Vorzug der Sinnlichkeit.

35 Vgl. STUMPF 1891, 477.

36 In Widerspruch zu seiner These von der Formlosigkeit des Auffassungstoffs erkennt Husserl öfters, dass die Auffassung durch die Wesensbeschaffenheit des Inhalts bestimmt wird (vgl. Hua Mat VII, 122; Hua XXXVIII, 40; Hua XVI, 54; Hua III, 227; Hua XXV, 146; Hua XLI, 273).

Verbindung von Farbe und Ausdehnung sowie die Ähnlichkeit zwischen zwei sinnlichen Gegebenheiten im Wesen der betreffenden Inhalte oder kommen sie durch eine subjektive Auffassung von formlosen Beständen zustande? Wenn das Schema gilt, ist die Lehre der materialen Gesetzmäßigkeit falsch. Wenn diese Lehre gilt, ist das Schema falsch. Würde die Konstitution nach dem Schema stattfinden, wäre sogar die Hypothese einer Weltvernichtung aufgrund von *an sich* unausgleichbaren Widerstreiten sinnlos. Wären nämlich die Inhalte formlos, könnte es auf ihrer Seite nichts geben, das die Weltkonstitution verhindern würde, da letztere bloß an der subjektiven Auffassung läge.

5.3.

Das Schema Inhalt/Auffassung ist keineswegs auf die Wahrnehmung anwendbar. Denn in der Wahrnehmung – wie Husserl selbst einsieht – haben wir nicht «eine Farbe als Auffassungsinhalt und dann den Charakter der Auffassung, der die Erscheinung macht» (Hua Mat VII, 146). Der Wahrnehmungssinn ist nicht durch Analogie mit der sprachlichen Bedeutung zu begreifen, da er aus der sachlichen Beschaffenheit der gegebenen Inhalte, nicht aus der subjektiven Auffassung stammt. Dabei ist die „Sinnggebung“ daran gebunden, dass die Erscheinungen eine sachliche Kongruenz aufweisen: Einer sachlich zusammenhanglosen Folge von Erscheinungen kann kein Auffassungsakt bzw. keine subjektive Leistung einen gegenständlichen Sinn verleihen. Nicht die geistigen Funktionen bestimmen die sinnlichen Strukturen, sondern es sind diese, die jene ermöglichen.³⁷ Denn die Gegebenheit erwächst nicht aus einem sinngebenden Akt, vielmehr setzt der Akt eine Gegebenheit voraus, um einsetzen zu können. Die aus dem Vorgegebenen hervorgehende «Tendenz» geht nämlich der vom Ich ausgehenden noetischen Intention voran: Letztere wird vom sinnlichen Inhalt bedingt, weil sie sich auf eine vorgegebene Abgehobenheit richtet, welche eine Affektion übt und dadurch das Zuwenden des Ich bzw. den intentionalen Akt motiviert (Hua XI, 84f.; Hua IX, 131, 209). Der Akt gilt demgemäß als eine «Antwort» des Ich auf einen affizierenden Reiz (Hua Mat VIII, 184, 189, 191, 323, 351). Was den subjektiven *Akt* ergibt, ist eine passiv konstituierte sinnliche *Struktur*. Sinnliche Kontrast- und Ähnlichkeitsverhältnisse, die der Bildung von assoziativen Verschmelzungen und Abhebungen zugrunde liegen, gelten daher als «Bedingungen der Möglichkeit von Intention und von Affektion» (Hua XI, 285). Insofern also der Akt durch Affektion motiviert ist (ebd. 342) und die Affektion ihrerseits auf Grund der sachlichen Homogenität der Inhalte zustande kommt, fungiert nicht der Akt, sondern der sinnliche Inhalt als Motor der Konstitution.

³⁷ Vgl. GURWITSCH 1975, 30.

Zwar kann das Sinnending nur durch Vermittlung von Erscheinungen gegeben sein, aber letztere sind nicht reelle Bestände, sondern sinnliche Inhalte. Denn die Abschattung ist kein im Bewusstsein beschlossener Inhalt, der nach der Art eines immanenten Bildes zwischen Subjekt und Ding vermittelt, vielmehr ist sie das Sinnending selbst, wie es in einer Perspektive gegeben ist. Die Mittelbarkeit, welche die Wahrnehmung charakterisiert, ist also nicht eine noetische: Der sinnliche Gegenstand gibt sich nur durch Aspekte bzw. wechselnde Gegebenheitsweisen, die aber auf demselben Niveau wie er liegen.

Zwar kann man etwas auf verschiedene Weisen „auffassen“. Damit aber etwas aufgefasst werden kann, muss es bereits gegeben sein: Woran könnte eine Auffassung vollzogen werden, wenn kein Gegebenes besteht? Die sinnliche Gegebenheit hängt nicht von der Auffassung ab, vielmehr setzt die Auffassung eine sinnliche Gegebenheit voraus. Dies beweist selbst schon das von Husserl zur Veranschaulichung des Schemas bevorzugte Beispiel eines Dinges, das bald für eine Wachspuppe und bald für einen Menschen gehalten wird. Was hier verschieden aufgefasst wird, ist nämlich ein Sinnending, nicht ein immanenter und formloser Inhalt.

Husserls psychologische Substruktionen fallen unter dieselbe Kritik, die er an den metaphysischen und wissenschaftlichen Substruktionen übt. Anders als er meint, werden reelle Daten nicht „vorgefunden“ (Hua XIII, 199), sondern aus dem Vorgefundenen regressiv angesetzt. Immanente und formlose Bestände, die von formgebenden Akten durchgeistigt werden, sind mythische Entitäten, die keinen anschaulichen und deskriptiven Gehalt besitzen, d.h. unerfahrbare theoretische Konstrukte, die aus der Erfahrung postuliert werden, um sie zu erklären. Durch deren Ansetzung verfällt die Phänomenologie demjenigen erklärenden Ansatz, aus dessen Weigerung sie stammt.³⁸

Die Frage nach der Art und Weise, wie Dinge gegeben sein können, ist keine Frage nach dem, was im Bewusstsein reell beschlossen ist. Der Urstoff der Konstitution besteht nämlich nicht aus reellen und formlosen Inhalten, die durch Auffassungsakte beseelt und in der immanenten Wahrnehmung erfasst werden, sondern aus sinnlichen Vorgegebenheiten, die eine sachliche Struktur besitzen und durch sinnliche Affektion zum Bewusstsein kommen.

Da immanente Inhalte prinzipiell keine Ausdehnung besitzen, während sinnliche Gegebenheiten wesensnotwendig ausgedehnt sind, können letztere nicht immanente Inhalte sein. «Qualitäten sind nicht Bewusstseins-elemente,

38 Vgl. PHILIPSE 1995, 300: «idealism does not radically replace naturalism. In order to overcome naturalism radically, one also has to reject the principle of immanence and the epistemological problem of the external world which is implied by it».

sondern Eigenschaften eines Gegenstandes».³⁹ Soweit also die Phänomenologie sinnliche Gegebenheiten zum Thema hat, beschäftigt sie sich – anders als Husserl meint – keineswegs mit immanenten Inhalten und beruht nicht auf immanenter Wahrnehmung. Es besteht insofern kein Parallelismus zwischen Phänomenologie und Psychologie. Dass letztere als Feld oder Stätte der Entscheidungen fungiert (Hua VI, 212, 218), ist übrigens die in den *Prolegomena* bekämpfte Grundthese des Psychologismus, der ein von Husserl nie überwundenes Erbe Brentanos darstellt.

Husserls Idealismus stellt eben einen Rest von Psychologismus dar. Denn der Idealismus liegt nach ihm eigentlich *nicht* in der These der *notwendigen Korrelation von Gegenstand und Bewusstsein*, sondern in der *Reduktion auf das absolute Bewusstsein* (Hua XXXVI, 138), die er der Metaphysik zuschreibt (ebd. 37) und nur durch Ansetzung von immanenten und formlosen Inhalten als Urstoff der Konstitution vollziehen kann. Er kennzeichnet den Idealismus gerade durch eine Wendung von Windelband: «die Auflösung der Erfahrungswelt in Bewusstseinsprozesse».⁴⁰ Nun aber ist die *Auflösung der Welt in Erlebnisse* nichts anderes als *Psychologismus*. Dieser besteht nämlich darin, dass die Gegenstandsarten «psychologisiert werden, weil sie sich, wie selbstverständlich, bewusstseinsmäßig konstituieren», d.h. dass «ihr gegenständlicher Sinn, ihr *Sinn als eine Art von Gegenständen* eigentümlichen Wesens *negiert* [wird] *zugunsten der subjektiven Erlebnisse*» (Hua XVII, 177f.).

6. Schluss

Merkmal der Transzendentalphilosophie ist nicht bloß die Thematisierung der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, sondern auch eine ganz bestimmte Weise, solche Bedingungen zu verstehen. Nun, auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, d.h. einer objektiven, an sich seienden, transzendenten Welt, antwortet Husserl in einer antitranszendentalen Weise. Denn nach ihm liegen solche Bedingungen in der Erfahrung selbst und weisen also einen deskriptiven Gehalt auf, weil sie letzten

³⁹ MERLEAU-PONTY 1974, 23.

⁴⁰ Vgl. WINDELBAND 1900, 463 Anm. 1; Ms. B I 4/15a; Hua XLII, 577; Hua XXXVI, 27f.; Hua X, 111; Hua V, 78; Hua XXV, 184, 186; Hua VIII, 189. Bereits in den *Logischen Untersuchungen* wird allerdings angenommen, dass der Phänomenalismus Recht hat, d.h. «dass die objektiven Gründe aller Rede von physischen Dingen und Ereignissen in bloßen gesetzmäßigen Korrelationen [...] zwischen den psychischen Erlebnissen» liegen (Hua XIX, 371).

Endes an den faktisch gegebenen sinnlichen Wasgehalten bzw. an den darin gegründeten Wesensstrukturen hängen.

Man kann freilich vertreten, Husserls Transzendentalphilosophie sei ganz neu gegenüber der historischen Transzendentalphilosophie und damit ganz verschieden von letzterer. Aber das Problem bleibt so bestehen. Eine solche Transzendentalphilosophie ist nämlich so neu und verschieden, dass sie den Ansatz der herkömmlichen Transzendentalphilosophie umwälzt und mit dem herkömmlichen Empirismus wesensverwandt ist. Es wäre also sinnvoller, die Phänomenologie als eidetischen Empirismus zu bezeichnen. Husserls Bekenntnis zum Transzendentalismus ist irreführend und ergibt nur Verwechslungen.

Abkürzungen

Hua *Husserliana*. Edmund Husserl – Gesammelte Werke. Nijhoff, Den Haag, 1950ff.

Hua Mat *Husserliana Materialien*. Edmund Husserl – Materialien. Kluwer, Dordrecht, 2001ff.

Literatur

BOEHM, R. 1968. «Husserl und der klassische Idealismus», in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff, 18-71.

BRENTANO, F. 1924. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1. Leipzig: Meiner.

DE PALMA, V. 2008. «Die Syntax der Erfahrung. Zu den sachhaltigen Voraussetzungen des Logischen und des Sprachlichen», in Mattens, P. (ed.), *Meaning and Language. Phenomenological Perspectives*. Dordrecht: Springer, 127-148.

DE PALMA, V. 2011. «Ist Husserls Assoziationstheorie transzendental?». *Phänomenologische Forschungen*, 87-110.

ELEY, L. 1982. «Sinn und Funktion einer phänomenologischen Kritik der Transzendentalphilosophie (Kant und Husserl)», in Funke, G. et. al (Hg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4.-8. April 1981*, Teil I. 2, Bonn: Bonn, 944-954.

- GURWITSCH, A. 1975. *Das Bewußtseinsfeld*, Berlin/New York: De Gruyter.
- HOLENSTEIN, E. 1980. *Von der Hintergebarkeit der Sprache. Kognitive Unterlagen der Sprache*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HOLZ, H. 1973. *Einführung in die Transzendentalphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HUSSERL, E. 1972. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Meiner.
- INGARDEN, R. 1998. «Edmund Husserl. Zum 100. Geburtstag», in *Gesammelte Werke*, Bd. 5: *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. Tübingen: Mohr, 268-273.
- KERN, I. 1964. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Nijhoff.
- KERN, I. 1975. *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin: De Gruyter.
- KRAUS, O. 1924. «Einleitung des Herausgebers», in BRENTANO 1924, XVII-XCIII.
- LANDGREBE, L. 1973. «Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie?», in Noack, H. (Hg.), *Husserl*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 316-324.
- MELLE, U. 1983. *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*. Den Haag: Nijhoff.
- MELLE, U. 2010. «Husserls Beweis für den transzendentalen Idealismus», in Ierna, C. et al., *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer, 93-106.
- MERLEAU-PONTY, M. 1974. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter.
- MORAN, D. 2002. «Making Sense. Husserl's Phenomenology as Transcendental Idealism», in Malpas, J. (ed.), *From Kant to Davidson. Philosophy and the idea of the transcendental*. London: Routledge, 48-74.
- PHILIPSE, H. 1995. «Transcendental idealism», in Smith, B. and Smith, D.-W. (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: CUP, 239-322.
- PLESSNER, H. 1959. «Bei Husserl in Göttingen», in *Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*. Den Haag: Nijhoff, 29-39.
- RANG, B. 1990. *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- RICOEUR, P. 2004. «Kant et Husserl», in *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 273-313.

- STUMPF, C. 1891. «Psychologie und Erkenntnistheorie». *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I Kl. XIX Bd. II Abt., 465-516.
- TUGENDHAT, E. 1967. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter.
- VAN BREDÁ, H.-L. 1973. «Husserl und das Problem der Freiheit», in Noack, H. (Hg.) *Husserl*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 277-281.
- WINDELBAND, W. 1900. *Geschichte der Philosophie*. Tübingen/Leipzig: Mohr.

Transcendental Philosophy and the Problem of Necessity in a Contingent World

Julia Jansen

KU Leuven

Julia.Jansen@hiw.kuleuven.be

ABSTRACT. In this article I draw out a fundamental difference between Kant's and Husserl's take on the problem of necessity in a contingent world. I do so by investigating in detail a well-known common feature of both philosophies, namely a basic understanding of necessary laws of objectivity and cognition in terms of necessary unities of synthesized manifolds. The fundamental difference between Kant and Husserl that I trace here concerns the radically different ways in which the two philosophers understand the origin of unity. While Kant maintains that all necessary unity, also of the contingently given, has its origin in the "synthetic unity of the understanding", Husserl describes how it emerges in and from the given itself in "syntheses of coinciding". As a result, the Kantian account leaves us with the famous conclusion that reason only finds in the contingent world those necessities that it has itself put into it, while, according to Husserl, rigorous science identifies and describes necessities, i.e., necessary unities of synthesized manifolds, in a systematic course of genuine discovery.

0. Introduction

That the problem of necessity is of utmost importance for both Kant and Husserl is obvious. It lies at the heart of the fundamental question of whether and how "rigorous science" may be saved from the threat of relativism, where rigorous science is understood as a system of truths that are universal and necessary (Kant) or essential and apodictic (Husserl). The problem received its wider social urgency, already in Kant's time, from the increasing awareness, even on the side of the general public, of the fundamental contingency of

human life, which was no longer counterbalanced by an unquestionable order secured by an omnipotent, omniscient God. It received its concrete scientific urgency due to the impact of Humean skepticism on philosophical debate as well as due to the increasing dominance of the natural scientific paradigm, which promoted the accumulation of observable contingent matters-of-fact. For Kant as well as for Husserl, then, one task of transcendental philosophy is to identify and validate those truths that retain their necessity amidst and in reference to the contingencies of nature and experience. At issue is therefore not primarily the necessity of analytic truths, which concern the laws of thinking as formulated by formal logic, but the necessity of truths about the contingent world of experience, i.e., the necessity of synthetic truths. Both Kant and Husserl believe that this question can only be answered in reference to the structures of consciousness, which means that transcendental philosophy is, both in its more Kantian or in its later Husserlian strands, inextricably linked with the so-called “Copernican Revolution”. According to this model, while events in space and time are undeniably contingent, transcendental philosophy aims at uncovering the necessary conditions of those events not directly, but through an analysis of the necessary conditions of their knowability. The attempt to determine necessary truths about objects without reference to these latter conditions is cast aside as “speculative” (Kant) or “constructivist” (Husserl) metaphysics and replaced by the attempt to determine a priori truths about how objects can be known, or how they can appear to consciousness. This also entails a defense of the transcendental project against reductions to “empirical” (Kant) or “naturalist” (Husserl) paradigms and a commitment to a model of “rigorous science” that depends on a critical clarification of the essential structures and activities of the cognizing subject.

However, there are also obvious differences between Kant’s and Husserl’s account, for example, in respect to their differing notions of the *apriori*; their fundamentally different methods; and their views on what aspects of subjectivity are relevant to a transcendental account. Here I focus on another of difference. It concerns the distinct ways in which Kant and Husserl deal with the problem of necessity in the contingent world in terms of the relation between a given sensible manifold and its unity. Generally speaking, they agree this much: While the world is given as a sensible manifold, and, insofar as it is given, it is always contingent, its unity may carry, and may be *known* to carry, necessity, in which case the unified manifold attains objectivity. Here is where we find a fundamental difference. To put it briefly: Kant thinks of a necessary unity as a unity that receives its necessity “top down” from the “highest point” of reason, i.e., from the transcendental unity of apperception. Husserl, on the

contrary, thinks of unity “laterally”, as a unity of “coincidence (*Deckung*)”, which enables apriori insight not only into necessities that «reason itself produces according to its own plan» (B xiii), as Kant famously claimed, but also into necessities reason genuinely *discovers*.

The Kantian account is well-known, but for sake of contrast, I summarize it in the first section and show how much and, most importantly, why it relies on the idea that necessary unity in sensible manifolds, and thus any necessity observable in what is contingently given, is produced by an “effort” of the understanding. In the more extended second section, I first reconstruct Husserl’s counter-position, which makes use of the idea of a passive “synthesis of coincidence (*Deckungssynthese*)” in an attempt to account for unity *that inheres in the perceptually given*. Then, I discuss Husserl’s account of the necessary laws that regulate the perceptually given and that – contrary to Kant’s position – also originate in it, and not in reason. Finally, I show that Husserl’s idea of passive coincidence is operative not only on the level of the perceptually given, but also on the level of cognition, and even a priori cognition, namely in eidetic intuition. I argue that this constitutes a profound difference, not only with regards to the different methods of transcendental philosophy, but also with regards to their views on the question of necessity in a contingent world.

1. Kant on Necessity in the Given

Kant’s account of the relation between a sensible manifold and its unity reflects his separation between the faculties of understanding and sensibility. And yet, at first glance, the two faculties appear to be equal. While «pure intuition contains only the form under which something is intuited, [...] a pure concept contains solely the form of the thought of an object as such» (A51/B75). However, form does not *eo ipso* carry unity for Kant; it may “lie in the mind” independently of any given manifold, whereas unity is always unity of a manifold. As such, unity presupposes synthesis; it is unity of a synthesized manifold. Since synthesis, as «an act of [the subject’s] self-activity», is, in Kant’s view, an «act of understanding» (B130), unity, unlike form, demands the understanding. This is true even in the case of the «unity [...] that belongs to space and time» (B160 n.), that is, for the intuitive unity of a sensible «manifold, outside or within us»; for while that unity is «given a priori», it is given, as Kant writes somewhat cryptically, «along with (not in) these intuitions» (B 161). A «form of intuition gives us merely manifold» (B160 n.)

while the unity displayed in a formal intuition already involves the understanding in some capacity. The distinction between a form of intuition and a formal intuition thus gives us a good idea of what the term “unity” actually delivers: Unity, for Kant, is what constitutes objectivity. Unity in intuition, which is produced by a sensible synthesis, gives intuitions of objects; unity of concepts, which is produced by an intellectual synthesis, gives concepts of objects. In both cases, the unity itself depends on a «higher» unity (B131), namely on the «original synthetic unity of apperception», which is the unity of possible self-consciousness.

According to Kant, I become aware of my “identical self” not by looking into my soul, or by simply thinking “I”, but only «as regards the manifold of the presentations given to me in an intuition, because I call them one and all my presentations» (B 135). Whether I ever do (call them that) or not «depends on circumstances or empirical conditions» (B139); it «is entirely contingent» (B140). However, if I ever were *unable* to call my representations mine, then, Kant famously holds, they would «either [...] be impossible, or at least would be nothing for me» (B 132). Thus, the unity that *guarantees the possibility* of self-consciousness is itself a *necessity*: «The I think *must* be capable of accompanying all my presentations» (B 131; my italics), and thus the original synthetic unity of apperception is *necessarily* valid. It may be called «objective» because it «is the unity whereby everything manifold given in an intuition is united in a concept of the object» (B139). In fact, an object, for Kant, is nothing other than «that in whose concept the manifold of a given intuition is united» (B 137).

Kant here speaks of *conceptual* unity because even though he does not deny that there is unity in intuition (on the contrary, his entire transcendental deduction ultimately rests on it), he does not think that this unity originates in sensibility. The origin of unity is the transcendental unity of self-consciousness, but it is brought about by the understanding, «which itself is nothing more than the power to combine a priori and to bring the manifold of given intuitions under the unity of apperception» (B 135). In other words, the understanding prescribes that manifolds are synthesized in such a way that their “unity”, i.e., the rule or “function” of their unifying synthesis, can be thought coherently (“in one consciousness”) by means of a concept. This also means that these “unified” manifolds can be recognized as presentations *of objects*.

Whatever we are given through the senses is contingent, i.e., out of our control. Kant is clear about that. We cannot introduce unity at will (for example, by means of judgment) into an otherwise completely arbitrary manifold, which – due to the fundamental separation of the faculties – is in

itself foreign to thought. The only reason why we can a priori think conditions of possibility for objects of experience at all, is that our sensibility is not merely receptive. It also has forms, namely the forms of intuition, time and space. That means that there are temporal and spatial a priori manifolds, which are immune to the contingency of the given. Secondly, our sensibility also has imagination. We may a priori think of such formal temporal manifolds as unified, and, upon such instigation of the understanding, the productive imagination is able a priori to generate corresponding unified formal intuitions, i.e., schemata of time or space (B 176/A 137 f.; see B 160 n.). Since the empirical synthesis of apprehension, i.e., the synthesis of contingent sensible manifolds which generates perceptions, is subject to time and space as its forms, it is also subject to the same transcendental unity (B 160) that is displayed in formal intuitions of time and space. As a result, even perceptions, *which are and remain contingent with respect to what is given in them*, are subject to this necessary unity. Since the categories are but different ways of “expressing” this “unity of understanding” (B xvii), we may also say that perceptions are “subject to the categories”:

all synthesis, the synthesis through which even perception becomes possible, is subject to the categories; and since experience is cognition through connected perceptions, the categories are conditions of the possibility of experience and hence hold a priori also for all objects of experience. (B 161)

This, according to Kant, explains, on the one hand, why we can a priori know the universal form and unity of all possible objects of experience (i.e., that they are causally related, that they are structured in terms of substance and accidents, and so forth), and, on the other hand, why thereby «reason has insight only into that which it itself produces according to its own design» (B xiii). Only with regards to objects of *possible experience* can we state that they necessarily and universally accord with the categories *because* the categories are concrete expressions of the subjective condition of experience that is, due to transcendental constraints on the synthesis of apprehension, “objectively valid”: the objective unity of self-consciousness (B 139f.).

The fact that objects of possible experience are thus structured in accordance with the forms of thought (i.e., the categories) does not mean, for Kant, that we in any way interfere with what is given to us. Although «all we cognize a priori about things is what we ourselves put into them» (B xviii), we do not structure, form, construct, or even produce the given. The point is rather that objects of *possible experience*, that is, objects regarded with respect to how they can be

known to us, must display this structure, or unity. With regards to their existence we cannot know anything about them a priori. With regards to their nature as things-in-themselves, i.e., with regards to what they are like independently from us, we cannot know anything at all. However, with regards to their knowability, i.e., with regards to the formal conditions of *how they appear to us formally* (“formaliter spectata”, B 165), we can and, if we believe Kant, *do* know their structure a priori.

Kant’s powerful conclusion also betrays a powerful assumption (itself a result, paradoxically, of his attempt to avoid assumptions). Beyond the, as he likes to emphasize, exactly twelve categories and beyond the two forms of sensibility, which owe their necessary validity for the given to their being necessary conditions for the cognition of the given, the given qua given is radically contingent and has no necessary order whatsoever.¹ The given is given «without having to refer necessarily to functions of understanding» (B 122/ A 89) at all, which is why it is at least possible that «appearances might possibly be of such a character that the understanding would not find them to conform at all to the conditions of *its unity*. Everything might then {...} be confused» (B 123/ A 90; my italics).

2. Husserl On Necessity in the Given

Husserl famously praises the transcendental deduction and the concept of synthesis as two of «Kant’s greatest intuitions», which – unbeknownst to Kant, of course – already take place «on a phenomenological ground» (Hua 3, 118 f.). However, Husserl considers the unity of the sensible *not* an “effect of the understanding”, but an element of *the given itself*. It is important to note how radically Husserl departs from Kant already on this point. Kant assumes that what is *merely* given (when we abstract from any effort by the understanding) is the «effect of an object on our capacity for presentation, insofar as we are affected by the object», viz. sensation (B34/A20). However, what is intuitively given is not reducible to sensation, and even what is given in perception already depends on syntheses that are subject to the transcendental unity

1 Given Kant’s account we actually must distinguish between what is perceptually given to us, which is already subject to the categories and thus subject to necessary laws, and that which is “merely” given in abstraction from the “influence of the understanding”, namely the sheer matter of intuition which is radically contingent. However, since the perceptually given has, as it were, no laws of its own, we can also say more generally that the given is insofar as it is given contingent for Kant.

apperception. Hence Kant's notion of synthesis is based on the idea that «we cannot present anything as combined in the object without ourselves having combined it beforehand» (B 130). This is why, for Kant, an object is nothing other than «that in the concept of which the manifold of a given intuition is united» (B 137). This claim only makes sense within the framework of Kant's distinction between objects as appearances and things-in-themselves. The notions of synthesis and of its unity acquire a very different meaning in the phenomenology of Husserl, who rejects that very distinction as «mythology» (Hua 7, 235; Hua 36, 66).

In phenomenological analysis, Husserl finds no indication of a distinction between the world as it appears to us and a distinct realm of noumena. What he believes is evident in a *correlation* between consciousness and world. This means not only that consciousness is always “consciousness of...” but also that the world is always “world for consciousness”. Husserl thus does not differentiate being into “being for us” and “being in-itself”; rather, «to the essence of *all* being belongs a relation to consciousness» (Hua 36, 36 – my italics). In other words, an «object that *is*, but is not and in principle could not be an object of a consciousness, is pure non-sense» (Hua 11, 19f.). Husserl's discovery of this “correlational Apriori” has significant consequences for his notion of constitution, which provides the framework for his reappropriation of Kant's concept of synthesis. First, every constituting by consciousness is at the same time a self-manifestation of world as it *is*, not only as it appears to us. Second, this self-manifestation need not correspond to any principles governing the intellectual sphere of consciousness.

When there is no active intellectual engagement by consciousness (for example, in passive perception), the world that is given (for example, perceptually) has no conceptual or propositional order. It is not, as Kant thought, subject to the “laws of the understanding”, but the inverse is true: Any concept or proposition referring to the world is ultimately rooted in this basic experience of the given, namely as *its* conceptualization and *its* idealization. Therefore, while Husserl agrees that the question of object constitution is one of the most fundamental problems of transcendental philosophy, he disagrees with Kant's view that it is a matter of “constitutive principles of the understanding” and instead moves the *correlative process* of constitution center stage.²

2 Although it is common now to speak of “the problem of constitution in Kant”, the term “constitution” only became a general *terminus technicus* in the early 20th century. Kant actually does not use it explicitly. He uses “constitutive” with regards to principles of the understanding, but would not speak of synthesis as “constitution”.

That fundamental difference notwithstanding, Husserl certainly agrees with Kant's insight that "synthesis of a manifold" (whether this manifold is given empirically or a priori) is what first gives rise to a cognition (A 77/B 103) and, like Kant, he understands constitution as dependent on the fundamental question of unity in a synthesized manifold. In fact, at first glance, Kant's claim that synthesis is required for anything «to become an object for me» because «otherwise, and without that synthesis, the manifold would not unite in one consciousness» (B 138) may appear almost indistinguishable from Husserl's claim that objects can only ever «take shape as synthetic unities» (Hua 17, 147). And indeed, as is well known, Husserl himself draws attention to his proximity to Kant's problematic:

Kant searches in subjectivity [...] for the ultimate explication of the sense of objectivity that is cognized in cognition. To this extent we agree with Kant [...]. (Hua 7, 386 – my translation)

However, a closer look reveals a profound distance between Kant and Husserl. Objects, for Husserl, «take shape as synthetic unities *in the mode "they themselves"*» (Hua 17, 147 – my italics), not as appearances. Moreover, Husserl corrects "subjectivity" to «the correlation between subjectivity and objectivity» (Hua 7, 386 – my translation).³ This also means that despite his enthusiasm for Kant's notion of synthesis, the idea of a "productive imagination", which is central to Kant's transcendental deduction, never could sit right with Husserl who firmly rejects the idea that consciousness "produces" the given, or even the unity of the given.⁴

Husserl also rejects from the start any understanding of synthesis as a psychological process in which a "perceptual image" is constructed out of discrete, non-intentional sense impressions. Already in the *Philosophy of Arithmetics*, he works with the idea, which will become a leitmotif throughout his work, that awareness of objects involves the direct apprehension of complex wholes, or unified manifolds, even *without requiring higher level intellectual acts*, such as judgments, or *mediating representations*, such as images. Initially led by

3 The complete passage reads: «Kant sucht in der Subjectivitaet bzw. in der Korrelation zwischen Subjectivität und Objectivem die letzte Bestimmung des Sinnes der Objectivität, die durch Erkenntnis erkannt wird. Insofern sind wir mit Kant einig...»

4 However, while he rejects the term, he is inspired by Kant's «profound but obscure doctrine» (Hua 11, 275), from which he takes that cognition requires more than predicative synthesis and judgment. In fact, Husserl appears to have understood his account of passive constitution as the proper clarification of productive synthesis that Kant himself was unable give (cf. Hua 11, 276).

materialist interpretations, given, for example, by the neo-Kantian Friedrich Lange,⁵ Husserl therefore takes exception to Kant's claim that synthesis refers not only to a «sense of the unity of the parts and the whole» but also to a «sense of the mental activity ("action of the understanding") of combining» (Hua 12, 38). Husserl accuses both Lange and Kant of pursuing «predominantly metaphysical tendencies» which result in a constructivist account. Husserl summarizes the target of his objections thus:

Consciousness itself, and thereby subjectivity, is supposed first to originate out of unconscious impressions through a process of synthesis at the highest level. Thus is the unity of consciousness explained [by Lange and Kant]. (Hua 12, 40)

Husserl thus rejects Kant's account as «untenable» because it is «based on essential misunderstandings» regarding the nature of synthesis.⁶ In his view, Kant misconstrued synthesis as the "first act of the understanding" because he simply «failed to notice that many combinations of content are given to us where no trace of a synthesizing activity that *produces* connectedness is to be found» (Hua 12, 41 – my italics). This early insight of Husserl's is crucial and will remain important throughout his work, most explicitly in his notion of "passive synthesis". According to this insight, Kant, the father of "critical" philosophy, appears to have been misled by his own metaphysical assumptions, which prevented him from seeing what Husserl considers obvious: that «experience, and it alone is decisive here, shows nothing of such "creative" processes» (Hua 12, 42).⁷ Husserl therefore sides with Natorp (and, he believes, against Kant), in cautioning us not to misunderstand the frequent talk of "mental acts" and "acts of consciousness" as necessarily implying the doings of a spontaneous Ego. «In talking of "acts"», Husserl already warns in the *Logical Investigations*, «we must steer clear of the word's original meaning: all thought of activity must be rigidly excluded» (Hua 19, 393 [V § 13]).

5 In the *Philosophy of Arithmetic*, Husserl extensively cites Friedrich Lange's *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (Baedeker: Iserlohn, 1866) as well as his *Logische Studien* (Baedeker: Iserlohn, 1877).

6 The issue here is not what Kant's position actually was. In fact, it is quite clear that Husserl's reading is tendentious. However, Husserl's understanding is what matters here, not the question of whether that understanding was accurate.

7 Husserl is, however, not always being clear enough on this point. See, for example, his description of sense constitution in his lectures on *Phenomenological Psychology*, where he says: «ideal objects confront us as subjectively produced formations in the lived experience and doing of the forming» (Hua 9, 25). Ideal objects are the "products" of intellectual operations (more of this later), but they are not mere fabrications either.

What's more, there is, as far as Husserl can see, no phenomenologically legitimate reason to suppose that the origin of *unity* of sensible syntheses does not lie in themselves. As we have just seen, Husserl discards the idea, which is crucial for Kant, that synthesis is «an act of [the subject's] self-activity» and as such necessarily an «action of the understanding» (B130). Instead he observes syntheses as occurring in different modes (active as well as passive), on different levels (pre-predicative and predicative), and with regards to different kinds of objects (real and ideal, individual and general, etc.). I cannot here trace Husserl's observation regarding all of these different aspects of a full account of synthesis, but I will restrict myself to the distinctly un-Kantian idea that syntheses may have unity that is not the result of an "effort" of the subject, let alone an "effort of the understanding". According to Husserl, syntheses also acquire unity by coinciding (*Sich-decken*⁸). In such coinciding, objects, i.e., unities of syntheses, are experienced as given, rather than made; they are discovered, and not produced. As I discuss in what follows, Husserl thinks of coincidence (*Deckung*) as a unity (*Deckungseinheit*)⁹ that unfolds in continuous syntheses *according to essential laws that can be identified*. As a result, he thinks of "the given" in a very different way than Kant. Whereas Kant considers the given, *insofar as it is given*, as radically contingent, that is, as lacking any necessary order whatsoever; Husserl believes that the given itself is regulated in essential, and therewith, in necessary ways.

The notion of "synthesis of coinciding" (*Deckungssynthese*) is recognized as an important element of Husserlian phenomenology overall. Already in the *Logical Investigations* of 1901, for example, he talks about the "fulfillment" of signitive intentions by intuitive intentions *with which they "coincide"*. For example, in the 6th investigation, the "synthesis of coincidence" refers to the process by which a signification acquires its evident fulfillment. But Husserl uses the term "*Deckung*" also in late texts, such as the *Cartesian Meditations* (written in 1929) or the «Origin of Geometry», which Husserl wrote in 1936

8 The fact that this verb is reflexive in German emphasizes nicely that it refers to a kind of "self-unifying" process. Two things "*decken sich*"; they come together without being brought or put together by a third thing (such as a *tertium comparationis* or a "combining" subject).

9 One inspiration for this idea is obviously Carl Stumpf's concept of "fusion" (*Verschmelzung*), which also lacks active "combining". Stumpf uses the fusion of tones in a chord as an example. Although each tone can also be heard without the other, *if* «they are sensed at the same time, it is impossible to avoid sensing them as a whole, to avoid sensing them in the relation of fusion» (STUMPF 1890, 65). Husserl makes reference to processes of fusion through out his work.

and which speaks of coincidence as the self-evidence of identity.¹⁰ In fact, the idea of “coincidence” is operative in all of Husserl’s writings; its fundamental significance for his thinking overall cannot be emphasized enough. In what follows, I only draw out some ways in which it marks a profound difference between his phenomenology and Kant’s philosophy regarding the question of this essay, namely the question of necessity within the contingently given.

2.1. Coincidence in the Perceptually Given: Husserl’s Constitutive Analysis

Given that consciousness, as Kant had also observed, is always temporal and can thus only be *conscious of* anything in a continuous flux of time, one may wonder how any sense of unity in the manifold of the temporally given could ever arise. Even if we keep things simple and consider the example of listening to a melody, we might think that temporal succession is irreconcilable with the idea of a unified object.

[...] if in the course of perceptual lived-experiencing, the respective momentary lived-experiencing has gone over into a new one, thus, past by, then the new one brings to consciousness precisely a new tonal content: Every momentary phase of perceiving [brings to consciousness] its content and no other. By no means could the consciousness of a tonal process, of a melody arise. (Hua 11, 315)

And yet, the paradox that arises for theoretical reflection notwithstanding, we have irrefutable experiential evidence for the emergence of unity in the continuous unfolding of new phases of perception. The question is not *whether* we perceive unified objects – we evidently do – but *how* we do it.

But we have this consciousness, and during the perceiving, [we have it] in every moment; we are not only conscious of the momentary resounding tone or even of its momentary phase, but [we are conscious of] the protracted tone itself and the melody – to be sure, as a constant becoming, constant flowing and elapse. (Hua 11, 315)

The apparent paradox, it turns out, is the result of a false *conception* of experience. When we pay attention to our *experience* of objects, we find that the flux of consciousness is not given as a mere sequence of momentary “now-points”. *If it were*, it would never allow for the constitution of a continuous unity, neither of *one* enduring object, nor of *one* continuous stream of consciousness. Thankfully, this is a problem only for abstract thought. Indivisible “now-points” are «sheer *fictions* that lead to absurdities» (Hua 10,

¹⁰ Cf. Husserl 1970, 360.

169). Careful analyses of time-consciousness show that each Now has a “horizon” of retention (of what is present as just having-been) and a “horizon” of protention (of what is present as about-to-come). In this horizontal structure, consciousness actually has a hold on continuity within the flux. However, and this is how this becomes relevant to our discussion here, this “hold” is not the result of an explicit effort on the part of consciousness. Retention is not the same as the “act” of remembering; and protention is not the same as the act of expecting. Consciousness is passive in this unfolding of an «unbroken continuity» (ibid.).

Perceptual objects show themselves to consciousness in an equally “horizontal” structure, and they do so too without any active “combining” by consciousness, let alone any “effort of the understanding”. Here we get to the core of Husserl’s account of the “given”, namely his analyses of the emergence of unity within the given in *passive syntheses* of consciousness. Consciousness is “passive” here in a double sense: It does not actively perform any operations on a “merely” given (e.g., on sense data, impressions, or the like); and it experiences the “given” as asserting *itself*.¹¹ The “given”, to be more precise, gives itself as “pregiven”, i.e., as being prior to and independent from any attempts by consciousness to grasp it.

[O]bjects are pre-given [*vorgegeben*] to the experiencing subject passively in experience, and are only experiencable through pre-giveness in such a way that the subject merely exercises acts of receptivity, acts of grasping and then acts of explicating something that is already there, something that already appears ... this latter realm of objects must precede all activity in general ... (Hua 11, 291).

However, when we suspend our conceptions of objectivity, we find that the “pregiven” always appears in «perspectival adumbration», which «manifests the ... object from one side» only. «Every aspect, every continuity of single adumbrations, regardless how far this continuity may extend, offers us only sides.» (Hua 11, 3) Abstract thought finds in this succession of “profiles” the same paradox it found in the stream of consciousness. And yet, here as there, experiential evidence shows the emergence of unity: an «objective sense exhibits itself as unity [in] the unending manifolds of possible appearances» (ibid.), in relation to which we experience each profile as belonging to an unfolding manifold of profiles *of one and the same thing*.

No explanation or “deduction” is given, and, according to the phenomenolo-

11 The difference is subtle but important; for the “passivity” of consciousness is not a simple inactivity, but also – as Kant had acknowledged already – a receptivity.

gical method, none is needed – neither for the “transcendence” of the object (as distinct from its the varying presentations we can have of it), nor for its unity (as *one* object appearing in a manifold of adumbrations). While Husserl thereby certainly disappoints Kantian expectations, he delivers what he believes is the only legitimate “proof”: methodologically “purified”¹² experiential evidence, which verifies what Husserl had already observed in the *Philosophy of Arithmetics*: «experience [...] shows nothing of such “creative” processes» (Hua 12, 42) as the ones Kant had “deduced”. While synthesis generates a «sense of the unity», it does not require a «sense of the mental activity (“action of the understanding”) of combining» (Hua 12, 38).¹³ Rather, what we learn in reflection on perception is that the «world constitutes *itself* as a sensuous unity» (Hua 19, 316, [VI, § 65] – my italics). This “idea”, then, is not a dogmatic assumption, or simply Husserl’s best guess. It is an insight gained from experiential evidence: the world is *given and experienced as a pre-given unity*. This, as Husserl states emphatically, «we do not merely think, but we see it to be true» (Hua 19, 317 [VI, § 65]) – even though not all our experiences fit together harmoniously and even though not everything in the world makes sense to us. Of course,

there are breaks here and there, discordances; many a partial belief is crossed out and becomes a disbelief, many a doubt arises and remains unsolved for a time, and so forth. But ultimately, [...] if the world gets an altered sense through many particular changes, there is a *unity* of synthesis in spite of such alterations running through the successive sequence of universal intendings of the world – it is *one* in *its* particular details [...]; it is *in itself* the *same* world. (Hua 11, 101; cf. § 107 – my italics)

Free from the metaphysical assumptions with which Husserl sees Kant entering his transcendental deduction – first among them the separation of sensibility and understanding as fundamentally different sources of cognition, of which only the understanding can be the source of unity – Husserl’s task is

12 There is no room here to get into the details of Husserl’s method. I only want to remind the reader that a number of methodic steps are required in order to turn experience into phenomenological evidence, most importantly the epoché as well as the transcendental and eidetic reductions.

13 Thus, Husserl’s notion of “passive synthesis” does not actually mark a discontinuity between his “early” and his “late” thought. It is better understood as the later, methodologically substantiated, explication of his early insight «that many combinations of content are given to us where no trace of a synthesizing activity that produces connectedness is to be found» (Hua 12, 41).

one of tracking and describing the unity of the world (and the unity of the consciousness whose world it is)¹⁴ *to the extent that we have evidence of that unity*. Rather than coming up with a transcendental deduction of the supposed “extra-“ or “super-worldly” origin of unity in the possibility of human rational self-consciousness, Husserl thus sets out to pay attention to the different levels in which it constitutes *itself*:

One requires no metaphysical or other theories to explain the agreement of the course of nature and the “native” regularities of the understanding. Instead of an explanation, one needs only a phenomenological clarification of meaning, thinking and knowing, and of the ideas and laws which spring from these. The world constitutes itself as a sensuous unity: its very meaning is to be the unity of actual and possible straightforward percepts. (Hua 19, 316 [VI, § 65] – my italics)

The unity of a perceptual object in the world *manifests itself* in a continuous synthesis of coincidence, which is a *passive* synthesis. That is to say, it occurs without necessary interference by the ego who may or may not engage actively with it, for example, by judging the perceptually given. Perception does not depend on an activity of the ego. The inverse is true. The passive synthesis of coincidences in the perceptually given, as Husserl explains in the *Dingvorlesung*, «must lie at the foundation in order for the [active] logical synthesis, that of *identification*, to produce the evident givenness of the *identity* of the objects appearing in the various perceptions» (Hua 7, 155 – my italics). And yet, coincidence is obviously not something that occurs in separation from consciousness. It is the synthesis in which the unity of the world constitutes itself as a world *for consciousness*; or, put differently, it is the initial evidence we have of unity in the perceptually given, which is given to us before we seek it.

In Husserl’s eyes, then, the foregoing of a “rigorous” phenomenological analysis for the sake of an intellectual “deduction” is Kant’s greatest failure. Looking for the “highest point” on which all unity hangs and thus philosophizing, as it were, “from above”, Kant misses the evidence that the phenomenological method uncovers in experience itself.

To treat the intuitive self-grasping (*Selbsterfassen*), self-possessing (*Selbsthabe*), as a puzzle, that is, to fail to comprehend itself, means to philosophize about evidence top-down (*von oben her*) instead to look at evidence itself, to bring itself to evidence. (Hua 30, 326f. – my italics and translation)

14 Ultimately, Husserl’s investigations of essences circulate around the attempt to establish the eidos “world” and the eidos “Ego” (see Hua 41).

Husserl thus replaces the Kantian idea of legitimation by means of transcendental arguments with his idea of validation through “intuitive self-grasping”, or phenomenological evidence. The extent of that evidence in Husserl’s early work only permits the claim *that* the given carries unity and that this unity is not produced, but discovered by consciousness. For example, in the 6th *Logical Investigation* Husserl observes:

[W]e may handle the thing from all sides in a *continuous perceptual series*, feeling it over as it were with our senses. But each single perception in this series is already a percept of the thing. Whether I look at this book from above or below, from inside or outside, I always see *this book*. It is always one and the same thing, and that not merely in some purely physical sense, but in the view of our percepts themselves. If individual properties dominate variably at each step, the thing itself as a perceived unity, is not in essence set up by some overreaching act founded upon these separate percepts. (Hua 19, 284 [VI, § 47])¹⁵

In *Ideas I*, this insight becomes integral to Husserl’s account of the noema’s «relation to something objective» (Hua 3, 268), which involves two distinguishable moments. On the one hand, there is «this pure point of unity, this noematic “object simpliciter”»¹⁶; on the other hand, there is «the “object in the How of its determinations”» (Hua 3, 268). The noema in its full sense comprises both of these moments. Thus, the object is not “added in *thought*” to the sensible manifold, as Kant had maintained. Rather it is grasped *in intuition*. In thought, we abstract and separate the unity of the object from the complex whole of the noema and thus wrongly construe an un-unified sensible manifold, which is in need of a unifying “act of the understanding”. According to Husserl, this ignores the evident *intrinsic* reference of the noema to an object whose objectivity and transcendence is precisely based on the fact that it appears as *one* through the different “Hows of its determinations”. In this transcendental account, Husserl maintains that the object is intuitively given as a *regulative unity* in a nexus of noemata that displays a «form of unification in agreement (*Einigungsform der Verträglichkeit*)» (Hua 3, 336).¹⁷ In this unity, every further noema is experienced as an “enrichment” of «the same physical thing-

15 It is easy to see that the problem of genesis was already “on the horizon” in Husserl’s early work (cf. STEINBOCK 2001, xxxi), as Husserl himself acknowledges (see fn. 19).

16 In a footnote, Husserl adds in obvious reference to Kant’s “transcendental object = X” (A 109): «“object simpliciter” = X».

17 In the *Cartesian Meditations*, Husserl speaks of «rules of compossibility (*Kompossibilität*)» that regulate whether adumbrations can – simultaneously or successively – stand together (cf. Hua 1, 109).

X» which remains open to further amplifications (or corrections) of its sense in further perceptions. Husserl concludes about the perceptually given: «the process is thus an endless one; accordingly, no intuitive seizing upon the physical thing-essence can be so complete that a further perception cannot noematically contribute anything new to it» (Hua 3, 311f.).

However, a transcendent object always appears in “adumbrations (*Abschattungen*)” or profiles, and never in its entirety, its adumbrations or profiles are experienced as precisely *its* adumbrations. The object is thus constituted

in certain concatenations of consciousness (*Bewußtseinszusammenhängen*) which themselves bear an intuitible (*einsehbar*) unity in so far as *they, by virtue of their essence, carry with themselves* the consciousness of an identical X. (Hua 3, 281 – trans. modified; my italics)

To capture the open-ended sense of the unity of an object across the multiplicity of its “adumbrations” or “profiles”, Husserl refers to the “one and the same thing” as an «idea in the Kantian sense» (Hua 3, 297 f.). Although it can never be displayed *fully* in experience, it is evident in the regulative unity of coincidence which integrates new perceptions as further determinations of the same object. Thus, the object’s «*perfect givenness is nevertheless predesignated (vorgezeichnet) as “Idea”*» (Hua 3, 298):

We first of all seize upon the unfulfilled idea of the physical thing and this individual physical thing as something which is given “so far,” precisely as far as the harmonious intuition “reaches,” but thereby remains determinable “*in infinitum*”. The “etc.” is an evident and absolutely indispensable moment *in* the thing-noema. (Hua 3, 312)

In other words, the object’s objectivity is never fully given but is still, as an idea, an essential moment of the noema. It refers to the sense we have of the unity of «the “object (*Gegenstand*)”, the “Object (*Objekt*)”, the “Identical”» (Hua 3, 271; cf. § 132), which is always co-meant in the noema. In other words, the noema is *unified* “sense” insofar it presents certain determinations as determinations of an object that could be determined differently and that is thus irreducible to any particular way in which it is presented. In other words, a perceptual object is immediately experienced as something that could also be experienced differently (e.g., from different angles, from a greater distance, in a different light etc.); and it is experienced as *one* object by virtue of being noted as a *unity of coinciding* in different perceptions of it.

Husserl’s later genetic phenomenology maybe understood as an attempt to

bring this task to completion in what we may consider his alternative to Kant's transcendental deduction. Given Kant's belief that sensibility "by itself" delivers nothing but sense impressions, he must search for the origin of unity elsewhere. He thus deduces the necessity of an act that «gathers the elements for cognition and unites them to [form] a certain content» (A 78/ B 103) and is itself subject to the transcendental unity of apperception. By contrast, Husserl is forced, by the demands of his own method, to show the "origin" of unity – understood as the process of its *genesis* – in experience itself. A clarification of the synthesis of coincidence in the perceptually given thus becomes the task of genetic phenomenology.

2.2 The Laws of Coincidence in the Perceptually Given: Husserl's Genetic Analysis

It makes sense that Husserl begins his lectures on *Analyses Concerning Passive Synthesis* with an observation that he considers firmly established in earlier analyses:

External perception is a constant pretension to accomplish something that, by its very nature, it is not in a position to accomplish. (Hua 11, 3)

Its pretense is based on its involving not only elements that are "genuinely" perceived but also ones that are only «"co-meant" as co-present» (Hua 11, 4). It always includes profiles of the perceived object that are not actually seen, heard, touched, etc., but that are still present as just having-been perceived, or as just about-to-be perceived. Due to the continuous unfolding of perception in this «system of referential implications» (Hua 11, 5), what is perceived is not merely a profile of a thing but the thing itself, even though it is in principle impossible «that a perceptual object could be given in the entirety of its sensibly intuitive features, literally, from all sides at once in a self-contained perception» (Hua 11, 3). In this sense, then, it lies in the essence of perception to outstrip itself; besides the manifold of perceptual profiles, it always also gives unity of that manifold.

This unity, however, is not at any time given completely, that is, it is never fully determined. Perceptual unity remains open in the continual course of further perceptions; it is a "horizontal" unity that at any moment includes echoes and anticipations of other possible profiles of the same object that *could* be brought to genuine appearance but currently are not. The "object" of perception is that which "*coincides*" as "the same" in that manifold of profiles. It thus lies in the essence of perceptual objects that they are

intertwined and permeated with an intentional empty horizon, that is, [that they are] surrounded by a halo of emptiness...that is not a

nothingness, but an emptiness *to be fill-out*; [...] a *determinable* indeterminacy. (Hua 11, 6 – my italics)

This might at first glance not look like much more than a (noematic) restatement of Husserl's analyses of internal time-consciousness. To the contrary, it far exceeds a purely formal analysis (in the Kantian vein) of the necessary conditions of unity. Indeed, the structure of time-consciousness is a necessary condition for the possibility of "coincidence" of the "same" in the continual course of perception. Only because consciousness and, correlatively, everything that can be something *for* consciousness is constituted in *overlapping* temporal horizons, can coincidences emerge at all (cf. Hua 11, 72f.). Even so, however, this temporal structure is purely formal. It is the structure «that necessarily connects all particular objects of which we become conscious originally in passivity as being», but it does so «*no matter what their content may be* and however else they may be constituted as unitary objects *with respect to content*» (Hua 11, 127 – my italics). A full clarification of coincidence, however, demands more. Husserl must show how it is not only formally but *concretely* possible for different profiles of objects and different contents of consciousness to coincide. In other words, he must explicate the eidetic laws of coincidence of different *contents* as adumbrations of a unitary objective *sense*.

Mere form is admittedly an abstraction, and thus from the very beginning the analysis of the intentionality of time-consciousness and its accomplishment is an analysis that works on [the level of] abstractions. It grasps, it is only interested in the necessary temporal form of all ... objects, or rather, correlatively it is only interested in the form of manifolds that constitute the temporal object... But *what gives unity to the particular object with respect to content, what makes up the differences between each of them with respect to content... – the analysis of time alone cannot tell us, for it abstracts precisely from content. Thus, it does not give us any idea of the necessary synthetic structures of the streaming present and of the unitary stream of the presents...* (Hua 11, 128 – my italics)

Husserl's analysis of passive syntheses thus complements his account of the form of time-consciousness with concrete analyses of coincidence. They reveal that the process of perception not only follows the formal structure "retention-impression-protention" but also involves, with respect to its *content*, another fundamental relation, namely the relation between "emptiness" and "fullness". The profiles of the object that have just been, or are yet to come, are, Husserl puts it, "emptily" co-presented. They are undetermined (not "genuinely" perceived) but not completely unknown either. When I see an object's front, I

also see it as an object that has a backside, although I do not know what it looks like precisely before I look at it. Co-presented profiles are thus in a sense “prefigured”. However, the significance of the relation between emptiness and fullness is missed when it is understood as a mere comparative statement that, as it were, compares two states “from the outside”. Husserl’s important insight is not merely that what is genuinely perceived is “fuller” in determinate content than what is only co-meant. It is rather that what is genuinely perceived in “fullness” always already “points ahead” to other, still “empty”, profiles (in fact, that’s sense of saying that they are “co-meant”), and that the thus “empty” horizon of perception is experienced as “to be fulfilled”. Regarded “from inside” that relation, i.e., in terms of *how it is experienced*, it becomes evident as a teleological “dynamic transition” (Hua 11, 12) from empty intentions *towards* their fulfillment. This “dynamic transition” is itself based on a synthesis of coinciding, namely the coinciding of what is intended, first emptily and then fulfilled. Without that coincidence, the fulfillment would not be registered as such; it would not be taken as the fulfillment of what had been emptily intended. The teleological thrust of perception means that «perception *drives at* fashioning a unity» (Hua 11, 9 – my italics) and that it does so without *being driven* by a conscious Ego.

Husserl has thus identified another, non-formal transcendental condition of sensible unity: «Considered concretely, as in process, the perceptual lived-experience is continuously being fulfilled, and precisely for that reason, it is a unity of continual concordance» (Hua 11, 66 – my italics). The «directedness», or «striving» (Hua 11, 83 *and passim*) of perception, in turn, is in part due to fact that consciousness experiences the process of perception as an ongoing process of knowledge; «the process of fulfillment ... is also a process of knowing something more closely» (Hua 11, 8),¹⁸ of gaining *evidence* for it. It has the form of *motivation*. What is genuinely perceived *motivates* other possible profiles; what is emptily given *motivates* its fulfillment in further acts of consciousness. However, while motivation can be identified as a *concrete* (as opposed to formal) and *dynamic* (as opposed to static) possibility condition, it does not yet give a full clarification of the emergence of coincidence, which Husserl attempts in his analyses of association.

18 In fact, to be more precise, the striving that is inherent in perception is two-fold. It is, on the one hand, a strictly speaking epistemic striving (*Erkenntnisstreben*) and, on the other hand, a striving after realization (*Verwirklichungsstreben*). That is, it is pulled towards a «verified intending (*bewährte Meinung*)» and towards a «grasping the object itself » (Hua 11, 88). Husserl thus finds in perception evidence *in nuce* for his notion of a “teleology of reason”, which receives its fullest explication in the *Crisis*.

Association is commonly understood as the process by which «something reminds one of something else» (HUSSERL 1973, 75 [§16]). However, Husserl complements this empirical sense of association with a transcendental one. In this transcendental sense, “original”, or “primary association” (Hua 11, 151, 273) is understood not as the process in which different contents are associated with one another but as the «immanent genesis» (HUSSERL 1973, 74 [§16]) of content itself. It refers to the different ways in which moments of consciousness “point to” one another and blend into one another *as one* – «even though there is still not an actual relation of indication by signs and designation» (Hua 11, 121). The various basic syntheses of association (e.g., similarity/contrast, fusion/prominence, etc.) thus are the concrete «preconditions of content» (Hua 11, 180). However, contrary to Kant’s belief that these syntheses only have unity in virtue of the synthetic unity of apperception, Husserl discovers that they, and therewith the given that manifests in them, have their own regularities. In reflection, we are able to trace «a lawful regularity of immanent genesis that constantly belongs to consciousness in general» (Hua 11, 117; cf. HUSSERL 1973, §16). This makes association, in which different moments of consciousness come together as belonging together, «a fundamental concept belonging to transcendental phenomenology» (Hua 1, 114)¹⁹. It is neither the ultimate reason nor the constitutive principle, and also not a formal possibility condition, but the *concrete process* by which *the given articulates itself* into sensible unities of coinciding. To say that these are “sensible” unities is to say that they are *experienced* as unified prior to and independently from any intellectual understanding of them.

We have to keep in mind the same distinction here that was also needed to understand properly the relation between emptiness and fulfillment as an *intentional* relation. Equally, the significance of association, e.g., in terms of similarity, is missed when it is understood, as it were, “from the outside” as an external relation between two states that are viewed as similar. In that case, we run into the problem Husserl struggled with in his discussion of association in earlier texts. For example, in a lecture course from 1904/5 Husserl indeed describes the principles of association as combining presentations that «lack intrinsic affinity» and that are related to the objective sense of perception only

19 Husserl had recognized the importance of association as early as in the *Logical Investigations*. There he speaks of the «felt mutual belongingness» of experiences (Hua 19, I §4; II §34) but is not yet able to give a deep clarification of the phenomenon. In *Experience and Judgment*, Husserl himself refers to the discussion of indication (*Anzeige*) in the *Logical Investigations* as the «nucleus of genetic phenomenology» (HUSSERL 1973, 75 [§16].)

«*extrinsically* and *indirectly*» (Hua 38, 35). As Stephen Crowell has recently pointed out, this early account of association, modeled on signitive relations (which are extrinsic) actually leaves us in the dark as to what prevents these associations from being arbitrary.²⁰ In my view, Husserl's important insight (and the advancement of his later theory over earlier attempts to capture the phenomenon of association) is that, as it were, "from inside" of the associative synthesis, i.e., in terms of how it is *experienced*, different moments of the emerging unified content are given as *intrinsically* belonging together. Association is, according to Husserl's mature account, a «*purely immanent connection*» (HUSSERL 1973, 75 [§16]).²¹

Primary association displays the same correlation as all intentionality: the given articulates itself as given *for consciousness*. At its most concrete, this correlation manifests in affection, which is the "Ur-Stiftung" and driving force of primary association. Husserl makes it very clear that the motivational structure by which consciousness "strives for" unity is, at the same time, "pulled" by the "object" (which at the most basic level may be not more than a "prominence" in the perceptual field). In order to illustrate the force of the object's pull and in order to impress on us its essential role in the process of perception, Husserl even lends the "object"²² its own voice:

There is still more to see here, turn me so you can see all my sides, let your gaze run through me, draw closer to me, open me up, divide me up; keep on looking [at] me over again and again, turning me to see all sides. You will get to know me like this, all that I am, all my surface qualities, all my inner sensible qualities, etc. (Hua 11, 5)
[...] Draw closer, closer still; now fix your eyes on me, changing your place, changing the position of your eyes, etc. You will get to see even more of me [...] (Hua 11, 7)

I said earlier that consciousness is "passive" in a double sense. Here the second sense, in which it experiences the "given" as asserting itself, comes to the fore. This does not mean that the object "causes" any events in consciousness but rather that it "motivates" certain syntheses. Besides the associative syntheses

20 Cf. CROWELL 2013, 133-135.

21 Crowell doubts that Husserl's later account solves the problems of the early one thereby challenging the significance of the difference between extrinsic significatory association and intrinsic primary association (CROWELL 2013, 139-140).

22 I put "object" into quotes because we are at this level not yet talking about full-fledged objects yet. In fact, because we are talking about the most basic beginnings of constitution, it would be more accurate to speak simply of the "non-ego", as Husserl himself does in a manuscript of 1931 (Ms. C 10 15b; also quoted by ZAHAVI 2003, 73).

(which underlie *all* acts of consciousness), these also include, in the case of perception in particular, kinaesthetic ones, which are always correlated with perceptual ones. In perception, then, “unity” of coincidence arises in a «constitutive duet» (Hua 11, 52) involving, on the one hand, the emerging unity of the “objectlike” sense, and, on the other hand, the autopoietic unity of the “lived body”. In this “duet”, *pace* Kant, the “object” sets the tone: an affection always «precedes the receptive action», i.e., the ego’s «turning toward» the object (Hua 11, 84). In fact, the “ego” is only “awakened” in response to an object» (Hua 11, 145).²³ Or, to be more precise, the associative “Ur-stiftung” is relational. In affection, as its most concrete manifestation, the “correlational Apriori” plays out as the dynamic back-and-forth of the object’s «affective force (*affektive Kraft*)» and the ego’s «responsivity (*antwortende Tätigkeit*)» (Hua 11, 50). This means that consciousness is passive in yet a third sense, namely in the sense that the object in part *directs the course* of perception. As Donn Welton puts it, in perception my experience

is simultaneously one of mastering and being mastered, of actions and resistance, of invading and being invaded. In the case of perception I not only act but I am acted upon, I not only effect but I am caught up in a larger realm of affectivity.²⁴

This also means that “the given” is, in Husserl’s analysis, more than the “matter” of cognition. Not only does the given display “unity of coincidence” prior to the Ego’s «act of putting various presentations with one another and of comprising their manifoldness in one cognition» (A77/ B103). It is itself a “player” in perception, not a mere “cause”, but a “motive”, as Merleau-Ponty puts it later.²⁵

At its most rudimentary level as “non-Ego”, it is constituted as simple «prominence (*Abhebung*)» that «takes place through fusion under contrast with respect to content» (Hua 11, 149). However, such prominences are not merely cognitive unities (e.g., of sensations), but also affective ones; «as unities for themselves they are *eo ipso* also for the ego, affecting it» (Hua 11, 162 f.). What is prominent has salience for consciousness. It holds «allure for consciousness

23 Of course the “ego” meant in this context is not the active Ego (for whom the expression is usually reserved). Husserl uses the term “primal ego” in the same text in which he speaks of the “non-ego” (see fn. 22). However, it is appropriate to speak of an “ego” in this “primal” sense insofar as the affected consciousness is not indifferent but “awakened” and “responsive” – even though it is not active yet.

24 WELTON 2000, 243

25 MERLEAU-PONTY 2002, 36.

(*bewußtseinsmäßiger Reiz*)»; it exercises a «pull (*Zug*)» on the ego (Hua 11, 148). This may set into motion an entire cognitive process, in which «the ego turns toward it attentively, and progresses from here, striving toward self-giving intuition, disclosing more and more of the self of the object, thus, striving toward an acquisition of knowledge, toward a more precise view of the object» (Hua 11, 148 f.). However, this is only the «most privileged case» (Hua 11, 151). It may also simply not be strong enough to actually attract attention (cf. Hua 11, 153, 163); or the ego may be paying attention to something else. The question of *when* a particular affective unity, i.e., a particular object formation, rises above the threshold of the ego's attention and *which* one will do so, is unpredictable – we are talking about processes of “motivation” and “awakening”, and not of cause and effect. Husserl mentions noematic factors, such as the «size of contrast», but also noetic ones, such as the Ego's instincts, drives and desires that will influence the strength of any given salience (cf. Hua 11, 150).²⁶ However, *that* such affective «unities must be constituted in order for a world of objects to be constituted in subjectivity at all», Husserl believes is certain (Hua 11, 162).

The fact that Husserl does not give an explanation from “first sensations”, prior to association, should not be surprising. Husserl remains faithful to his early “Gestaltist” intuitions.²⁷ The “associated” whole is prior to its parts; the notion of “bare” sensations is the result of analytic thinking (as Merleau-Ponty so forcefully reminds us in the introduction to his *Phenomenology of Perception*). What's more, in the living present of consciousness, the perceptual field always includes a multiplicity of such prominences; there is, as Husserl puts it, a whole «relief of salience» (Hua 11, 167). Further, that relief is always already multi-layered because it never happens, as it were, “for the first time” and never “once and for all”:

every accomplishment of sense or of the object becomes sedimented in the realm of the ... dormant horizontal sphere, precisely in the manner of a fixed order of sedimentation: While at the head, the living process receives new, original life, at the feet, everything that is, as it were, in the final acquisition of the retentional synthesis, becomes steadily sedimented. (Hua 11, 178)

²⁶ Husserl remarks on the fact that at this point the analysis slides into «a phenomenology of the so-called unconscious» (Hua 11, 154), which is obviously problematic.

²⁷ Already in *Philosophy of Arithmetic*, Husserl speaks of a “unitary intuition” of an individual object, which is a «whole, with regard to the fact that subsequent analysis discovers in it a multiplicity of parts» (Hua 12, 195).

The way in which these different layers come to bear on each other in perception is explicated by Husserl in his account of “types”, which is meant to capture the sense in which the dynamic of fulfilment always already has a history. Not only has “originary association”, as it were, always already happened, but it is also always already fulfilling (or disappointing) tacit expectations generated by, not necessarily immediately, preceding experiences.

In accordance with what is given to consciousness retentionally, there is “to be expected” something new on its way having a uniform style....it is characterized as in accordance with what has been [...]. (Hua 11, 186)

Perception therefore is neither a mental state, nor a mere process, but a continuous *practice*. The appropriate response to an affection is not a change from one mental state to another, or the inevitable unfolding of a triggered event, but precisely a “response” (for example, a shift of attention) within an ongoing practice of perception. As a practice, perception has a habitual history with an inherent normative dimension. It has a history that prefigures its presence and future of fulfilment. This history is a history of “typification”. In fact, in *Experience of Judgment* Husserl speaks of the entire perceptual field (regarded not only synchronically, but also diachronically) as a «totality of typification (*Totalitätstypik*) (HUSSERL 1973, 36 [§8]). The normativity of typification – Husserl also speaks of its «concrete Apriori» (Hua 1, 114) – is indeterminate but not arbitrary; «in the flux of intentional synthesis (which creates unity in all consciousness and which, noetically and noematically, constitutes unity of objective sense), *an essentially necessary conformity to type prevails*» (Hua 1, 86 f.).

Our expectations may be disappointed; they may let us perceive what is not there, or not perceive what is there. However, Husserl is interested *not* in the question whether a single perception is veridical or not, or how it can be. He is interested, rather, in the rational progression of perception as a continuous practice, which is also a continuous practice of confirmation (*Bewahrheitung*).²⁸ It is true, then, as Crowell has pointed out, that even if

it is not conceived psychologically or causally, association is not the sort of thing that can be said to succeed or fail: contents just are or are not associated as similar, continuous, or whatever, and by itself this cannot

28 «In a certain respect, the untrue, the non-being is already eliminated in passivity. A thoroughgoing consciousness of one and the same world comes into being through revisions and corrections» (Hua 11, 98).

lead to “anticipations” that may or may not be fulfilled.²⁹

However, it is not clear that this reduces the relevant normativity of the continuous practice of perception «to covariance relations between systems of appearances in consciousness», namely between kinaesthetic and presentative sensations.³⁰ For that correlation always already implies a reference point that surpasses both systems of appearances: the thing itself, which is the *telos* and as such a *norm* of perceptual practice. It is an ideal norm because it lies in the essence of the perceptual object to transcend any perceptions we may have of it, but it is a norm nonetheless. Practices of perception do not themselves generate the norm but they constitute different, more or less appropriate, modes of attempting to reach it and to bring it – i.e. the object, the norm – to appearance. «A being that can be legitimated, a true being in itself, lies at the basis of all of this; all error, all illusion has its norm in a hidden truth, but a truth that is to be attained» (Hua 11, 214). In passivity, this truth comes to appearance through syntheses of coinciding in which already established coincidences have normative pull; they function as “attractors”, at least to the extent that they motivate senses of fulfilling (i.e., as confirming the ongoing perception) or disappointing (i.e., as challenging the ongoing perception).

For Husserl the perceptually given is thus, even insofar as it is given, far from being merely contingent. In fact, it has its own laws. «It designates a *realm of the “innate” Apriori*» that does not have its origin in an ego’s understanding but, conversely, «without which an ego as such is unthinkable» (Hua 1, 114). Husserl believes that the necessities we actively grasp in judgments have their ultimate origin in these necessary structures of perception. What’s more, the necessities of perception are apparent to us; we are aware of them passively in the ways in which we anticipate the perceptual world to be a certain way and in which we expect ourselves to be able to access it in prefigured modes of perceptual practice. To speak like some contemporary Heideggerians, we know these necessities practically in the mode of, more or less successful, “absorbed coping”. Husserl’s notion of syntheses of coincidence refers to the processes and practices that disclose the unities of the perceptually given in necessary ways, i.e., in ways that are essential to the perceptually given.

However, the perceptually given also always already points beyond itself at a different kind of necessity, namely the eidetic necessity of its respective essence. While for Husserl «individual existence of every sort is [...] “contingent”», for him, contingency is only “the other face” of necessity. Any

29 CROWELL 2013, 140.

30 CROWELL 2013, 143.

empirical thing is contingent precisely because, while it is thus, it could be otherwise, which means “otherwise” «in respect of its *essence*» (Hua 3, 9). His statement, in *Ideas I*, that everything contingent is also «governed throughout by a fixed set of ideal laws (*durchherrscht von fester Wesensgesetzlichkeit*)» (Hua 3, 298) can thus be understood in at least two different senses. There are the “typical” necessities inherent in perception itself, but there are also the “essential” necessities which perception “emptily” indicates. Those too can become apparent to consciousness, namely in “eidetic intuition”, which is an accomplishment of the active Ego but which nonetheless finds fulfilment in given coincidences – coincidences not of perception, but of imagination.

2.3. Coincidence of Essences: Passivity in Husserl’s Notion of Eidetic Intuition

Husserl believes to have discovered generalities on all levels of objectivity. In fact, even on the most basic level of ordinary association, understood as a synthesis of the similar with the similar, the given is imbued with an air of generality insofar as this association already implies a disregarding of difference between the moments thus associated as well as a sense of affinity amongst them. The unity of what is perceptually given «is not a mere assemblage of distinct givens, but already in the passivity of its preconstitution it essentially includes a bond of internal affinity» (HUSSERL 1973, 322 [§81a]). Different moments of this affinity may be considered in their likeness, but their unity of coincidence also gives a sense of their participation in a generality which is common to both (cf. HUSSERL 1973, 327 [§81c]) – a sense of “what” they are. This generality itself can become evident as an object of intuition in a process Husserl calls “eidetic intuition (*Wesensanschauung*)”.

Any such What can [...] be “put into an idea.” Experiencing, or *intuition of something individual* can become transmuted into *eidetic seeing (ideation)* [...] What is seen when that occurs is the corresponding essence, or Eidos [...] (Hua 3, 10).

Eidetic intuition thus makes explicit what is already implicit in the experience of an individual “something” as manifesting a “whatness” in addition to its “thisness”; we see it *as* being of a certain kind. What distinguishes Husserl’s account – above all from Kant’s – is that Husserl does not conceive of the “whatness” of individuals as conceptual (although he does not deny that it can be conceptualized). As Sokolowski puts it so well:

A concept works among meanings and judgments and inhabits [...] the apophantic domain, while an essence works [...] among what is

intended through meanings. It inhabits the ontological domain.³¹

According to Husserl, *any* object, by virtue of being contingent, has «its essence (*sein Wesen*)» (Hua 3, 20), i.e., «its stock of *essential* predicables which must belong to it [...] if other, secondary, relative determinations can belong to it» (Hua 3, 9f.; my italics).

The fact that the *eidōs* inhabits the ontological domain also means that it can be considered an object in its own right. We can not only think it, but also make it evident, i.e., “see” it. The essence that is implicit in the “whatness” of the individual can

be transformed, by methodical thinking, into a pure *eidōs* [...] when we no more consider the essence as exemplified in this thing before us, but take it as an object *sui generis* that is independent of the actual and possible instantiations.³²

This transformation requires, as Mohanty says, “methodical thinking”. Essences are grasped in *active* syntheses of an Ego who is after identifying and describing those essences. Essences are therefore, in a specific Husserlian sense of the expression, «*products of reason*» (Hua 1, 112).

However, we do not find them as real objects in the world; they are ideal objects which we recognize «by means of subjective processes that are specifically acts of the Ego» (Hua 1, 111). However, this does not mean that we make them up or that we construct them out of thin air. We do not project them onto the world of experience. It is perhaps less misleading to call them “results” of active cognitive operations that are directed towards their identification. Like the “results” of a scientific experiment, they are, if the experimental method is adhered to correctly, not taken as “created” by those operations but as “discovered” in them (cf. Hua 1, 108). This sense of discovery, that is, the insight that an essence (e.g., “perceptual object as such”) actually regulates the domain attributed to it and in the ways identified in eidetic intuition (e.g., as transcending any of its possible perceptions) is based on an identification between what is intended as such an essence and what is given in intuition as the fulfillment of this intention. This is precisely why Husserl insists that we must be able to “see” an essence. By being intuitable as “given” (and not merely constructed) the essence find its only phenomenologically legitimate validation, namely the fulfillment of what otherwise be at best an empty concept of it.

31 SOKOLOWSKI 1974, 68.

32 MOHANTY 1997, 11.

This fulfillment, however, can only be understood if we recognize that eidetic intuition has not only active but also passive moments. Essences are disclosed to us independently from any efforts we might make to identify and determine them. “Seeing” essences is, for Husserl, as quotidian and mundane as “seeing”, i.e., “intuitively” grasping, that $2 + 2 = 4$, or that the spatial object in front of me must have more sides than the ones I can presently see. «The truth is that all human beings see “ideas,” “essences,” [...] – except that from their epistemological standpoint they interpret them away» (Hua 3, 41). It might be difficult to accept that we do because our epistemological preconceptions might let us believe that we cannot (e.g., because we are convinced that we can only “see” what is given to us perceptually). The possibility of eidetic intuition might therefore be, as Husserl puts it in a phrase that spectacularly underplays the degree of disbelief with which his idea has been met by critics to this day, «strange to the tradition-bound» but «phenomenologically evident» (Hua 1, 114).

What is evident here is not only that we can grasp such evidences, but that we are able to distinguish between the active identification of an essence and its fulfillment in the way it is “given”. In fact, “identification” here means the identification of what we suppose something to be *with* what it gives itself as being. Thus, «anything built by activity necessarily presupposes, as the lowest level, a passivity that gives something beforehand» (Hua 1, 112).³³ Only due to this correlation can anything actively be recognized *as* that which is also passively given, and thus *not* as “merely” constructed. Only due to the possibility of a passive synthesis of coincidence is it possible, in Husserl’s view, to “demonstrate” the validity of an active synthesis and to do phenomenology as a “rigorous science” with a «purely intuitive [...] mode of demonstration [that] excludes all “metaphysical adventure”, all speculative excesses» (Hua 1, 166).

Husserl gives quite explicit descriptions of the process of eidetic intuition. Generally speaking, its aim is to identify the invariant, i.e., essential, features of objects or experiences in a process of “free variation”. We ask:

33 Husserl’s distinction between a synthesis of identification and a synthesis of coincidence has a certain affinity, which he himself notes, with Kant’s distinction between a synthesis of recognition (in the concept) and a synthesis of apprehension (in intuition) in the A-deduction. However, it must again be noted that Husserl disagrees with Kant both insofar as he sees no reason for a fundamental separation between the intellectual and the intuitive and insofar as he can find no evidence for the claim that intuitive synthesis must necessarily be “subject to” laws of the understanding.

In such free variations of a paradigm,... what remains kept as the invariant, the necessary universal form, the essence-form, without which something of this sort ... would be entirely unthinkable as an example of its kind? (Hua 9, 72)

While in his early writings, e.g., in the second *Logical Investigation*, he still finds it relatively unproblematic to take some real individual as the starting point for such variations he later emphasizes the risks of distortion this brings. Hence he comes to insist that the “pure eidos” is only discoverable if we

so to speak, shift the actual perception into the realm of non-actualities, the realm of the as-if, which supplies us with “pure” possibilities, pure of everything that restricts to this fact or to any fact whatever. (Hua 1, 104)³⁴

The aim is not to arrive at a mere generalization from empirical facts, but at the “pure eidos”, which prescribes for any of its possible actualizations how it can be what it is «with absolute “essential universality”, and with “essential necessity”» (Hua 1, 105). To this aim, Husserl believes, we must begin with an arbitrary example, that is, with an example that is precisely not wilfully selected and not taken from experience – a merely possible token of the type whose essence one is attempting to identify and describe. Only its arbitrariness, into which it is liberated by the deliberate shift from actual examples to pure possibilities, prevents the investigator from selecting examples that would favour a certain result. While, as we have seen, Husserl believes that essences are always already disclosed in the experience of real individuals, the method of “eidetic intuition” is conceived by Husserl as a process by which the essence thus disclosed «must from the outset be freed from its character of contingency» (HUSSERL 1973, 340 [§87]). We must, as Sokolowski puts it, «flush the eidos» out of the contingent variants.³⁵

The ego is active here in more than one sense. It follows an explicit cognitive interest due to which «what differentiates the variants remains indifferent to us» (HUSSERL 1973, 341 [§87]). However, due to the transition into the realm of pure possibility it is also liberated by an «act of volition» to produce variants that transgress the boundaries of actual experience (ibid.). The ego is thus not just active, as it is in all judgments, but it is free. Husserl speaks of a «specific freedom of essential seeing...in which we are not bound by the conditions of unanimity in the same way as in the progress of experience» (HUSSERL 1973, 344

34 See also: Hua 9, 74f.; HUSSERL 1973, 424.

35 SOKOLOWSKI 1974, 79.

[§87d]). The arbitrariness of the variants and the freedom of essential seeing culminate in the intuition of an open infinity, namely the «remarkable and truly important consciousness of “and so on, at my pleasure”» which signals that «it is a matter of indifference what might still be joined to it» – the essence has become evident (HUSSERL 1973, 342 [§87b]).

The insight that no further variants will make a difference to the now evident essence is pivotal. It turns the variants from being seen as examples that specify an empirical generality, which remains open to correction by further variants, into becoming evident as *instances* that are specified by an *a priori* eidos, which prescribes, prior to and independently from any of its particular actualizations, the laws to which all of *its* instances must conform.³⁶ The whole point of Husserl’s insistence that this “turn” is *intuited* is a point about the validity of that insight. Methodologically, everything depends for Husserl on the claim that he already makes in the *Logical Investigations*, namely that «*this we do not merely think, but we see it to be true*» (Hua 19, 831 [VI §65]).

Whatever one might think of this fundamental conviction,³⁷ this “seeing it to be true”, if it is to be “scientific” in the Husserlian sense, depends on passive moments in eidetic intuition.³⁸ Active syntheses of identification always *receive* their validation, i.e., their fulfillment, in passive syntheses of coinciding. These passive syntheses do not, therefore, exclusively belong to the pre-predicative sphere, which is a comparatively uncontroversial claim, but also to the highest levels of reason, namely the levels of a priori cognition. In eidetic intuition they disclose a necessary unity in the free variants. Husserl is very clear about this:

In this transition from image to image, from the similar to the similar, all the arbitrary particulars attain overlapping coincidence in the order

³⁶ Cf. WELTON 2005, 45.

³⁷ What to Husserl is arguably the single most important methodological point of his entire phenomenological work also is precisely what disqualifies his work, and perhaps all phenomenology, in the eyes of others. Julius Kraft, a contemporary critic of Husserl, had it in mind when he described phenomenology as a «philosophy that throws overboard critical judgment for imaginary intuitions and even renews long obsolete quibblings about essence and existence in the style of the middle ages», which in his eyes makes it at best an «inexact empirical science with metaphysical frippery,» at worst a manifestation of the dangerous «revulsion of the 20th century against reason, knowledge, and truth» (KRAFT 1975). It is also what led Theodor Adorno to speak of the dangerous “irrationalism” that lies at the heart of phenomenology (ADORNO 1982, 200). Both Kraft and Adorno – who saw in Scheler and especially Heidegger the confirmation of their worst fears in this regard – only expressed concerns that are shared also by many contemporary critics. These concerns still deserve profound consideration.

³⁸ Ichiro Yamaguchi already emphasized this point (YAMAGUCHI 1982, 62ff.).

of their appearance and enter *in a purely passive way*, into a synthetic unity in which they all appear as modifications of one another and then as arbitrary sequences of particulars in which the same universal is isolated as an *eidōs* (HUSSERL 1973, 343 [§87b] – my italics).

If this could not happen in this way, then eidetic intuition simply would not be possible.

Only in this continuous coincidence does something which is the same come to congruence, something which henceforth can be seen purely for itself. This means that it is *passively preconstituted* as such and that the seeing of the *eidōs* rests in the *active intuitive apprehension* of what is thus preconstituted – exactly as in *every* constitution of objectivities of the understanding, and especially of general objectivities. (Ibid.)

Within the phenomenological framework, this is the only guard against philosophical speculation – the only reason we are not left with empirical science, logic or fantastical speculation as our only alternatives. While for Kant everything hangs on the “transcendental unity of apperception”, for Husserl it all hangs on the fortunate circumstance that «we need not ourselves actively and expressly bring about the overlapping» coincidences that disclose necessary unities of contingent manifolds, «since [...] it takes place of itself in a purely passive way» (ibid.).

However, there is not only a constraining condition for eidetic phenomenology, there is also an enabling one. This is the freedom of the imagination, of which Husserl therefore claims that it is the “vital element” of phenomenology qua eidetic science (Hua 3, 132). For the passive coincidence emerging from eidetic variation is intuited as “necessary” only insofar as it withholds the “tests” and “challenges” of free imagination. Sokolowski speaks of this as the “negative necessity» of eidetic intuition.

This is the negative aspect of free variation: the insight that removal of certain moment in a variant, or the addition of certain moments to it, destroys the individual – either totally, as a being, or at least as an instance of the *eidōs* we are trying to isolate.³⁹

The coincidence «is not registered as an *eidōs* until we have run into the impossibility» of imagining it otherwise *although* we are imagining freely. Thus it is only in free imagination that the boundaries of the imaginable emerge as constraints that are not of a contingent but of a necessary nature. In this

39 SOKOLOWSKI 1974, 80.

function, imagination as free phantasy liberates from actual experiences and matters of fact; it thus facilitates eidetic, i.e., a priori intuitions. In this sense, it can be said to have a “transcendental” function for eidetic phenomenology. It can even be said to have a mediating function. However, it does not mediate between two separate stems of cognition (as is the case in Kant’s framework) but between the contingency of matters of fact and the necessity of eidetic truths.

Conclusion

For Kant «we can know *a priori* of things only what we ourselves put into them» (Bxviii). This is because all *necessary* structure that the given might display it has received a priori through the forms of cognition that lend unity to various synthesis involved. Besides this, the given is radically contingent. As sensation it has no order; as appearance its laws are not its own. Husserl’s very different method shows him a very different world, namely a world that is already given as «governed throughout by a fixed set of ideal laws (*durchherrscht von fester Wesensgesetzlichkeit*)» (Hua 3, 298). Obviously, the kinds of “necessities of coincidence” that emerge from Husserl’s phenomenology would have not impressed Kant, who would have had to dismiss them as crude empirical generalities that at best simply reflect empirically what is really a “transcendental affinity”. Equally, Kant’s failure to get into view the deep structures of constitution and his inability to grasp a critical and non-speculative meaning of “intellectual intuition”, renders his philosophy inadequate for Husserl.

Shared convictions always shine through – above all, a commitment to transcendental philosophy as a project of “rigorous science” that attempts to identify necessary laws in a contingent world in reference to the necessary conditions of their knowability. However, this difference is irreconcilable: Kant thinks of a necessary unity as a unity that receives its necessity “top down” from the “highest point” of reason, i.e., from the transcendental unity of apperception. Husserl, on the contrary, thinks of unity “laterally” as a unity of “coincidence (*Deckung*)”, which enables a priori cognition not only of necessities that «reason produces itself according to its own plan» (B xiii), but also into necessities reason genuinely *discovers*.

Abbreviations

Hua Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke. Nijhoff, Den Haag, 1950ff.

References

- ADORNO, T.W. 1982. *Against Epistemology: A Metacritique*. Oxford: Blackwell.
- CROWELL, S. 2013. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUSSERL, E. 2001a. *Logical Investigations*, vols. 1 and 2, trans. J. N. Findlay, by D. Moran, London: Routledge. [Cited according to the English pagination since it contains no German pagination in the margins. To enable easy access in German, section numbers are added]
- 2001b. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, trans. A. Steinbock. Dordrecht: Kluwer. [Cited according to German pagination, Hua 11 and 31 respectively, since this edition contains material from both Husserliana volumes]
- 1983. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book, trans. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff. [Cited according to German pagination in Hua 3]
- 1977. *Phenomenological Psychology*, trans. J. Scanlon. The Hague: Martinus Nijhoff. [Cited according to German pagination in Hua 9]
- 1975. *Cartesian Meditations*, trans. by D. Cairns. Dordrecht: Kluwer. [Cited according to German pagination in Hua 1]
- 1973 *Experience and Judgment*, trans. J. Churchill and K. Ameriks. Evanston: Northwestern. [Cited according to the English pagination. To enable easy access in German, section numbers are added]
- 1970. «The Origin of Geometry», in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. D. Carr. Evanston: Northwestern University Press, 353-378.
- 1969. *Formal and Transcendental Logic*, trans. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff. [Cited according to German pagination in Hua 17]
- KANT, I. 1996. *Critique of Pure Reason*, trans. Werner Pluhar. Indianapolis: Hackett. [Cited simply with original pagination A/B]
- KRAFT, J. 1957². *Von Husserl zu Heidegger: Kritik der phänomenologischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Verlag 'Öffentliches Leben'.
- MERLEAU-PONTY, M. 2002. *Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith. New York: Routledge.

- MOHANTY, J.N. 1997. *Phenomenology: Between Essentialism and Transcendental Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.
- SOKOLOWSKI, R. 1974. *Husserlian Meditations*. Evanston: Northwestern University Press.
- STEINBOCK, A. 2001. «Translator's Introduction», in HUSSERL 2001, xv-lxv.
- STUMPF, C. 1890. *Tonpsychologie*, vol. 2, Leipzig: Hirzel.
- WELTON, D. 2000. *The Other Husserl*. Bloomington: Indiana University Press.
- YAMAGUCHI, I. 1982. *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Dordrecht: Kluwer.
- ZAHAVI, D. 2003. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

En-deçà du transcendantal

Les conditions pré-phénoménales de la vie transcendantale

Jean-François Lavigne

Université Nice Sophia Antipolis

Archives Husserl de Paris

lavignejf@free.fr

ABSTRACT: To understand the coherence of transcendental thinking, the very first step must be to recall the original meaning of the word 'transcendental' in modern philosophical language, as it emerged in Kant's critical thought and terminology, from its remote mediaeval understanding. It is then shown how much Husserl's new phenomenological conception of the due method of the theory of knowledge led to a thoroughly new approach of subjectivity, away from Kant's merely *functional* concept of transcendental. This finally leads to the decisive question: What is the ultimate original condition of each transcendental living experience, as a primordial noetic act? On that way appears the fundamental role played by the deepest stratum of affectivity, in Michel Henry's sense. But Henry's exposition of the effectiveness and power of transcendental affectivity, described as the process of life and characterized as "self-affection", soon appears as *overdetermining* the phenomenon itself, which results in a contradiction. The author shows that, actually, the originary springing up of 'transcendental' life testifies to its finiteness, and thus points to its threshold, the inner subjective limit of phenomenality. So the way is open to *metaphenomenology*.

L'idée du transcendantal, en tant que concept étroitement lié à la thématization philosophique de la subjectivité, et à la métaphysique de la subjectivité issue de la révolution cartésienne, a exprimé, de Kant jusqu'à nos jours, la portée fondatrice ou générative de la vie subjective à l'égard du monde, compris comme totalité des *objets*, et comme connaissable lui-même en tant qu'objet – à titre donc de « réalité objective ».

Mais aujourd'hui, du fait de l'approfondissement de la réflexion phénoménologique dans l'analyse des conditions originaires, non intentionnelles, de l'intentionnalité objectivante, on peut dire que toutes les philosophies phénoménologiques post-husserliennes – à commencer par

Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy

Special Issue, n. I, ch. 1 (2015)

ISSN 2281-9177

Heidegger, et jusqu'aux textes fondamentaux les plus récents de Levinas, Henry, Marion ou Richir – ont en commun de montrer que cette référence, prétendument fondamentale, à l'*ego* et aux structures de l'ipséité doit être dépassée au profit de la mise en lumière d'un événement phénoménologique plus originaire, radical. Mise en lumière qui reste commandée, depuis Husserl comme pour Husserl lui-même, par la même interrogation de fond : la question de l'essence de l'être.

Cette nouvelle position, qui radicalise la recherche phénoménologique, implique de dissocier le thème et l'étude du 'transcendental' de l'analyse de la subjectivité. Aussi n'a-t-elle pas entraîné chez tous les phénoménologues l'abandon du concept du transcendental, tout au contraire. Le transcendental et la transcendantalité ont plutôt changé de sens, en acquérant – comme on le voit en particulier chez Michel Henry – une signification nouvelle qui outrepassa la portée seulement fonctionnelle qu'il avait dans le criticisme, ainsi que celle, strictement *phénoménologique*, que lui prêtait l'idéalisme husserlien.

Comment définir ce sens renouvelé du transcendental ? Est-il même encore possible de conserver, aujourd'hui, de ce terme un usage autre qu'historique et, pour ainsi dire, doxographique ?

L'idée du 'transcendental' a-t-elle encore une quelconque valeur, scientifique ou au moins heuristique, pour la pensée contemporaine ?

L'invention du concept moderne de “ transcendental ”

L'usage contemporain du concept de transcendental, tel qu'on le rencontre d'abord dans l'idéalisme allemand chez Fichte¹ et Schelling², et conséquemment sous la plume de Hegel³ ; puis tout au long du XIX^e siècle dans le contexte du débat continu autour de la philosophie critique de Kant (Herbart, Lotze⁴) et de l'école néo-kantienne de Marbourg ; et enfin, repris et transformé, dans la phénoménologie de Husserl – est issu de la décision terminologique prise par Kant, dans le cadre de l'élaboration de la philosophie *critique*. Comme on sait, le criticisme kantien vise à sauver la légitimité de la prétention de la

¹ Dans les diverses versions successives de la *Wissenschaftslehre*, ou « doctrine de la science » : *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, juin 1794 ; *première et seconde Introduction à la Doctrine de la science* (1797) ; *Doctrine de la science Nova Methodo* (1798) ; ainsi que les autres expositions, jusqu'à celle de 1812 inclusivement.

² Dans le *Système de l'idéalisme transcendental* de 1800, (dont l'auteur, il est vrai, reste encore sous la dépendance évidente de l'idéalisme transcendental fichtéen).

³ Cf. HEGEL 1986.

⁴ Hermann Lotze en particulier, dans sa *Logik* de 1843, prend explicitement position en faveur du point de vue transcendental de la *Critique de la raison pure*.

connaissance rationnelle à la validité objective – celle de toute pensée logique en général, et plus spécialement de la connaissance physico-mathématique de la nature – contre les conséquences sceptiques qu'entraîne l'empirisme subjectif de Hume pour l'évaluation critique de la connaissance. Ce projet impliquait de démontrer la possibilité d'une connaissance *a priori*, c'est-à-dire non dérivée, par simple mémoire ou association, de l'expérience sensible des objets et de leurs rapports. Cette démonstration s'opère d'abord, dès l'Introduction de la *Critique de la raison pure*, par la mise en évidence de deux propriétés distinctives de la connaissance rationnelle, que l'empirisme est incapable de prendre en considération autrement qu'en les niant : l'universalité stricte et la nécessité.

La portée strictement universelle de la connaissance *a priori* est un effet logique de sa nécessité, et c'est donc de celle-ci qu'il faut principalement rendre compte. C'est ce que Kant parvient à opérer par le renversement, dit « copernicien », du rapport entre l'objet existant et les cadres pensés de sa représentation subjective, telle qu'elle est vécue dans l'expérience consciente : si les liaisons logiques que la pensée établit entre les diverses données sensibles synthétisées par la conscience ne sont pas le simple décalque subjectif de la succession des impressions inscrites dans le sujet par des objets extérieurs, on comprend non seulement que ces liaisons puissent différer, dans leur contenu, de cette succession empirique – mais surtout, on voit comment elles peuvent avoir le sens et la valeur d'une loi rationnelle, prescriptive, qui constitue un véritable critère d'objectivité. Kant était ainsi conduit à conclure que la conformité des objets de l'expérience à un ordre légal, intelligible et rationnel, tient à ce que l'enchaînement de la pensée ne se règle pas, contrairement à la supposition de Locke, sur les structures des objets de l'expérience ; mais que, tout à l'inverse, c'est la subjectivité pensante qui détient en elle-même les principes normatifs de l'organisation structurante des données sensibles que fournit l'expérience.

Jusqu'ici on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets ; mais, dans cette hypothèse, tous les efforts tentés pour établir sur eux quelque jugement *a priori* par concepts, ce qui aurait accru notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité désirée d'une connaissance *a priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés. Il en est précisément ici comme de la première idée de Copernic ; [...]⁵

Il s'ensuivait donc un bouleversement complet de la conception de la

⁵ KANT 1965.

subjectivité : celle-ci apparaît alors non plus comme une activité essentiellement réceptive et associative, ainsi que le pensait Hume, mais comme un pouvoir de synthèse *productive* et ordonnatrice. Kant était ainsi nécessairement conduit à forger un concept entièrement nouveau du sujet pensant, redéfini comme la simple face apparaissante – phénoménale – d'un système de *pouvoirs de synthèse* sous-jacents à l'activité consciente. Ce sont les lois formelles de ces pouvoirs de synthèse subjective qui constituent l'*a priori* de la raison⁶, et qui déterminent de manière rigoureusement prescriptive ce que *doivent être* la structure de tout objet possible en général, et ses rapports possibles au sein de l'expérience – de sorte que cette expérience puisse avoir valeur objective, c'est-à-dire présenter un ordre *intelligible*, anticipable de façon légitime et rationnelle.

La philosophie transcendantale a ceci de particulier que, outre la règle (ou plutôt la condition générale des règles) qui est donnée dans le concept pur de l'entendement, elle peut indiquer aussi et en même temps *a priori* le cas où la règle doit être appliquée. La raison de la supériorité qu'elle a sous ce rapport sur toutes les autres sciences instructives, la mathématique exceptée, c'est qu'elle traite de concepts qui doivent se rapporter *a priori* à leurs objets, et, par suite, dont la valeur objective ne peut pas être démontrée *a posteriori*, car on méconnaîtrait entièrement ainsi leur dignité.⁷

C'est à ce système des fonctions de la synthèse subjective et des lois *a priori* de son exercice que Kant donne le nom nouveau de « sujet transcendantal ». Le transcendantal tel que le conçoit Kant, se définit donc comme l'ensemble systématique des structures subjectives qui rendent possible la connaissance *a priori* des objets :

J'appelle " transcendantale " toute connaissance qui, en général, s'occupe moins des objets que de notre manière de connaître les objets, en tant que ce mode de connaissances doit être possible *a priori*⁸. Un système de concepts de ce genre s'appellerait philosophie transcendantale.⁹

Ainsi, le mot " transcendantal " ne signifie pas « une relation de notre connaissance à des choses (*Dinge*), mais seulement au pouvoir de connaître »¹⁰.

⁶ Les « catégories » et « principes » de l'« entendement pur »

⁷ KANT 1965, 149-150: Analytique transcendantale, Analytique des principes, Introduction : « Du jugement transcendantal en général ».

⁸ Texte de la seconde édition (B, 1787). La première édition disait simplement : « ...que de nos concepts *a priori* des objets »

⁹ KANT 1965, 46: Introduction, VII.

¹⁰ KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future...* § 13 Remarque III. in *Œuvres*, édition F.

Il ne désigne donc plus, comme dans une métaphysique dogmatique, « quelque chose qui dépasse toute expérience, mais ce qui, tout en précédant *a priori* l'expérience, n'est destiné à rien de plus qu'à rendre possible simplement la connaissance empirique. »¹¹

Dans la période précritique de la formation de sa pensée, quelques textes¹² attestent un emploi par Kant de l'adjectif " transcendantal " qui conserve un lien implicite avec la signification originellement *métaphysique* du terme, issue de la scolastique médiévale et passée dans l'usage wolffien. Dans la *Critique de la raison pure* elle-même, l'expression d' « usage transcendantal de la raison » conserve ce lien avec le sens métaphysique primitif, puisqu'elle désigne l'application des formes logiques de la raison dans laquelle celle-ci prétend transcender les limites qu'impose la référence à la possibilité de l'expérience (à l'intuition sensible). Dans le contexte de l'ontologie médiévale, " transcendantal " qualifiait en effet les déterminations de l'étant qui ne se laissent pas enfermer exclusivement dans l'un de ses genres, ni dans l'une des catégories que définissait la logique aristotélicienne de la substance¹³ telle que reçue de la traduction et de l'interprétation de Boèce : Un, vrai, bon (*unum, verum, bonum*) sont des déterminations qui " transcendent " – c'est-à-dire, littéralement, *traversent* – les limites logiques et ontologiques qui distinguent les catégories de l'attribution, ainsi que les différents genres de l'être. Unité, vérité et bonté de tout étant, de même que le rapport de ces propriétés à l'être lui-même et à son principe, définissaient dès lors les objets par excellence de la connaissance métaphysique¹⁴, qui pouvait à bon droit se distinguer de toute autre comme connaissance *transcendantale*.

Or c'est bien à ce même domaine de problèmes que s'attache la réflexion gnoséologique de Kant lorsqu'il en vient à prendre pour problème directeur de la philosophie la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'une connaissance métaphysique objective. Ce qui est en cause dans la question

Alquié, Paris, Gallimard 1985, II, trad. J. Rivelaygue, 64. (= éd. de l'Académie de Berlin, IV, 293, 28-30)

¹¹ KANT, *Prolegomènes à toute métaphysique future...*, Appendice., Note. *Œuvres*, édition F. Alquié, *op. cit.*, II, 161 ; (= éd. de l'Académie de Berlin, IV, 373).

¹² Voir par exemple KANT, *Dissertation de 1770*, Section I, § 2 : « [...] I. MATERIA (in sensu transcendentali) h.e. *partes*, quae hic sumuntur esse *substantiae*. » [« La MATIERE (au sens transcendantal), c'est-à-dire les *parties* qui sont prises ici comme étant des substances. »] (*Œuvres*, édition F. Alquié, *op. cit.*, I, 632 (= éd. de l'Académie de Berlin, II, 389)

¹³ Définies par Aristote dans le premier traité de l'*Organon*, comme modalités formelles de l'expression du rapport de l'attribut à la substance.

¹⁴ Comme on le constate en particulier chez Albert le Grand (Commentaire du *De divinis nominibus* du Pseudo-Denys l'Aréopagite), et chez Thomas d'Aquin (*Quaestiones disputatae de veritate*).

kantienne de la possibilité de jugements synthétiques *a priori*, c'est bien en effet la possibilité d'une *connaissance* valide, par la seule raison, de l'étant sous le triple rapport de son être-objet (l'un), de sa détermination objective (le vrai), et de sa valeur (le bon) : la possibilité d'une métaphysique de l'objectif au sens logique et de l'objectif au sens moral.

Dans l'oeuvre critique, la reprise du vieux terme métaphysique de "transcendental" impliquait donc une transformation profonde de sa signification : par cette reprise même Kant indiquait le radical *déplacement de sens* qui consiste à désigner ainsi désormais simplement une fonction *cognitive* : "transcendental" devient alors, pour la pensée moderne, un concept strictement *fonctionnel*, qui n'a de sens et de valeur que dans la perspective d'une théorie de l'objectivité. Soit qu'il s'agisse de l'objectivité théorique, c'est-à-dire de l'objet connu, envisagé comme un *étant* dans l'expérience cognitive ; soit qu'il s'agisse de l'objectivité pratique, c'est-à-dire de l'objet comme voulu ou réalisé, envisagé comme produit par l'activité ou le désir.

Le "transcendental" kantien n'est donc au fond que le *rapport de conditionnalité* entre les déterminations de l'intellect et la validité objective des lois de l'expérience – qu'il s'agisse de l'expérience perceptive-technique des corps et des choses, (dans le rapport de la théorie de la connaissance avec une philosophie de la *nature*), ou de l'expérience morale (dans une théorie de la perfection de l'agir : comme liberté, vertu, bonheur moral).

Par rapport à ce *principe fonctionnel*, qui forme le cœur du concept kantien du transcendental, le caractère *subjectif* des formes transcendantales (des catégories, des formes pures de l'intuition, des schèmes *a priori* de l'imagination, etc.) n'est guère, en revanche, qu'une conséquence *annexe*.

Le transcendental comme vie intentionnelle noético-noématique et phénoménalité impressionnelle : Husserl

Si l'on garde présente à l'esprit cette limitation interne de la portée de ce qui a constitué le point de départ de l'idée contemporaine du transcendental, on voit clairement à quel point Husserl a *profondément* transformé la conception moderne de la transcendantalité. Quels sont ces caractères nouveaux du transcendental husserlien, comparé à la conception qu'en avait formée Kant ?

1° Ce qui, chez Husserl, est qualifié de "transcendental" – le flux total du vécu intentionnel en tant que "phénomène pur" – est *intuitivement accessible*. Le transcendental husserlien est un *donné*, qui peut être appréhendé, saisi, et fixé dans une description ; parce qu'il est principiellement accessible à la *réflexion* phénoménologique, laquelle a le caractère et la structure d'une

intuition.

2° Cependant, si Husserl reconnaît bien *d'emblée* au vécu intentionnel cette intuitionnabilité qui lui confère le statut d'un « donné » (d'une « *Gegebenheit* »), ce statut ne lui est d'abord reconnu comme essentiel qu'à titre de processus *non-transcendantal* ! En effet, il faut rappeler que ce que Husserl définit comme « transcendantal » – et ce, pas avant l'hiver 1906/07 – n'acquiert ce statut qu'au terme d'une re-détermination *a posteriori* : par l'effet d'une *réévaluation gnoséologique et ontologique* de la corrélation intentionnelle vécu / objet intentionnel (*ego/cogito/cogitatum*).

3° Chez Husserl « transcendantal » qualifie donc des structures de conscience qui ne possèdent pas *immédiatement* ce statut ni ce sens d'être : *avant* d'acquérir ce statut épistémologique, le « transcendantal » husserlien doit d'abord apparaître comme *phénoménologique*. Dans la pensée husserlienne, la *phénoménologie* précède et fonde la *transcendantalité*. Car le statut de *donné phénoménologique* est premier, en raison de la fonction de « fondement subjectif » qu'assume la vie intentionnelle.

Donc, la fonction du transcendantal qui pour Kant était première – être la condition de possibilité originaire de l'objet – n'intervient chez Husserl qu'*en second lieu* : être la condition de constitution originaire de l'étant, comme corrélat d'un connaître évident. Et inversement : Ce qui n'est conquis, dans la pensée critique de Kant, que tardivement, de façon seulement indirecte et marginale (un accès aux *formes pures* de la subjectivité opérant les synthèses transcendantales), est le *point de départ* dans la démarche de Husserl : la *saisie intuitive* des vécus intentionnels constituant le sens d'objet, en tant que ces vécus sont les « choses mêmes » de la phénoménologie des *Recherches Logiques*.

L'intérêt transcendantal, *l'intérêt de la phénoménologie transcendantale*, se porte bien plutôt sur la conscience en tant que conscience d'objets, il porte seulement sur les « phénomènes », phénomènes en un double sens : 1) au sens de l'apparition dans laquelle l'objectité apparaît ; 2) d'autre part au sens de l'objectité considérée dans les limites où elle apparaît précisément dans l'apparition. Et, s'entend, « transcendantalement », dans la mise hors-circuit (*Ausschaltung*) de toutes positions empiriques ; en tant que corrélat.¹⁵

4° Il s'ensuit que – et c'est le plus important – contrairement au transcendantal kantien le transcendantal husserlien est un *mode d'apparaître*, qui coïncide avec un *mode d'être*. En effet, le transcendantal husserlien est le flux de la subjectivité vivante-vécue tel que le révèle la *réduction phénoménologique*, car la réduction conditionne l'apparaître de la subjectivité vivante (l'*ego* opérant, ses contenus vécus, ses actes, ses corrélats noématiques). Sans la réduction par

¹⁵ HUSSERL 1985, Beilage B V, p. 425, l.34-41. (Traduction personnelle).

conséquent, cette subjectivité opérante resterait inapparente, anonyme, parce que dissimulée à elle-même par ses propres produits de constitution.

Or, en faisant apparaître la subjectivité opérante comme principe *intégral* de l'être de l'objet, la réduction révèle du même coup l'être mondain comme *dérivé*, second, non-originaire. C'est pourquoi la manifestation de la subjectivité comme opérante-constituante entraîne, *ipso facto*, une double réinterprétation ontologique :

1/ Réinterprétation de *l'être* de la nature et du monde : c'est un corrélat de la conscience constituante. D'où s'ensuit directement la formulation d'un *idéalisme transcendantal*.

2/ Réinterprétation de *l'être* de la vie opérante : elle s'apparaît à elle-même comme ontologiquement autonome : comme subjectivité "*absolue*". Tel est du moins le sens explicite et déclaré de la réduction transcendantale – comprise, donc, au sens de réduction *au transcendantal* – ainsi que l'interprète Husserl.

Cette interprétation de la réduction phénoménologique repose en réalité sur une réinterprétation *a posteriori* de l'essence de l'objet intentionnel, en tant que corrélat noématique impliqué, et solidairement enveloppé, dans la structure de corrélation qui caractérise toute visée intentionnelle. Cette réinterprétation de l'essence de l'objet intentionnel consiste à y voir un "*Phänomen*" (au sens objectal) qui contient *en lui-même*, à titre de *sens* (le « sens noématique », *y compris* le « noyau noématique » qui s'y trouve inclus) l'objet en tant qu'Idée (« au sens kantien »), donc l'objet *intrinsèquement* qualifié par un rapport de *transcendance*. Ainsi Husserl croit-il démontrer que l'étant objectif, *avec sa transcendance*, se trouve intégralement inclus dans le corrélat – idéalement infini – du vécu intentionnel subjectif, comme vécu constituant : celui-ci alors pourrait pleinement valoir comme origine *totale* de l'objet *et* de son être transcendant.

[C]e ne sont pas simplement "objet véritablement existant" et "objet posable rationnellement" qui sont des corrélats équivalents, mais encore objet "véritablement existant" et objet posable dans une thèse rationnelle originelle et parfaite. A cette thèse rationnelle l'objet ne serait pas donné incomplètement, de façon simplement "unilatérale". Le sens qui lui est sous-jacent à titre de matière ne laisserait, pour ce qui est du X déterminable, aucune possibilité à l'état "ouvert" sous aucune des faces que préfigure l'appréhension : rien de déterminable qui ne soit pas encore une détermination fixée, aucun sens qui ne soit pleinement déterminé, arrêté. Puisque la thèse rationnelle doit être une thèse originelle, elle doit avoir son fondement de rationalité dans l'*état de donné originnaire* de ce qui est déterminé dans le sens complet : Le X n'est pas seulement visé dans sa pleine détermination, il est, avec cette

plénitude de détermination justement, originairement donné. L'équivalence indiquée signifie désormais : Par principe – dans l'*a priori* de la généralité eidétique inconditionnée – à tout objet "*véritablement existant*" correspond l'*idée d'une conscience possible* dans laquelle l'objet lui-même est saisissable de façon *originnaire*, et en outre *parfaitement adéquate*. Inversement, si cette possibilité est garantie, l'objet est *ipso facto* véritablement existant.¹⁶

Cette réinterprétation, qui est le fondement phénoménologique de la validité de l'idéalisme transcendantal husserlien, repose donc sur une *présupposition métaphysique clandestine* – ainsi qu'un examen détaillé du texte de la seconde section des *Ideen...I*, permet de le montrer¹⁷ – jamais problématisée comme telle : à savoir, précisément que la transcendance ne soit rien d'autre qu'un « *sens* », ou un effet de sens. La présupposition de la réductibilité de l'être de la chose réelle à un *sens*, au sens (intentionnel) selon lequel elle est visée et anticipée comme telle, s'exprime on ne peut plus clairement à la fin du § 49 des *Ideen...I* :

[...] le monde spatio-temporel tout entier, dont font partie l'homme et le moi humain en tant que réalités singulières subordonnées, est, d'après son sens, un simple être intentionnel, donc un être qui a le sens simplement secondaire, relatif, d'un être pour une conscience. C'est un être que la conscience pose dans ses expériences, qui par principe n'est intuitionnable et déterminable que comme terme identique de multiplicités motivées d'apparitions – mais qui, au-delà de cela, est un néant.¹⁸

Or, si l'on veut bien rester attentif à la structure de l'*expérience* dans laquelle la transcendance de la réalité de la chose (*Ding*) s'*impose* à la conscience, et qui est le fond de l'attitude naturelle, il apparaît clairement que cette transcendance de l'étant réel n'est évidemment pas susceptible de se confondre avec un simple sens intentionnel, corrélat d'un mode subjectif d'appréhension, c'est-à-dire d'une *compréhension* : car cette expérience donatrice originnaire du monde est l'expérience d'*être affecté*, avant toute donation-de-sens, et *en dehors* de toute donation-de-« sens » possible. Puisque l'essence de la transcendance est précisément de se manifester *avant toute intentionnalité*, et sans elle.

¹⁶ HUSSERL 1928 p. 296 [329]. (Traduction personnelle).

¹⁷ Qu'on nous permette ici, par souci de brièveté, de renvoyer à notre ouvrage : LAVIGNE 2009.

¹⁸ HUSSERL 1928, 93 [106]. (Traduction personnelle).

En-deçà du transcendantal intentionnel : la phénoménalité radicale comme immanence de la Vie

Mais qu'est-ce qui peut bien se donner *avant l'intentionnalité* ? Comme sa condition de possibilité même – c'est-à-dire comme sa possibilité *transcendantale* ? Dans le contexte de la problématique transcendantale de Husserl, cette question recevait déjà une réponse : ce qui précède et rend possible l'intentionnalité, c'est la synthèse passive originaire de la conscience du temps. Cette synthèse passive est synthèse originaire de la sensibilité, et conjoint en un seul processus dynamique synthèse d'identification et synthèse associative.

Mais cette synthèse, la plus originaire de toutes, qui porte et engendre la possibilité de *toute* visée intentionnelle comme visée *du même*, repose elle-même sur l'impressionnalité de l'impression originaire en son actualité. Là est le *seuil* ultime de la phénoménalité husserlienne, le point d'originarité première devant lequel s'arrête le questionnement husserlien. Ainsi que le montre très clairement le texte d'une note de recherche de Husserl, très vraisemblablement postérieure à 1910/11¹⁹:

Mais on peut et l'on doit bien dire : une certaine continuité d'apparition, à savoir une continuité qui est une phase du flux constituant le temps, *appartient* à un maintenant, à savoir, à celui qui la *constitue*, et appartient à un auparavant, c'est-à-dire en tant que la continuité qui est (nous ne pouvons pas dire "était") constitutive pour l'auparavant. Mais le flux n'est-il pas une succession, n'a-t-il pas pourtant un maintenant, une phase actuelle et une continuité de passés, conscients maintenant dans des rétentions ? Nous ne pouvons rien dire d'autre que ceci : Ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi *d'après le constitué*, mais ce n'est rien de temporellement "objectif". C'est la *subjectivité absolue*, et elle a les propriétés absolues de quelque chose qu'il faut désigner, *métaphoriquement*, comme "flux", et qui surgit en un point d'actualité, un point-source originaire, etc. *Dans le vécu d'actualité nous avons le point-source originaire et une continuité de moments de résonance. Pour tout cela nous manquons des noms appropriés.*²⁰

Or, cela même suscite inéluctablement *une question de plus*. Cette question énonce, au regard de la phénoménologie transcendantale, un problème nouveau : D'où vient l'impressionnalité de l'impression originaire ? Quelle est la condition de possibilité de la synthèse passive elle-même ?

Cette interrogation ouvre l'espace d'une radicalisation de la

¹⁹ Il s'agit du texte publié comme § 36 du volume édité par Heidegger en 1928 sous le titre *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [Leçons pour une phénoménologie de la conscience interne du temps]. Cf. HUSSERL 1969, 74-75.

²⁰ Souligné par nous.

phénoménologie, et conduit donc à un approfondissement qui dépasse la conception husserlienne du transcendantal ; car ce qui vient avant l'intentionnalité, puisque rendant possible l'impressionnalité de toute impression, ne peut être que l'affectivité, une affectivité transcendantale, qui est la condition originellement passive de tout être-affecté.

Le phénoménologue qui a répondu à cette question critique adressée à la phénoménologie transcendantale, par une proposition à la fois phénoménologique de part en part et fidèle à l'orientation transcendantale du questionnement husserlien, c'est Michel Henry. Il écrit en effet, dès *L'essence de la manifestation* :

*L'affectivité est la condition de la sensibilité, de telle manière que le sentir, comme sentir d'un contenu sensible et comme sa réception, n'est principiellement possible que sur le fond en lui du se sentir soi-même qui le livre à lui-même et lui donne la réalité de ce qu'il est, n'est principiellement possible que comme affectif. L'affectivité [...] constitue bien plutôt l'effectivité de l'acte de sentir considéré en lui-même, sa phénoménalité propre, irrécusable et concrète [...]*²¹

La phénoménologie de Michel Henry naît d'une interrogation radicale sur les conditions de possibilité de l'intentionnalité – comme de l'être-au-monde ekstático-horizontal défini par l'auteur de *Sein und Zeit*. Sa radicalisation de l'exigence critique-phénoménologique d'un retour à l'originelle, comme retour à l'absolu originellement auto-donné, conduit Henry à déterminer à son tour selon un sens différent, en partie nouveau, le concept du transcendantal. "Transcendantal" ne renvoie plus chez lui au premier chef ni fondamentalement à une fonction logique (Kant) ; ni non plus seulement au mode d'apparaître spécifique de ce qui peut assumer cette fonction (Husserl) ; mais, en sus et plus que tout cela, "transcendantal" désigne chez Henry un mode d'être, en tant que celui-ci est identique à un régime déterminé de phénoménalité.

Ce transcendantal comme mode d'être, c'est l'immanence, comme vie subjective conditionnant et fondant en sa possibilité toute "transcendance".

Mais plutôt que de parler d'"être" – l'emploi de ce verbe substantivé reste pour lui caractéristiquement lié à la problématique heideggerienne – Henry préfère nommer "réalité" l'être effectif et authentique, car absolu et originelle – l'« Archi-être » en quelque sorte – qui fonde toute possibilité d'apparaître d'autre chose que lui, et en particulier tout apparaître mondain : cet être fondamental et seul véritable, c'est la Vie, comme vie absolue et infinie, source de l'apparaître de tout le reste (et par là même de son être) ; et d'abord, source de l'apparaître à soi des vivants transcendants que nous sommes, nous qui

²¹ HENRY 1963, IIème partie, § 54, 598.

percevons ce monde et y agissons.

Le transcendantal henrien c'est donc la *vie* – reconnue dans la vie subjective originaire et première de notre conscience telle qu'immédiatement donnée à elle-même, avant toute visée et toute objectivation intentionnelle. Dans cette auto-donation immédiate même, la vie est par conséquent *révélée* à elle-même. Or, cette donation immédiate et primordiale à soi de la subjectivité, où la subjectivité vivante est originairement révélée à elle-même, est *affective* : c'est le *se-sentir-soi-même (vivre)* qui forme l'essence phénoménologique du vivre, l'essence de la vie en acte.

Le monde ne nous est pas donné pour ensuite et éventuellement nous toucher et nous émouvoir ou nous laisser dans l'indifférence, il ne peut précisément nous être donné que comme ce qui nous touche et nous émeut, et cela parce que *l'affection de la transcendance par le monde a sa condition dans l'auto-affection et dans l'affectivité . La sensibilité est précisément la transcendance elle-même comme affective dans son essence.*²²

« Transcendantal » désigne donc nécessairement chez Henry un régime de phénoménalité *ontologiquement* premier, car immédiat : ce mode d'apparaître qui est aussi et d'emblée le mode d'être originaire, consistant à se recevoir continûment soi-même de l'auto-donation à soi de la vie, de l'auto-donation qui est l'essence même de la Vie absolue. Cette auto-donation, étant de part en part de nature *affective*, ne peut donc se déterminer que comme une *auto-affection* originaire. Ce que Henry découvre là c'est, en-deçà de toute intentionnalité husserlienne comme de l'exister heideggerien, le *processus dynamique incessant* de la « venue en soi-même » de la vie absolue : autrement dit, le procès de la *genèse générative* qui fait de nous subjectivement – c'est-à-dire transcendantalement ! – les *ego* vivants que nous sommes, en notre condition phénoménale la plus originaire.

Le transcendantal henrien n'est donc plus simple fonction, ni statut phénoménologique, mais *processus* : c'est le processus ontologique radical, la vie comme *auto-affection transcendantale* qui constitue l'essence de la réalité originaire. Michel Henry radicalise ainsi le transcendantal husserlien en enracinant l'intentionnalité – à partir de sa source première et de sa forme la plus élémentaire, la synthèse temporelle originaire, passive – dans une affectivité primordiale, plus originaire que toute *in-tentio* et toute ek-stase : dans l'affectivité transcendantale comme vie auto-affectée.

²² HENRY 1963, 602.

La question de l'origine de la phénoménalité

Comment définir l'essence de ce vivre originaire et en acte ? Michel Henry écrit, dans l'Introduction à *Incarnation*, qui est à bien des égards un des livres où il concentre l'essentiel de sa pensée ontologique : « *Vivre veut dire : s'éprouver soi-même* »²³.

Mais cette formulation s'avère, à l'examen, inexacte : s'il est bien vrai que vivre, c'est « faire l'épreuve » de quelque chose, ce dont je fais l'épreuve dans le processus transcendantal qu'est cet éprouver de mon vivre, ce n'est pas moi-même, mais ma vie. Ce qu'on peut légitimement appeler « soi-même » n'est pas en réalité l'objet de l'épreuve, n'est pas l'éprouvé qui se trouve manifesté dans cette expérience première, mais seulement le *résultat* de cette expérience, ou plus précisément l'une des *retombées* de son événement : dans l'épreuve du vivre, cette épreuve qui est ma vie, je *suis engendré* ou produit comme « soi » ; « moi », « soi », ces mots ne désignent pas ici ce qui est éprouvé, mais ce qui *résulte* de l'événement de cette épreuve, comme son *effet* et son *résidu*.

Vivre, c'est donc éprouver, *non pas soi-même*, mais ce qui fait que l'on acquiert l'apparaître d'un « soi », à savoir : la vie elle-même. Vivre, c'est donc *éprouver la vie*.

Ce qui se donne à éprouver dans le processus du vivre transcendantal, ce n'est donc pas moi, c'est la vie – et ce n'est pas non plus « ma » vie par conséquent. Cette vie originaire, qui me suscite dans l'apparaître par lequel je suis donné à moi-même, et où je deviens ainsi un « moi », n'est pas « mienne » originairement ; l'appartenance intime à un « soi » que signifie ici l'adjectif possessif n'est qu'une valeur seconde qu'elle acquiert après-coup, dès lors que la vie a suscité le point de vue d'un « moi » – de ce « moi » que la vie fait être. Or, si la vie qui surgit originairement surgit sans moi, et donc *avant* moi, c'est parce que cette vie absolue qui n'est pas mienne n'est éprouvée par moi qu'en tant que *reçue*, en tant que radicalement et originairement *donnée* à l'éprouvant que je suis, et qui ne se reçoit lui-même qu'en elle et par elle.

La vie transcendantale que Michel Henry a découverte et mise en évidence est donc le processus de genèse originaire de tout apparaître pris à sa naissance, le processus de la *naissance même de la phénoménalité*.

Ce qui parvient dans la Vie, c'est le vivant. Comment le vivant parvient-il dans la Vie, c'est ce que nous venons d'entrevoir pour la première fois : le vivant parvient dans la Vie en s'appuyant sur le propre parvenir de la Vie en soi, en s'identifiant à ce dernier [...].

La Vie n'est pas. Elle advient et ne cesse d'advenir. Cette venue incessante de la vie, c'est son éternel parvenir en soi, lequel est un

²³ HENRY 2000, 29, al.3.

procès sans fin, un mouvement. Dans l'accomplissement éternel de ce procès la vie se jette en soi, s'écrase contre soi, s'éprouve soi-même, jouit de soi, produisant constamment sa propre essence pour autant que celle-ci consiste dans cette jouissance de soi et s'épuise en elle. Ainsi la vie s'engendre-t-elle continûment elle-même. [...]

De ce que la venue en soi de la vie est sa venue dans le " s'éprouver soi-même " où, s'éprouvant soi-même, elle jouit de soi, il suit que cette jouissance de soi, ce " se sentir soi-même " est la forme première de toute phénoménalité concevable. Or la venue en soi de la vie n'est pas seulement la naissance originaire de la phénoménalité, c'est-à-dire aussi bien de la révélation. En elle se révèle de façon incontestable la manière dont cette phénoménalité se phénoménalise, dont cette révélation se révèle : comme *pathos* et dans la chair affective de celui-ci.²⁴

Le procès ontologique fondamental qu'est la venue en soi de la Vie se confond donc avec la naissance de la phénoménalité, la venue en soi de la vie dans le *pathos* originaire de son auto-affection est la phénoménalisation originaire. Vis-à-vis d'elle, la subjectivité est ainsi radicalement destituée de toute priorité ontico-ontologique : le *cogito* n'est qu'un résultat ; le " moi " cartésien, et avec lui l'*ego* de l'égologie transcendantale husserlienne, ne sont en réalité que les retombées tardives et l'ombre portée de l'avènement phénoménologique prémondain originel : l'auto-apparaître de la vie, comme vie anonyme et absolue, comme *auto-affection*.

Le transcendantal tel qu'il se détermine dans la phénoménologie transcendantale radicalisée de Michel Henry doit donc être pensé selon deux caractéristiques essentielles : il est essentiellement *processus dynamique*, et il est dans son essence *auto-affection*. Ce sont ces deux idées qui se condensent dans la signification du concept d'« affectivité transcendantale ». Le contenu essentiel de ce processus est désigné par M. Henry comme « éternelle venue en soi de la vie ». C'est bien une " venue ", car la vie est mouvement, le procès d'un " parvenir " jusqu'à soi ; mais c'est une venue " en soi ", une donation qui ne parvient à aucune instance extérieure, qui ne parvient à rien d'autre qu'à s'éprouver soi-même : à soi. Le concept d'*auto-affection* est donc la notion cardinale, fondamentale et centrale qui condense et soutient toute *intelligibilité* de la clarification transcendantale réalisée par la généalogie henrienne de l'intentionnalité.

Cependant, une détermination plus précise de ce concept montre qu'il recèle une difficulté. Si la vie absolue est, en son essence, *auto-affection*, elle n'est vie que de s'auto-affecter et en tant qu'elle s'auto-affecte. Or, si " s'auto-affecter " doit bien signifier s'affecter *soi-même*, la vie ne peut alors être – c'est-à-dire vivre – qu'à la condition d'être tout à la fois affectante et affectée, cela qui

²⁴ HENRY 1996, 73-75.

affecte et ce qui est affecté par cet affectant. Cela implique qu'elle soit à la fois unique et double, identique à soi et différente de soi, antérieure et simultanée vis-à-vis d'elle-même.

Ces relations sont, du point de vue formel, des *contradictions* logiques. Quoique formellement contradictoires, c'est-à-dire dans leur expression, elles sont pensables sans contradiction à la condition de les appliquer à des objets extratemporels ; c'est-à-dire éternels. Mais, en dépit de l'emploi par Michel Henry lui-même, dans ce contexte, de l'adjectif " éternel ", le processus du vivre subjectif qu'il décrit est et reste un procès *temporel* : ce processus est la naissance de l'impression originaire, comme événement-source de la conscience passive du temps. En tant que nécessairement et essentiellement temporelle, la " venue " de la vie est *continue*, car continûment et continuellement répétée, relancée, prolongée. Si l'essence de la vie originaire est affective, puisque, n'étant rien d'autre que le simple fait de *se sentir* vivant, elle consiste toute en un *être-affecté*, son processus originaire est un *être-affecté continu*, c'est-à-dire indéfiniment continué. Or, le simple fait de cette continuation indéfinie n'implique nullement que ce soit la vie ainsi continuée *elle-même* qui *se* continue, que ce soit cette vie phénoménale elle-même qui, identiquement, soit aussi l'origine et pour ainsi dire le principe moteur de la continuation de l'affect. Dans la mesure où la vie originaire que Michel Henry qualifie de " vie absolue " est bien une vie apparaissante, phénoménale, ou selon son expression « phénoménologique de part en part », et où en tant que vie phénoménalement vécue elle est *affection*, elle ne saurait avoir d'autre être que son apparaître, et d'autre structure que le pur surgissement spontané de l'affection première qu'est le *se sentir vivre*. Or, dans ce surgissement primordial, qui fait l'impressionnalité même de toute impression originaire, cette affection spontanée et immédiate n'apparaît jamais dédoublée, ni intérieurement scindée d'avec soi : elle ne se précède nullement elle-même, ni ne diffère aucunement d'elle-même. Le jaillissement archi-impressionnel de la vie subjective originaire est un événement phénoménal *un*, absolument *simple*, indécomposable, aussi incapable d'antériorité à soi que de la moindre différenciation interne. Si donc la vie est, en son essence, *affection*, c'est dans l'exacte mesure où elle *n'est pas à elle-même sa propre origine* : elle ne peut apparaître comme *immédiatement* affective que parce qu'elle n'est *ni* ce qui l'affecte, *ni* elle-même *affectée* : si donc le concept d'" auto-affection " doit être maintenu pour exprimer le mode d'apparaître de la vie transcendantale originaire, il ne peut pas être à entendre au sens où ce serait la vie originaire qui serait à la fois l'affectant et l'affecté, *et ainsi s'affecterait elle-même*. En effet, elle ne peut être *affection* en son essence, qu'à la condition de surgir d'emblée *comme telle*, et donc d'être suscitée par *autre chose qu'elle-même*. La vie ne peut *consister* en une affection qu'à la condition de devoir son surgissement passif

premier à un processus *distinct d'elle*. Elle ne peut donc pas être identique au facteur affectant, elle ne peut être à l'origine de l'affect qu'elle est elle-même.

D'autre part, de cette affection phénoménale première qu'est la vie transcendante, quel est l'affecté – sinon le vivant qu'elle suscite, auquel elle donne de vivre ? Dans l'affection originaire qu'est l'événement phénoménal premier de la vie, le vivant se reçoit lui-même de la vie, et en elle. La vie n'est donc pas non plus affectée, ni l'affecté du processus qu'elle accomplit. Ainsi s'impose une première conclusion importante : " Auto-affection ", dans la phénoménologie radicale de la vie, ne peut désigner un procès *réflexif*, un rapport de la vie originaire à *elle-même*.

Mais si le préfixe " auto- " ne peut recevoir ici un sens réflexif, pourquoi est-il phénoménologiquement nécessaire, selon Henry, de caractériser le processus transcendantal originaire comme *auto-affection* ? On ne peut le comprendre qu'à partir de la chose même. Revenons donc à l'intuition réflexive de l'événement originaire, à la naissance actuelle en moi de la phénoménalisation primordiale de la vie.

La vie en son jaillissement impressionnel est affection immédiate, en ceci qu'elle se phénoménalise *immédiatement comme affection*, sans aucun préalable phénoménal, sans être précédée ni accompagnée par l'apparaître d'une source, d'un motif, d'une quelconque origine distincte d'elle. Mais, de ce qu'aucune origine distincte de l'affection n'apparaît, on ne peut conclure valablement, comme une conséquence nécessaire, qu'elle est à *elle-même sa propre origine* ! Si l'on reste attentif et fidèle à l'état-de-choses phénoménologique en question, on ne peut constater que ceci : l'affection immédiate qu'est la vie impressionnelle originaire surgit *sans préalable apparent*, c'est-à-dire sans rapport phénoménal à quoi que ce soit *d'autre*.

En réalité donc, " auto-affection " ne peut être compris ici que comme l'expression d'une *négation* : de la négation de toute hétéro-affection. Ce que " auto- " signifie ici, ce ne peut pas être la réflexivité d'une quelconque " *causa sui* ", mais seulement le caractère de *spontanéité phénoménale*, – le caractère pour ainsi dire " automatique " – du surgissement de l'affect primordial. La vie immanente que décrit Michel Henry ne doit être comprise comme 'auto'-affective qu'au sens où elle est " sans pourquoi ", où, comme la rose d'Angelus Silesius, elle « fleurit parce qu'elle fleurit », sans raison ni motif externe apparent, sans préalable manifeste. Elle n'est *auto-affective* qu'en tant qu'*autonome* dans la phénoménalité qui est la sienne.

Le concept d'auto-affection correspond donc, dans la terminologie de Michel Henry, à un événement transcendantal originaire dont la structure n'autorise nullement à considérer la vie immanente comme " absolue " – et encore moins comme " l'absolu ". Le sens phénoménologiquement *négatif* de ce concept indique simplement que l'événement phénoménologique qu'il désigne

est *sans antécédent ni préalable* dans la phénoménalité qui est la sienne, dans l'ordre de l'immanence.

Cependant, l'immanence de la vie transcendantale n'est pas un régime de phénoménalité quelconque, une phénoménalité parmi d'autres, mais *le* fondement originaire ultime, premier et dernier, unique, de *toute* autre phénoménalisation possible, puisqu'elle est la condition transcendantale de possibilité de *toute* intentionnalité posant le monde et ses objets, comme de *toute* ek-stase instituant *l'étant* dans l'horizon de l'être comme temporalité mondaine. Et de ce fait, l'absence d'antécédent phénoménal, ou d'origine phénoménale assignable, à l'affection primordiale revêt un sens très particulier : elle signifie qu'avec l'événement transcendantal originaire qu'est la vie immanente on atteint la *limite de la phénoménalité*, le seuil premier de toute phénoménalisation, en-deçà duquel n'est possible aucun apparaître phénoménal ayant la structure et le mode de manifestation de l'affect immédiat.

“ Auto-affection ” désigne donc en réalité, non pas l'absence d'origine de la vie transcendantale immanente, mais *le caractère de seuil de sa phénoménalité propre*, de la phénoménalité comme apparaître affectif conscient ; ou, ce qui revient au même, elle signifie l'impossibilité pour la phénoménalité affective de la vie d'accueillir en elle-même, dans son espace de manifestation, sa source et son origine véritable.

L'idée henrienne d'un *auto-engendrement* de la vie *par elle-même*, si c'est bien de la vie transcendantale en tant qu'épreuve affective de la subjectivité, *phénoménologiquement vécue*, qu'il s'agit, est donc une affirmation spéculative dépourvue de fondement. La vie transcendantale originaire, précisément parce qu'elle est dans son essence affection, ne peut pas être à elle-même sa propre origine. En tant que seuil premier de la phénoménalité, elle n'est donc pas absolue, mais bien nécessairement dépendante d'une source ou origine *distincte d'elle*. La vie n'est certes pas “ hétéro-affection ”, ni non plus “ affectée ” de l'extérieur d'elle-même – puisque d'extérieur elle n'en saurait avoir aucun, étant elle-même la condition transcendantale de possibilité de toute extériorité. Mais elle ne comporte néanmoins, dans son contenu phénoménologique immanent, aucun caractère eidétique ni aucun élément descriptif qui impose de la considérer comme *sans origine*, comme *issue de rien*, ou auto-productrice de soi.

C'est même exactement le contraire : le caractère le plus essentiel de la vie transcendantale immanente comme phénoménalisation primordiale est sa *temporalité*. En effet, vivre c'est nécessairement éprouver sur le mode de l'affect l'actualité du *présent*. Or, le présent du vivre n'est pas du tout éternel – en dépit de l'interprétation erronée que pourrait suggérer la qualification de

« perpétuel » que lui attribue Michel Henry, dans une page célèbre d'*Incarnation*²⁵. La seule « perpétuité » dont jouisse ce présent ne consiste qu'à se trouver renouvelé, continuellement, par l'advenue d'un nouveau présent, du moment actuel *suivant* qui le *continue*. Mais cette continuité n'est pas identité : elle est le fruit d'un *recommencement* qui enjambe une altérité plus profonde : si exister au présent c'est naître de la vie et dans la vie comme le montre magnifiquement Henry, cette naissance phénoménologique est chaque fois un re-naître, qui implique l'arrachement au présent tout juste délaissé du « moment d'avant ». Or, dans la répétition continuellement reprise de cet avènement du présent nouveau, rien n'est contenu qui puisse garantir, ou qui autorise à affirmer, sa *perpétuation* indéfinie. Ainsi, non seulement le présent de l'actualité immanente du vivre n'est pas éternel, mais on ne peut même pas – en rigueur de termes – le dire “ perpétuel ”, car il n'est jamais que régulièrement prolongé, continué, *jusqu'à nouvel ordre* : La genèse originellement passive de la temporalité immanente est un processus *toujours en cours et toujours en suspens*, un processus de création *continuée*, et donc constamment *sous réserve*. Rien n'autorise *a priori* à supposer qu'il doive se continuer de la même façon indéfiniment, et constituer de ce fait un devenir véritablement “ perpétuel ”.

Cet ajournement ‘sous réserve’ de la vie transcendantale même, c'est sa finitude essentielle. La qualification, par Michel Henry, de la vie transcendantale comme vie “ absolue ”, ou comme “ éternelle venue en soi ”, est donc une surqualification, audacieuse et abusive, comme si l'absence d'hétéro-affection phénoménalement assignable équivalait à un affranchissement positif vis-à-vis de la finitude temporelle. Mais c'est un affranchissement illusoire, que dément aussitôt le lien *d'essence* qui lie le caractère processuel de l'auto-affection et la temporalité vécue : l'affection originaire de la vie transcendantale ne peut s'éprouver, et ne s'éprouve en effet, que sous la forme d'une *affection continuée*, c'est-à-dire nécessairement comme *succession*.

En tant que finie et essentiellement temporelle, l'affection originaire de la vie transcendantale immanente est donc un processus radicalement incapable de s'auto-engendrer, et d'être à lui-même sa propre origine. En effet, la structure de cet événement est marquée *a priori* par une *dépendance* essentielle : la marque manifeste de cette dépendance, c'est la contingence radicale de l'avènement de l'affect qu'est l'auto-affection. Cette contingence est en effet véritablement *radicale*, au sens où elle atteint non pas un événement, mais la condition ontologique de tout événement possible : l'advenir comme tel, le surgissement même du devenir. Cette contingence n'est pas le caractère *fortuit* de ce qui aurait très bien pu être autrement ; c'est la *gratuité* absolue de ce qui est

²⁵ HENRY 2000, § 10, 91.

pourtant, alors qu'il n'a jamais eu à être. La vie surgit en effet au cœur de la subjectivité avec le caractère de la plus totale *passivité*, comme un affect radicalement *gratuit* ; sa gratuité consiste en ce que son effectuation est absolument *immédiate* : nul horizon, nulle possibilité ne la précède, ne la prépare ni ne l'anticipe. Ainsi, l'affection originaire de la vie est constitutivement une *surprise* : elle apparaît comme naissant *de rien*, sans cause ni antécédent apparent. Or, une telle manière d'apparaître, le pur surgissement d'un affect gratuit, loin d'autoriser à attribuer à la vie une mystérieuse aptitude à s'auto-engendrer – comme si elle pouvait vivre avant de vivre, pour pouvoir se donner la vie à elle-même – n'est compréhensible que comme l'indication de ce que, justement, cette vie radicalement reçue *ne vient pas d'elle-même*. La gratuité ontologique absolue de l'affect de la vie transcendantale immanente est la manifestation en négatif d'une *provenance originelle* nécessairement distincte d'elle-même.

Mais la vie ne se borne pas à surgir : son être consister à advenir comme vie continuée. Cette continuation effective, qui se produit selon la même gratuité, c'est-à-dire *dans l'impuissance essentielle où elle est de se perpétuer elle-même*, atteste avec une immédiate évidence sa dépendance radicale à l'égard d'une origine plus profonde encore que son propre processus – c'est-à-dire à l'égard d'une source *plus originnaire que la phénoménalisation* primordiale elle-même.

Le 'rien' d'où la vie transcendantale semble jaillir comme si elle naissait d'elle-même, (comment quelque chose pourrait-il naître de soi ?) n'est donc pas un néant, mais simplement un *néant d'apparaître* : une dimension de non-apparaître. Cette dimension ontologique d'avant la phénoménalisation primordiale, c'est la *limite transcendantale de toute phénoménalité*, limite en-deçà de laquelle il serait non seulement arbitraire, mais encore parfaitement incohérent d'affirmer qu'il n'existe rien.

C'est au contraire parce qu'elle a sa source dans un 'espace' transcendantal de non-phénoménalité originaire, que la vie transcendantale immanente peut surgir comme elle fait, avec le caractère d'un événement qui coïncide avec une phénoménalisation première.

Que l'apparaître primordial ne puisse ad-venir, c'est-à-dire faire événement, qu'à partir d'une dimension ontologique de non-phénoménalité, ce n'est pas seulement une interprétation logiquement cohérente de la gratuité de l'auto-affection – plus cohérente en tout cas qu'une énigmatique spontanéité éternelle d'un processus qui reste de part en part temporel – c'est surtout la seule manière non mythique de décrire fidèlement l'expérience dont il s'agit. La subjectivité originairement affectée sur le mode de la vie immanente a parfaitement conscience, en effet, de *ne pas pouvoir échapper* à la question de l'origine étrangère de cet affect premier ; et en même temps elle *sait* d'emblée,

précisément en raison du caractère radicalement passif de cet affect, que ce choc vital vient *de nulle part*, qu'il n'a aucune provenance assignable dans l'espace ni le temps, parce que précisément il précède transcendentalement la possibilité d'une temporalisation et d'une spatialisation. *L'affection originare de la vie immanente s'éprouve originarement comme provenant d'une dimension ontologique plus radicale que toute temporalisation : comme plus primitive que l'essence de la manifestation.*

Cette dimension d'être essentiellement non-manifeste et non-manifestable, préalable à toute phénoménalisation, est la véritable profondeur ontologique de la subjectivité. Elle n'oblige nullement à abandonner le concept du transcendantal ; bien au contraire, puisqu'elle est le principe archi-transcendantal des structures transcendantales manifestes, phénoménales. Mais elle oblige à en modifier le sens : ce transcendantal, comme *pré-phénoménal*, ne peut plus être identifié à l'immanence à soi de la conscience – même de la conscience comme pur *pathos*. Puisqu'il est la source même d'où sourd, dans l'obscur, la vie qui se fait *cogito*, le transcendantal pré-phénoménal n'est plus déterminable comme immanence, ni comme subjectivité égoïque : première et autonome à l'égard de l'immanence affective pure, de même que vis-à-vis de l'ipséité de tout *ego*, la dimension d'être infra-phénoménale qui est au principe de la subjectivité immanente doit se définir, en conséquence, comme *transcendance originare*.

Il importe toutefois de ne pas se méprendre sur le sens de cette transcendance : elle ne tire plus son sens ni son concept de son opposition antithétique (qui se fait corrélation) avec l'immanence à soi (celle du vécu de conscience ou de la phénoménalité du monde, aussi bien que de l'autorévélation affective). La transcendance *pré-phénoménale*, elle, ne peut être déterminée que comme absolue : originellement libre de tout rapport à une quelconque immanence, puisque c'est de cette dimension ontologique première que toute immanence tire au contraire sa possibilité, la transcendance du transcendantal pré-phénoménal est essentiellement *irrelative*. C'est en cette souveraine *irrelativité* que consiste son absoluté. Le vrai concept de la transcendance implique donc aussi qu'elle soit transcendante à elle-même : libre de toute relation à un 'autre', le transcendant authentique est donc libre aussi à l'égard de l'altérité en général. Il est donc tout autant *le même* que le 'tout autre' : il ne peut proprement être défini ni comme 'même' ni comme 'autre' que quelque chose d'autre. La transcendance originare est l'altérité à la seconde puissance : altérité si absolue qu'elle implique l'altérité à l'égard de l'altérité même.

La mise en évidence de l'être transcendantal infra-phénoménal suscite évidemment, pour la problématique philosophique, des difficultés inédites. La

première est celle de la *méthode d'accès* : N'est-il pas contradictoire, voire absurde, d'imaginer prendre pour objet d'une connaissance *phénoménologique* un domaine qui non seulement n'est pas donné, mais qui de surcroît ne peut par définition *apparaître* ? Comment serait bien possible une validation – *a fortiori* une exploration – phénoménologique de l'infra-phénoménal ?

Passer outre le seuil de la phénoménalité, en direction de ses conditions ultimes non-phénoménales, oblige évidemment à passer outre *aussi* à la phénoménologie comprise comme intuition, ou comme exploration descriptive d'un 'donné'. Le transcendantal originairement transcendant, étant l'origine donatrice de toute donation possible, ne saurait être ni donné ni pré-donné ; il ne 'se donne' pas non plus. Mais, quoiqu'il n'apparaisse pas lui-même, la prégnance de son *opérer* n'en est que plus forte, plus déterminante et plus souveraine. C'est cette puissance de son *opérer* secret qui rend d'autant plus précieux et nécessaire de rechercher les modalités d'une *approche phénoménologique indirecte*.

Ce n'est pas toutefois le lieu ici d'approfondir en détail ce point. Pour les besoins de la présente étude, il suffit de noter qu'une nouvelle méthode d'investigation philosophique se montre ici nécessaire : celle-ci consiste dans l'identification et le contrôle méthodique d'une *phénoménalité indirecte*. Cette investigation d'un genre nouveau, ouvrant accès aux conditions transcendantales pré-phénoménales de toute phénoménalité, est donc méta-phénoménologique. Elle doit être en effet, pour les phénomènes de la phénoménologie, ce que la métaphysique est aux objets de la science de la nature : tout à la fois leur transgression et leur fondation, par la mise en lumière de leurs conditions radicales de possibilité.

Bibliographie

- HEGEL, G.W.F. 1986. *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, in : *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling; De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général*. Trad. Bernard Gilson. Paris: Vrin.
- HENRY, M. 1963. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF.
- 1996. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil.
- 2000. *Incarnation*. Paris: Seuil.
- HUSSERL, E. 1928. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Halle

- a.d.S.: Niemeyer [= Husserliana III/1].
- 1969. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*, [Husserliana X]. Den Haag: Nijhoff.
 - 1985. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen WS 1906/07*, [Husserliana XXIV]. Den Haag: Nijhoff.
- KANT, E. 1965. *Critique de la raison pure*. Trad. Trémesaygues & Pacaud.0 Paris: P.U.F.
- LAVIGNE, J.-F. 2009. *Accéder au transcendantal ? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Idées I de Husserl*. Paris: Vrin.

Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie

Überlegungen zur phänomenologischen „Gretchenfrage“*

Sophie Loidolt

Universität Wien

Sophie.Loidolt@univie.ac.at

ABSTRACT: The treatment of the question of transcendental idealism mirrors the different self-understandings of phenomenology in the 21st century. While in the context of French phenomenology it has been announced that “idealism is overcome” (Tengelyi) by a phenomenology of meaning-events, in the context of philosophy of mind, Husserl’s philosophy is appreciated as the most thought-out form of a “supervenience-idealism” (Meixner). It is clear that Husserl’s anti-representational theory of intentionality is not to be confused with any other “garden varieties” of idealism, but does that mean that we should better avoid the term altogether (Zahavi) and only talk about “the transcendental”? The paper wants to get clear about this question by sharply contrasting Kant’s *transcendental* idealism with Husserl’s transcendental *idealism*. The decisive difference is that for Kant appearance has its ground in something which is absolutely independent of experience, which makes him a “fundamental realist” (Allais) apart from his empirical realism; Husserl, by contrast, who argues that transcendentially reduced consciousness has “no outside” anymore, insists that the “thing in itself” is a “counter-sensical” thought. My thesis is thus that it is a misunderstanding to believe that in phenomenology there is a similar potential for drawing a limit against metaphysics as there is in Kant’s conception of the transcendental. Is such a limitation nevertheless necessary? And is it maybe implied in genetic phenomenology which claims that subjectivity develops in its interaction with the world and other subjects? While I do not agree that phenomenology’s idealistic constellation is tied to a “sovereign subject” and that relocating the constitutional

* Ich möchte mich bei Wolfgang Fasching und Johanna Gaitsch für ein sehr anregendes Gespräch nach unserem Lesekreis bedanken, aus dem dieser Text hervorgegangen ist. Ich möchte ihn als Diskussionsbeitrag verstehen, in dem ich versuche, mir zumindest über die Verortung einiger für mich virulent gewordener Fragen klar zu werden. Auch dem Diskussionskreis der „Phänomenologischen Werkstatt“ in Wien danke ich für die kritischen und unterstützenden Anmerkungen zu diesem Text.

force on other side of the correlation could solve the “problem,” I believe that we have to take seriously the transcendental stakes in phenomenology, which, in the form of a “strong correlationism” (Meillassoux), is still the best line of defense against a naturalization of consciousness, the world and intersubjectivity.

1. Das Transzendente als Thema in der gegenwärtigen phänomenologischen Debatte

Das Transzendente ist wieder ein aktuelles Diskussionsthema in der Phänomenologie. Dies belegt der Schwerpunkt dieser Diskussionsrunde ebenso wie der jüngst bei Routledge erschienene Band *Phenomenology and the Transcendental*¹, in dem PhänomenologInnen aus unterschiedlichen Traditionen und Generationen die Frage nach dem Transzendentalen aufgreifen. Auch in dem kürzlich erschienenen Band *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*² spielt das Verhältnis von Phänomenologie und Transzendentalphilosophie klarerweise eine bedeutende Rolle.³ Für Husserlianer ist das zentrale Motiv des Gründervaters der Phänomenologie möglicherweise immer schon ein „Dauerbrenner“ gewesen. Der Kontext, in dem das Transzendente aktuell zur Diskussion steht oder in Debatten eingebracht wird, ist allerdings auch ein spezifischer Spiegel für die Selbstverständnisse der Phänomenologie im 21. Jahrhundert.

Betrachten wir zum Einstieg also kurz vier Positionen, die ein transzendentes Motiv stark machen und damit eine phänomenologische Argumentation in ganz bestimmter Weise positionieren. Im Ausgang von diesen Ansätzen mit ihren unterschiedlichen Gewichtungen möchte ich eine Fragestellung entwickeln, die nocheinmal auf Husserl zurückgeht, um das Verhältnis des Transzendentalen zum Idealismus innerhalb der Phänomenologie zu klären. Denn diesbezüglich scheint es nicht nur eine gewisse Uneinigkeit zu geben; es zeichnen sich auch unterschiedliche Umgangsweisen mit der idealistischen „Gretchenfrage“ ab: von ablehnend über vorsichtig bis deutlich bejahend. Das evoziert folgende Fragen: Ist die transzendentalphilosophische Orientierung in der Phänomenologie das Eingangstor in einen metaphysischen Idealismus oder begrenzt sie das metaphysische Begehren auf kritische Weise, so wie das

1 Vgl. HEINÄMAA, HARTIMO, MIETTINEN 2014.

2 Vgl. FABIANELLI, LUFT 2014.

3 Vgl. hierzu vor allem die Aufsätze von Luft, Schnell, Jansen, Krijnen und Summa, die sich explizit mit dem Thema des transzendentalen Idealismus bei Husserl auseinandersetzen.

die Transzendentalphilosophie Kants tut? Wenn letzteres nicht zutrifft – und ich denke, dass es nicht auf dieselbe Weise zutrifft wie bei Kant – ist es dann nicht inkonsequent, zögerlich vor dem Eingangstor in den Idealismus stehen zu bleiben oder ihn sogar für überwunden zu betrachten und sich mit Archäologien von Sinn- und Seinsverständnissen zu begnügen? Oder gibt es tatsächlich zwingende Gründe dafür, transzendente oder andere Grenzen zu ziehen, die nicht nur auf Berührungsgängste mit idealistischen Implikationen zurückzuführen sind? Ich werde im Rahmen dieses Aufsatzes versuchen, die höchst klärungsbedürftigen Begriffe wie „Idealismus“ und „das Transzendente“ zu präzisieren und die unterschiedlichen Frontstellungen in einen gemeinsamen Kontext zu setzen.

In der Einleitung zu *Phenomenology and the Transcendental*⁴ schreiben die HerausgeberInnen Heinämaa, Hartimo und Miettinen, dass die Phänomenologie ihre Positionen und Ansätze seit der Jahrtausendwende erfolgreich in der Philosophie des Geistes und den Kognitionswissenschaften etabliert habe. Die neue Interdisziplinarität der Phänomenologie manifestiere sich in den verschiedensten Themenfeldern von Wahrnehmungs-, Kognitions- und Handlungstheorien, Theorien sozialer Emotionen und menschlicher Koexistenz, bis zu Neukonzeptionen des verleblichten Subjekts, der Sprachlichkeit und Geschlechtlichkeit. So sehr als erfreulich hervorgehoben wird, dass die Phänomenologie damit nicht nur Anschluss an empirische und naturwissenschaftliche Forschung gefunden habe, sondern auch ernstzunehmende Theorieangebote machen könne, so sehr warnen die AutorInnen gleichzeitig vor einer allzu unreflektierten Zusammenarbeit mit den positiven Wissenschaften. Denn die Sinne von „Natur“ und „Welt“ würden dabei als unproblematisch angesehen. Eine solcherart vereinnahmte „naturalisierte Phänomenologie“ könne weder Werkzeuge zur Analyse und Kritik von diesen Sinngebilden liefern, noch könne sie der operativen Wirkmächtigkeit dieser unhinterfragten Sinne in den jeweiligen theoretischen Diskursen etwas entgegenstellen. Das ist der Ausgangspunkt, von dem her die HerausgeberInnen für die Unentbehrlichkeit eines transzendental-reflexiven Standpunktes in der phänomenologischen Forschung plädieren.

Dass dies nicht ausschließlich einer Rückkehr zu Husserl gleichkommen muss, zeigt der Ansatz von Steven Crowell: Bei ihm ist die Konzeption des Transzendenten grundlegend durch das normative Moment geprägt, das durch die intentionale Gegebenheit von Welt und ihre normative Dynamik von

4 HEINÄMAA, HARTIMO, MIETTINEN 2014, 1-4.

Leerintention und Erfüllung entsteht. Diese normative Dynamik sieht Crowell allerdings erst durch die Heidegger'sche Einsicht gewährleistet, dass nur ein Seiendes, dem es «in seinem Sein um dieses Sein selbst» gehe, intentionale Gehalte in einer möglichen Erfüllungsstruktur gegeben habe. Erst im existenzialen Entwurfscharakter kann es intentionale *Erwartungen* auf Erfüllung oder Enttäuschung geben, die letztlich auf der Sorgestruktur eines endlichen Selbst-Seins beruhen, das sich verfehlen oder erfüllen kann: «an inquirer must be *an issue* for itself»⁵. Crowell nennt dies «transzendentes Leben». Er argumentiert für die Unverzichtbarkeit der Erste-Person-Perspektive und ihrer intentionalen Gegebenheit von Welt, ohne die es weder Wahrheitsansprüche, noch das Konzept von Wahrheit überhaupt geben könne, da dies immer normativ, ein Erfüllungskonzept sei. „Das Transzendente“ bei Crowell lässt sich so charakterisieren, wie er Heideggers Fortführung von Husserls Transzendentalphänomenologie charakterisiert: «the methodological primacy of the first-person stance; the reduction to meaning (which he called “being”); and the corresponding insistence on correlation (in his language: no entity without an “understanding of its being”)».⁶

Doch Crowells transzendentalphilosophischer Fokus ist weniger auf eine Kritik an selbstvergessenen phänomenologischen Kollaborationen mit naturalistischen Projekten gerichtet, als gegen neue „metaphysische“ Ansätze innerhalb der Philosophie selbst, die nicht mehr über die Erste-Person-Perspektive reflektieren (wollen). Metaphysische Ansätze unterscheidet Crowell von transzendentalen insofern, als erstere einen „methodologischen Monismus“ verfolgen, in dem der Fragende selbst unthematisiert bleibt und seine „Natur“ schließlich durch metaphysische Konzepte selbst erklärt wird: seien es Monaden, Entelechien, Potenzen, Atome oder was auch immer. Dies führe laut Crowell letztendlich ebenso auf einen Naturalismus, der sowohl in der kontinentalen wie auch in der analytischen Philosophie der Konsensus unserer Zeit zu sein scheint.⁷ Transzendentes Fragen hingegen sei durch einen methodologischen Pluralismus ausgezeichnet, insofern verschiedenen Frageansätzen jeweils verschiedene Gegebenheitsweisen korrespondieren würden. Crowell spricht hier auch explizit von transzendentalen Grenzen: «In this approach, the fact that human beings do philosophy places a

5 CROWELL 2014, 26.

6 CROWELL 2014, 26.

7 CROWELL 2014, 21. Crowell denkt hier auf der einen Seite an einen phänomenologischen „Biozentrismus“ wie ihn Renaud Barbaras im Anschluss an Merleau-Ponty entwickelt hat (vgl. dazu GONDEK, TENGELYI 2011) und auf der anderen Seite an Varianten eines «postpositivistischen Naturalismus» (vgl. dazu CROWELL 2014, 36-40); aber auch an einen «spekulativen Realismus» im Sinne Meillassoux'.

methodological constraint on how we must conceive the *topic* of philosophy.»⁸ Um einen „metaphysischen Naturalismus“ abzuwehren, müsse diese Art von transzendentaler Reflexion unbedingt aufrecht erhalten werden.

Tengelyi⁹ wiederum macht sich stark für einen kritisch überarbeiteten und limitierten Transzendentalismus, der auch innerhalb der „neuen Phänomenologie in Frankreich“.¹⁰ seinen Platz findet. Durch die phänomenologischen Untersuchungen eines Emmanuel Levinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion oder Marc Richir, so Tengelyi, sei das Husserl'sche Konzept der Konstitution durch das souveräne intentionale Bewusstsein von einer neuen Form der Phänomenologie abgelöst worden, die das Erscheinungsgeschehen *von sich selbst her* denke. Obwohl die Phänomenologie dem postmodern ausgerufenen „Tod des Subjekts“ immer kritisch gegenüberstand, habe dies auch einen neuen Begriff von Subjektivität hervorgebracht, der eher vom Dativ als vom Nominativ her gedacht werde. Dies bedeutet, dass der Subjektivität das Erscheinungsgeschehen *widerfährt* bzw. immer schon widerfahren ist, bevor sie sich selbst als ein „Ich“ konstituieren kann. Durch diese Konzeption eines Erscheinungsgeschehens *von sich selbst her* habe die Phänomenologie einen neuen Zugang zur Realität und Objektivität entdeckt, der durch die bisherige transzendente Phänomenologie verloren schien. Ein wohlverstandener Konstitutionsprozess impliziere daher keinerlei ontologische Abhängigkeit vom intentionalen Bewusstsein mehr. Tengelyis Konklusion könnte expliziter nicht sein: «Idealism is overcome; transcendentalism is revised and reinterpreted.»¹¹

In einem Ansatz, den er bereits in *Erfahrung und Ausdruck*¹² entwickelt hat, setzt Tengelyi den Kantischen Kategorien vorprädikative phänomenologische „Experientialien“ entgegen. Damit sind Quasi-Kategorien gemeint, die sich auf das Erscheinungsgeschehen (Horizont und Erscheinung) beziehen und transzendente Bedingungen zusammenstimmender Erfahrung darstellen. Im Unterschied zu den Kantischen Kategorien, die diese Erfahrungskonkordanz für das transzendente Objekt notwendig postulieren (um ein sonst mögliches «Gewühl von Affektionen» abzuwehren), entwickelt Tengelyi anhand von Husserls späten Überlegungen zur Lebenswelt einen Begriff der *faktischen Notwendigkeit*. Dieser bezieht sich auf die Gegebenheit der Welt, die letztlich ein

8 CROWELL 2014, 22.

9 Vgl. TENGELYI 2014.

10 Vgl. GONDEK, TENGELYI 2011.

11 TENGELYI 2014, 49.

12 TENGELYI 2007.

kontingentes Faktum ist, das jedoch aller möglichen Reflexion vorhergeht. Experientialien sind so bloße Tendenzen zu einer Konkordanz von Erfahrung, die keine apriorische, sondern nur faktische Notwendigkeit besitzen. Auf diese Weise, so Tengelyi, könnten transzendente Argumente auch in die neuen phänomenologischen Erkenntnisse der letzten fünfzig Jahre problemlos integriert werden.¹³ Da sie keineswegs mehr die Phänomenalität auf subjektive Bedingungen einschränken und determinieren würde, wäre eine solche verfeinerte transzendente Methode in der Phänomenologie auch immun gegen die etablierte Kritik an einem Husserl'schen Transzendentalismus.

Zahavi¹⁴ verteidigt im Gegensatz zu Tengelyi explizit einen „transzendentalen Idealismus“ Husserl'scher Prägung, auch wenn er Husserls Idealismus, wie wir sehen werden, einigermaßen domestiziert. Dass der alte Gefährte des „Transzendentalen“, der Idealismus, aber überhaupt zur Sprache kommt, liegt wohl am unterschiedlichen Kontext der Debatte: Zahavi präsentiert den „transzendentalen Idealismus“ als eine Alternative zur analytischen Externalismus-Internalismus-Debatte, die das Geist-Welt-Verhältnis im Schema „innen“ und „außen“ denkt. Er reagiert damit auf eine allzu einfache kategorisierende Lesart, die Husserl einem überholten „Internalismus“ und Heidegger und die Existenzialisten einem „Externalismus“ zuordnet. Freilich sind die vielen verschiedenen Varianten von Externalismus und Internalismus zu komplex, um sie hier zu referieren. Es mag daher genügen, Zahavis Argument grob nachzuzeichnen, dass es sich bei Husserl keineswegs um einen Internalismus handle, wenn dies bedeute, dass unser Zugang zur Welt durch interne Repräsentationen bedingt und vermittelt sei¹⁵ – dass aber letztlich auch die Alternative zwischen entweder „nur von außen“ oder „nur innerhalb des Geistes“ nicht ausreiche, um Husserls transzendentalen Idealismus zu verstehen. Zahavi macht vor allem Husserls anti-repräsentationalistische Intentionalitätstheorie stark, ebenso wie seine Intersubjektivitätstheorie: Es gehe nicht um ein Bewusstsein das in oder bei sich isoliert wäre und dessen Repräsentationen ihm reell immanent wären, sondern Bewusstsein ist immer schon „draußen“ bei der Welt und den Anderen und ist insofern v.a. in genetischer und generativer Hinsicht immer auch schon durch sie mitkonstituiert. Zahavi hält es für eine „nützliche“ Art, Husserls transzendentalen Idealismus in dieser Weise „negativ“ zu definieren als eine anti-repräsentationale Kritik eines metaphysischen Realismus (die aber

13 TENGELYI 2014, 59.

14 ZAHAVI 2008.

15 ZAHAVI 2008, 360.

sehr wohl einen empirischen Realismus zulasse).¹⁶ Er gibt allerdings selbst zu, dass dies eine „deflationistische“ Position ist, die auch gleich Heidegger, Merleau-Ponty und einige analytische Philosophen zu transzendentalen Idealisten macht. Letztendlich distanziert er sich überhaupt vom Begriff des Idealismus und hält ihn für möglicherweise «schlecht gewählt» von Husserl, da die Ähnlichkeit mit «jeder Wald- und Wiesenvariante von Idealismus» doch erhebliche Missverständnisse verursache: «Perhaps it would be better to simply replace it with the phrase „transcendental reflection“ or „transcendental thinking“».¹⁷

Schließlich möchte ich mich noch auf zwei Aufsätze von Uwe Meixner¹⁸ beziehen, der Husserls Position mit der aktuellen Philosophie des Geistes ins Gespräch bringen möchte. Meixner scheint am wenigsten Probleme mit Husserls Idealismus zu haben. Wie auch Zahavi grenzt er ihn von anderen Idealismen ab und betrachtet ihn als die «philosophisch durchdachte Gestalt, die der Idealismus jemals angenommen hat.»¹⁹ Ebenso betont er die Intentionalitätstheorie als den «Schlüssel des Weltzugangs der Transzendentalisten, der für sie die Tür zu Objektivität als eine Form bewusstseinsimmanenter Transzendenz eröffnet»²⁰. Meixners Gegner sind Materialismus und Physikalismus in der Philosophie (des Geistes), denen er *Subjektvergessenheit* als «neue dogmatische *Verdunkelung*»²¹ vorwirft. Selbst die noch vorhandenen psycho-physischen Dualisten hätten nur noch ein reduziertes Bild von Subjektivität als «Qualia», «what it feels like» und «epiphänomenaler Einfärbung der physischen Tatsachen».²² Dagegen sei Husserls Angebot einer «umfassenden *Bewusstseinshermeneutik*»,²³ welche die Auslegung des cogito sowie das *Verstehen* von Objektivität umfasst, ungleich reichhaltiger, doch aufgrund der „Ideologie“ des Physikalismus und Objektivismus, wie schon zu Husserls Zeiten der *Krisis*, nur marginal rezipiert.

Meixner charakterisiert Husserls Idealismus als einen «nichtreduktiven

16 ZAHAVI 2008, 364.

17 ZAHAVI 2008, 372.

18 Vgl. MEIXNER 2003; MEIXNER 2010.

19 MEIXNER 2003, 333.

20 MEIXNER 2003, 336.

21 MEIXNER 2003, 385.

22 «Die moderne Philosophie des Geistes hat [...] das Subjekt und die Subjektivität weitgehend *vergessen*; sie weiß weithin gar nicht mehr, was das eigentlich ist: Subjektivität» (MEIXNER 2003, 385).

23 MEIXNER 2003, 385.

Supervenienzidealismus».²⁴ Er spricht zudem von einem transzendentalen Dualismus innerhalb von Husserls transzendentalem Idealismus,²⁵ der auf Husserls strikter Unterscheidung zwischen «Sein als Bewusstsein» und «Sein als Realität» beruht (Hua 3/1, §49). Als drei Thesen von Husserls transzendentalem Idealismus führt er erstens die These von der «intrinsic Relationalität des Bewusstseins», zweitens die These von der «Bewusstseinsimmanenz der thematisierten objektiven Welt», und drittens die These des Korrelationsapriori an.²⁶ Statt des «transzendierend-inferentiellen Zugangs» zur objektiven Welt des Objektivismus etabliert Husserls Transzendentalismus einen «immanent-konstitutive[n] Zugang zur objektiven Welt».²⁷ Aus diesem Grund hält Meixner auch die Bezeichnung «interner Realismus» für Husserls Philosophie nicht unangebracht.²⁸ Wo Zahavi also eher Verwandtschaften zum Externalismus sieht, kann sich Meixner mit dem Begriff „intern“ für die transzendente Immanenz des Bewusstseins anfreunden – obwohl sich die beiden in der Auffassung der antirepresentationalistischen Intentionalitäts-theorie durchaus einig sind und auch sonst in ihrer Husserl-Interpretation nicht wesentlich divergieren. Man kann diese Uneinigkeit nun damit erklären, dass es lediglich um einen Streit um Worte gehe und das Externalismus-Internalismus-Schema eben nicht auf die Phänomenologie zugeschnitten sei. Auf der anderen Seite kann man diese Divergenz auch als symptomatisch dafür auffassen, welche Konsequenzen aus der Offenheit für Welt und Weltpräsenz, die Intentionalität leistet, gezogen werden. (Ich komme weiter unten darauf zurück.) Dies zeigt sich vielleicht auch schon in der etwas unterschiedlichen Auffassung, die Meixner von Husserls Intersubjektivitätstheorie hat: Die Bewusstseins-transzendenz des alter ego überwindet den

24 MEIXNER 2010, 188. Dabei bedeutet „Supervenienz“ «eine Beziehung zwischen den Seinsbereichen A und B, wonach der eine Seinsbereich den anderen vollständig festlegt» (MEIXNER 2010, 179) und „nichtreduktiv“, dass die Objekte «selbstverständlich wahre Objekte sind» (Hua 36, 70) und nicht in Bewusstsein auflösbar.

25 MEIXNER 2010, 186.

26 «These 1: Bewusstsein ist eine Art zweipoliges Medium, in dem der eine Pol (das *Subjekt*) auf den anderen Pol (die *Objekte im allgemeinsten Sinn*) durch die Relation des *Bewusstseins-von* [...] bezogen ist» (MEIXNER 2003, 327). «These 2: Die objektive Welt (die Welt des Objektiven, der *Objekte im engeren Sinn*, der *objektiven Objekte*) ist, soweit sie für uns Thema ist, vollständig bewusstseinsimmanent» (MEIXNER 2003, 327). «These 3: Alle bewusstseinsimmanenten Objekte (also insbesondere alle *objektiven* Objekte unter diesen) sind wesenhaft-intrinsisch eineindeutig abbildbar auf gewisse organisierte Mengen von möglichen subjektiven Gegebenheitsweisen. (*These von der bewusstseinsimmanenten subjektiven Abbildung der Objekte*)» (MEIXNER 2003, 336).

27 MEIXNER 2003, 328.

28 MEIXNER 2010, 190.

Idealismus keineswegs in Richtung weltbezogenen Realismus, sondern markiert vielmehr den Übergang zu einem metaphysischen Idealismus: Der Andere ist «etwas jedenfalls nicht vollständig aus mir Konstituiertes, sondern immer auch etwas sozusagen in mich, mehr oder minder sanft, „Durch-“ oder „Einbrechendes“, und zwar aus einem postulierten Außen, das, eben weil es postuliert ist, nicht bewusstseinsimmanent konstituiert sein kann».²⁹ Meixner sieht darin den Übergang zu einer Metaphysik, die aus einem Monadenall aus geistiger Substanz in Analogie zu Berkeley und Leibniz besteht;³⁰ in seinem späteren Aufsatz 2010 spricht er von einem transzendental entgrenzten Bewusstsein bei Husserl, das gleichzeitig ein intersubjektives, vielperspektivitisches Gesamtbewusstsein sei.³¹

In jedem Fall stellt für Meixner dieses Resultat, «das weit metaphysischer ist, als Husserl es sich eingestehen will, [...] keinesfalls eine philosophische Katastrophe dar, sondern jedenfalls eine Annäherung an die Wahrheit, wenn sich auch dabei der Transzendentalismus, der transzendente Idealismus nicht in Vollständigkeit als haltbar erweist und dabei eben nicht allein aus der „transzendentalen Erfahrung“, „aus der ursprünglichsten Evidenz, in der alle erdenklichen Evidenzen gründen müssen“, geschöpft wird».³² Meixner kalkuliert also – im Unterschied zu allen anderen erwähnten Autoren – die Überschreitung des transzendentalen Erkenntnisprinzips bei Husserl ein, sieht aber dennoch (auch erkenntnistheoretisch) bei Weitem nicht alles verloren: Es bleibt dabei, dass unser einziger Zugang zur Welt über das Bewusstsein läuft, «lesen wir doch die Welt nirgendwo anders als im Buch unseres Bewusstseins, in der Schrift der zweipoligen Intentionalität, und können die Welt nirgendwo anders oder in anderer Weise lesen».³³ Und er fügt – um diesen transzendentalen Punkt der Korrelation noch einmal zu stärken – hinzu: «es wäre an der Zeit, dass physikalistisch orientierte und sich im Duktus des „die Wissenschaft hat festgestellt“ gerierende Philosophen sich der vollen Tragweite dieser elementarsten Grunderkenntnis aller Erkenntnistheorie endlich einmal klar bewusst würden».³⁴

Wir haben mit diesem kurzen Durchgang nun also ein kleines Panorama an unterschiedlichen Positionen vor uns, die „das Transzendente“ in der

29 MEIXNER 2003, 376.

30 Vgl. MEIXNER 2003, 381.

31 Vgl. MEIXNER 2010, 190.

32 MEIXNER 2003, 282.

33 MEIXNER 2003, 383.

34 MEIXNER 2003, 383.

Phänomenologie für verteidigungswert halten – jedoch, wie üblich in der Philosophie, kann man wohl kaum von Einhelligkeit sprechen, *wie* diese Konstellation genau verstanden wird. *Einen* Punkt der Eintracht gibt es zumindest und dieser soll hier zuerst deutlich hervorgehoben werden: Naturalistische Ansätze aller Art werden von einer transzendentalphänomenologischen Position in Frage gestellt und bekämpft. Darüber hinaus sind sich alle Autoren darin einig, dass (1.) *Subjektivität* in der Gegebenheit von Objektivität und Welt zur berücksichtigen ist (auch wenn diese „stärker“ und „schwächer“ bezüglich ihrer Konstitutionskompetenz konzipiert wird), dass (2.) von einer *Korrelation* aus zu denken ist, und dass es (3.) um *Sinnkonstitution* geht (auch wenn Uneinigkeit darüber herrscht, von vorrangig welchem Pol der Korrelation). Soweit die Gemeinsamkeiten.

Die transzendente Frontstellung gegen einen Naturalismus, der einen naiven bis metaphysischen (transzendentalen) Realismus impliziert, wird üblicherweise von einer zweiten Front gegen metaphysische Thesen begleitet – so kennen wir dies zumindest von Kant her und in eine solche Richtung gehen auch einige der porträtierten Positionen. Allerdings nicht alle. Dieser Uneinigkeit in Bezug auf metaphysisch-idealistische Elemente möchte ich nachgehen. Wir sind von Kant her gewohnt, dass das Transzendente eine kritische Begrenzung der Metaphysik darstellt – zumindest ist dem metaphysischen Denken von Kant her damit ein ganz bestimmter Ort zugewiesen. Verleitet uns diese habituelle Einordnung des Transzendentalen dazu, auch in der Phänomenologie den transzendentalen Ansatz als eine wohlbegründete Begrenzung zu sehen? Diese Frage will ich zuerst überprüfen, indem ich auf Kant zurückgehe (Kapitel 2) und zu zeigen versuche, inwiefern Kants Ansatz als *transzendentaler* Idealismus zu verstehen ist, Husserls aber als transzendentaler *Idealismus* (Kapitel 3). Meine These ist: ja, es liegt ein Missverständnis vor, wenn man in der phänomenologischen Transzendentalphilosophie ein ähnliches Begrenzungspotenzial sieht wie in der Kantischen. Ist Begrenzung eventuell trotzdem sinnvoll? Ist sie in den Elementen der Genesis der Bewusstseinsysteme oder der Geltungskonstitution vielleicht implizit enthalten (Kapitel 4)? Ich werde auch argumentieren, dass ich es für ein Missverständnis halte, von einem „souveränen Subjekt“ bzw. einer Konstitutionssouveränität auf einen Idealismus zu schließen, und durch das Starkmachen der „Weltseite der Korrelation“ diese „Bedrohung“ für überwunden zu betrachten. Was können wir uns schließlich von einem „Korrelationismus“ versprechen und warum sollten wir an ihm festhalten (Kapitel 5)?

2. Kants transzendente Selbstbeschränkung: Der transzendente Idealismus und das „Ding an sich“

Kant, so drückt es Quentin Meillassoux aus, ist «schwacher Korrelationist».³⁵ Dies bedeutet, dass in Kants Transzendentalphilosophie zwar Subjektivität und Objektivität engstens miteinander verknüpft sind, aber dass der *Grund der Affektion* in dieser Korrelation nicht aufgeht und ihr äußerlich bleibt. Die Rede ist freilich vom „Ding an sich“. Nun kann man argumentieren (und ich habe das selbst an anderer Stelle getan³⁶), dass durch die Figur des „Dinges an sich“ der Kantische Gedanke der Objektivitätsbegründung korrumpiert und die eigentliche Leistung des transzendentalphilosophischen Theorems, Subjektivität mit (wirklicher) Objektivität geltungsmäßig zu verknüpfen, erheblich geschwächt wird. Denn das „Ding an sich“, auch wenn es klarerweise nicht als Ding, d.h. Gegenstand jenseits der konstituierten Gegenstände zu verstehen ist, erweckt unweigerlich den Anschein, dass es das Subjekt eben „nur“ mit Erscheinungen zu tun hat, im Gegensatz zu den noch „wirklicheren“ Dingen an sich (die irgendwie für die sinnliche Affektion verantwortlich sind). Die Phänomenologie gibt aus diesen und anderen Gründen den Gedanken eines „Dings an sich“ und damit auch eines „unbekannten Affektionsgrundes“ auf und lässt Sein mit Erscheinen vollständig zusammenfallen – Husserl spricht bekannterweise von der „Widersinnigkeit“ des Gedankens eines Dings an sich (vgl. Hua 3/1, §48; Hua 36, 68). Diese elegante Lösung, die eine Art Occam'sches Rasiermesser an die Kantische Distinktion von „Erscheinung“ und „Ding an sich“ ansetzt, hat aber auch ihrerseits Konsequenzen, auf die ich weiter unten eingehen möchte.

Für Kant selbst ist wichtig festzuhalten, dass sich seine Transzendentalphilosophie als eine *Grenzziehung* entwickelt, die metaphysischen Spekulationen ebenso den Nährboden entziehen will wie Skeptizismen. Der Skeptizismus soll durch die Gedankenfigur einer apriorischen Garantie für Objektivität abgewehrt werden, indem die allgemein und notwendig konstitutiven Formen für Objektivität auf die Struktur des Subjekts zurückgeführt und durch sie gewährleistet werden. Gegen metaphysische Spekulationen stellt Kant die (durch die Dialektik eindrucksvoll bewiesene) These der ausschließlichen Anwendbarkeit der apriorischen Formen auf den Bereich der Erfahrung bzw. der sinnlichen Anschauung. Wie ergibt sich daraus Kants transzendentaler Idealismus? Ich habe weiter oben behauptet, dass Kant einen *transzendentalen* Idealismus entwickelt, während Husserl einen transzendentalen *Idealismus*

35 Vgl. MEILLASSOUX 2008, 55.

36 Vgl. LOIDOLT 2014.

verfolgt – wobei die jeweilige Betonung die jeweilige Vorgeordnetheit eines Teilaspekts bedeutet.

Was will das besagen? In Kants Fall, dass sich sein Idealismus aus seinem transzendentalen Gedanken ergibt. Kants Idealismus besagt, *dass wir die Erscheinungen hervorbringen – aber nicht den Grund der Affektion*. Die *Kritik der reinen Vernunft* formuliert objektive Erscheinungsbedingungen von Gegenständen, nicht aber deren Seinsbedingungen. Kant ist transzendentaler Idealist hinsichtlich der Erscheinungsbedingungen; er ist empirischer Realist hinsichtlich dessen, dass die erscheinenden Gegenstände keine bloßen intramentalen Objekte sind, sondern tatsächlich eine Realität außer uns darstellen; und – und das ist das Wichtigste – er lässt offen, von welcher Art die „letzte Realität“ des Affektionsgrundes ist, obwohl es einige Hinweise darauf gibt (v.a. in der praktischen Philosophie), dass dieser letztlich geistig sein könnte. Doch mit Kants „transzendentalen Idealismus“ haben diese letzteren Annahmen nichts zu tun, da sich dieser tatsächlich nur auf die Erscheinungsbedingungen im Subjekt bezieht: «[W]hile Kant allows the possibility that ultimate reality is in some sense mental, this could not be the point of transcendental idealism, as Kant is not a transcendental idealist about things as they are in themselves – his idealism concerns the appearances of things».³⁷ Die Transzendentalphilosophie führt also zu einem wohllimitierten Idealismus, der sich selbst bezüglich des Grundes der Erscheinung zurücknimmt. Der Idealismus beschränkt sich auf das durch die Transzendentalphilosophie Erarbeitete, nämlich dass die Erscheinungen aus Anschauung und Begriffen zusammengesetzt sind.

Ich stimme in dieser Ansicht voll und ganz mit der Kant-Interpretation der soeben zitierten Lucy Allais überein, die in dem exzellenten Aufsatz *Kant's One World: Interpreting „Transcendental Idealism“*³⁸ die These vertritt, dass Kants transzendentaler Idealismus nicht darin besteht, dass er Erscheinungen auf intramentale Repräsentationen im Gegensatz zu „wirklichen Dingen“ reduziert, sondern darin, dass er eine idealistische These bezüglich der Erscheinung von Gegenständen mit einer bescheidenen These hinsichtlich des Seinsgrundes der Dinge verschränkt. Der von ihr verteidigte „one world view“ (auch vertreten von Ameriks und Allison im Gegensatz zu Guyer und Van Cleve) besagt, dass der Begriff des Dings an sich nicht bedeutet, dass man es mit einem gesonderten Ding zu tun habe, über das wir nichts wissen können, sondern einfach, dass die Dinge unserer Erkenntnis eine Natur für sich haben, die ganz und gar unabhängig von unserem Geist ist («entirely mind-

37 ALLAIS 2004, 678.

38 ALLAIS 2004.

independent».³⁹ Also: „Ding für uns“ (wie wir es erfahren) und „Ding an sich“ (wie es intrinsisch für sich ist) als Aspekt ein und desselben Dings – aber verstanden als epistemologische und ontologische Unterscheidung.⁴⁰

Dabei versucht Allais einen Mittelweg zwischen den gängigen Rezeptionen vorzuschlagen, die entweder phänomenalistisch und damit «zu idealistisch» oder bloß epistemisch und damit «nicht genug idealistisch» seien.⁴¹ Stattdessen will sie einen Ansatz entwickeln, der Kants transzendentalen Idealismus nicht trivialisiert («der menschliche Standpunkt ist eben der menschliche Standpunkt und daher Bedingung unserer Erkenntnis»), der weiters ernstnimmt, dass Kant darauf besteht, dass uns etwas (erkenntnismäßig) entgeht, insofern wir Dinge an sich nicht (er)kennen, und der drittens klarmacht, inwiefern Erscheinungen „mind-dependent“ sind, ohne *im* Geist zu existieren.⁴²

Dieser anti-phänomenalistischen und auch anti-repräsentationalistischen Interpretation Kants kann ich voll und ganz zustimmen und denke auch, dass hier wichtige Parallelen zu Husserl liegen. Aber es gibt auch einen entscheidenden Unterschied, der aus Allais Darstellung klar hervorgeht: Von Kants Idealismus zu sprechen, macht nur so lange Sinn, wie wir von Erscheinungsbedingungen sprechen (wobei Kants „Idealismus“ bezüglich der Erscheinung so wie Husserls „radikal“ ist, wie sie herausstreicht, weil nicht nur sekundäre Qualitäten, sondern alles, was erscheint, „mind-dependent“ ist, d.h. die gesamte Objektivität des Objekts).⁴³ Sobald wir jedoch den Unterschied zwischen „Erscheinung“ und „Ding an sich“ streichen würden, wäre der Idealismus hinfällig: «If we had knowledge of the mind-independent grounds of the appearances of things, in addition to knowledge of appearances, there would no longer be any point in calling the position idealist. It is because our knowledge of things is only knowledge of appearances of things, which are mind-dependent, that we can say that objects-as-we-experience-them are mind-dependent».⁴⁴ Für Kant, und das scheint mir doch die entscheidende Differenz zu Husserl zu sein, hat Erscheinung ihren Grund in etwas, das in seinem Sein absolut unabhängig von Erscheinung ist – und dies ist es, was ihn letztlich zum „fundamentalen Realisten“ macht: «A central part of Kant’s overall position is

39 ALLAIS 2004, 677.

40 «[I]t is not a distinction between ways of considering, but between the mind-independent and unknown intrinsic nature of things, and things as they are in our experience of them; this is surely a distinction that is both ontological and epistemological» (ALLAIS 2004, 681).

41 ALLAIS 2004, 656.

42 ALLAIS 2004, 667.

43 ALLAIS 2004, 676, 681.

44 ALLAIS 2004, 677.

the fundamental realist thought that there is something that is entirely independent of us for its nature and existence, and which is in some sense the origin of our experience». ⁴⁵ Allais sieht Kants Bescheidenheit, ebenso wie seinen Idealismus, als radikal an:

Seeing humility as the claim that we cannot know the intrinsic nature of things enables us to make sense of Kant's view that there is something that we are missing out on in not knowing things as they are in themselves – there is something genuinely unknown – as well as his view that we can have coherent thoughts about things as they are in themselves. We can speculate about whether, intrinsically, things are monads, although we cannot have knowledge of whether or not they are. My interpretation makes sense both of the fact that Kant distances himself from any version of idealism which mentalizes appearances, and the fact that he still calls his position idealist: there is a genuine sense in which the appearances of things are mind-dependent, and they therefore have a radically different ontological status from the mind-independent intrinsic nature of things. At the same time, the appearances of things are only partly dependent on us, and are public and objective: this enables us to accommodate a genuine empirical realism within Kant's position. ⁴⁶

Kants Position des transzendentalen Idealismus lässt sich laut Allais also folgendermaßen zusammenfassen: Wir können die Wirklichkeit an sich nicht erkennen, sondern nur die Wirklichkeit der bewusstseinsabhängigen („mind-dependent“) Erscheinung von Dingen; das bedeutet aber nicht, dass diese Erscheinungen zu intramentalen Objekten gemacht werden können; vielmehr zeigt Kant, inwiefern wir durch die Erscheinungen Erkenntnis einer objektiven, äußeren Welt haben können. ⁴⁷

Ich möchte hinzufügen, dass sich bei Kant Transzendentalphilosophie als Grenzziehung entwickelt. Kant entwickelt einen radikalen Idealismus der Erscheinung, der Objektivität gegen die Skeptizisten garantiert und einen empirischen Realismus ermöglicht. Dieser versichert uns (in der «Widerlegung des Idealismus» (vgl. KrV B274-279)), dass wir es nicht mit bloßen mentalen Illusionen zu tun haben, sondern dass sogar das Bewusstsein unserer selbst – das Kant *immer* als ein empirisches Ereignis versteht – erst durch die simultane Kohärenz der äußeren Welt ermöglicht wird. Die Grenzziehung auf der anderen Seite verläuft gegen die Metaphysiker und sie ist deshalb effektiv, weil sie auf ein uneinholbares Jenseits der Objektivität von Objekten verweist – aber

45 ALLAIS 2004, 677.

46 ALLAIS 2004, 681.

47 ALLAIS 2004, 681.

keines, das „sinnwidrig“ wäre, wie bei Husserl, sondern eines, das schlechthin geistunabhängig ist, da es den Grund der Affektion darstellt – der, spekulativ gesprochen, von geistiger Natur sein könnte. Doch Kants transzendentaler Idealismus ist eben genau deshalb ein *transzendentaler* Idealismus, weil er diese Frage nicht beantwortet.

3. Husserls transzendentaler Idealismus

Ich halte Husserls transzendentalen Idealismus im Vergleich zu Kant für einen transzendentalen *Idealismus*, weil die Transzendentalität, d.h. die welt- und gegenstandskonstitutive Funktion des Bewusstseins zwar ein wesentliches, aber letztlich doch sekundäres Merkmal im Vergleich zu seiner absoluten Seinsweise ist, in der sich reell transzendente Gegenstände konstituieren. Die radikale Unterschiedenheit der Seinsweisen „Bewusstsein“ und „Realität“ wird durch die phänomenologische Reduktion enthüllt (Hua 3/1, §§30-46). In diesem Sinne möchte ich etwas provokant behaupten, dass wir es bei diesem Kernstück von Husserls Philosophie mindestens sosehr mit einer „idealistischen“ wie mit einer „transzendentalen“ Reduktion zu tun haben.

Dabei liegt es mir fern, die Wichtigkeit des transzendentalphilosophischen Impetus bei Husserl kleinzureden. Ich bin überzeugt, dass der transzendente Ansatz für die Phänomenologie wesentlich und unverzichtbar ist. Im Vergleich zu Kant möchte ich lediglich darauf hinweisen, dass bei Husserl statt einer *Begrenzung* eine *Entgrenzung* unternommen wird. Der Idealismus bleibt nicht mehr auf das Erscheinungsfeld der „Dinge für uns“ als Feld der einzig erkennbaren Objektivität beschränkt, sondern Erscheinung und Sein werden gleichgesetzt. Damit wird das idealistische Feld entschränkt.

Aus der vorherigen Behandlung der obigen Positionen ist klar geworden, dass Husserls Idealismus einen sehr reflektierten Sonderfall von Idealismus darstellt und keinesfalls mit einem „Wald- und Wiesenidealismus“, wie Zahavi meint, verwechselt werden darf: Die Realität löst sich bei Husserl (ebenso wie bei Kant) nicht in Bewusstsein oder Sinnesdaten auf, sie ist *bewusstseins-transzendent* und sie manifestiert sich in ihrer Objektivität durch eine verleiblichte transzendente Intersubjektivität (ist also kein „psychologischer Idealismus“⁴⁸

48 «Solange man nur die psychologische Subjektivität kennt und sie absolut setzt und doch die Welt als ihr bloßes Korrelat erklären will, ist der Idealismus widersinnig, ist er psychologischer Idealismus – derjenige, den der ebenso widersinnige Realismus bekämpft. Nun ist freilich für den, der schon Zugang zur echten transzendentalen Subjektivität gewonnen hat, leicht zu sehen, daß die ersten großen Idealisten des 18.

wie Husserl dies nennt). Ich stimme mit den genannten Autoren überein, dass der Knackpunkt für ein korrektes Verständnis von Husserls transzendentalen Idealismus seine *antirepräsentationalistische Intentionalitätstheorie* ist.

Allerdings sollte darauf geachtet werden, in welchem Sinn eine Transzendentalphilosophie, die auf der Intentionalität, also auf der Korrelation zwischen Erleben und Erlebtem, beruht, sich von einer Transzendentalphilosophie unterscheidet, die Subjektivität als allgemeine Struktur begreift, durch welche ein Affektionsgewühl in apriorische Ordnungsformen gebracht wird. Es ist kein Zufall, dass Husserl in der *Krisis* beklagt, dass keine Philosophie das Reich des Subjektiven je thematisch gemacht habe, «[a]uch nicht die Kantische Philosophie, die doch auf die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit objektiv erfahrbarer und erkennbarer Welt zurückführen wollte.» (Hua 6, 114) Die „wahre“ Subjektivität, die sich bei Husserl durch die transzendente Reduktion erschließt ist die „Tiefendimension“ (Hua 6, §32) des Erlebens, durch die das Erlebte in der Korrelation „gegeben“, „präsent“, „da“ ist: «Es ist ein Reich eines ganz und gar in sich abgeschlossenen Subjektiven, in seiner Weise seiend, in allem Erfahren, allem Denken, in allem Leben fungierend, also überall unablösbar dabei, und doch nie ins Auge gefasst, nie ergriffen und begriffen.» (Hua 6, 114) Warum spricht Husserl selbst noch in der *Krisis* von einem «ganz und gar in sich abgeschlossenen Subjektiven“, obwohl er doch gerade in diesem Werk die Intersubjektivität, Lebensweltlichkeit und Historizität der Subjektivität deutlich herausarbeitet? Die Antwort liegt in dem von Meixner so benannten «transzendentalen Dualismus innerhalb von Husserls transzendentalen Idealismus»⁴⁹, der auf Husserls strikter Unterscheidung zwischen „Sein als Bewusstsein“ und „Sein als Realität“ beruht. Und dieser Unterschied, so möchte ich behaupten, ist schwerlich auf

Jahrhunderts Berkeley, Hume auf der einen, Leibniz auf der anderen Seite eigentlich schon die in natürlich-realem Sinn psychologische Sphäre überschritten hatten. Aber da der Kontrast zwischen psychologischer und transzendentaler Subjektivität ungeklärt blieb und der vorherrschende englische Sensualismus oder Naturalismus Konstitution von Realem nicht als eine intentionale, Sinn und wahres Sein für die transzendente Subjektivität ergebende Leistung verständlich machen konnte, so blieb für die Folgezeit der unfruchtbare und unphilosophische, auf dem natürlichen Boden sich bewegende Streit zwischen Idealismus und Realismus im Gang, und es blieb herrschend die unzulängliche Interpretation des Sinnes, den die großen Idealisten eigentlich intendierten, freilich, wie gesagt, ohne für sich und für andere den radikalen Unterschied dieses Sinnes als eines transzendentalen im Gegensatz zum psychologischen zur Abhebung bringen zu können» (Hua 5, 154).

⁴⁹ Vgl. MEIXNER 2010, 186.

ein transzendentales Argument zurückzuführen, sondern wurzelt in einer ontologischen Einsicht bzw. beruht auf ontologischen Argumenten.

Um meine Begrifflichkeit zu klären: Unter „transzendental“ verstehe ich alles, was mit den subjektiven Bedingungen der Möglichkeit von Gegenständen der Erfahrung zu tun hat. Enger gefasst handelt es sich um die Bedingungen und intentionalen Strukturen der *Konstitution* von Objektivität und Welt. Unter „Idealismus“ verstehe ich die These der «Supervenienz des Realen, insbesondere des Physischen, über dem Bewusstsein», wie Meixner ausführt.⁵⁰ Dabei ist nochmals zu betonen, dass sich das Reale zwar im Bewusstsein konstituiert, aber deshalb nichts Subjektives ist oder in sich Bewusstsein wäre (vgl. Hua 36, 29; 24): «Das dingliche Sein ist nicht ein Akt und ist nicht ein Stück des Bewusstseinsflusses.» (Hua 36, 37). Man erkennt schon hier, dass die idealistische und die transzendente These eng miteinander zusammenhängen. Allerdings hat die idealistische These Vorrang vor der transzendentalen: Denn das Bewusstsein ist gegenstandskonstituierend nur insofern, als es überhaupt der Ort von Gegebenheit ist. Die transzendente „Kraft“ des Bewusstseins liegt nicht, wie bei Kant, in den begrifflich notwendigen Bedingungen und Strukturen für Objektivität, sondern im „transzendentalen Leben“: in der irreduziblen Erlebnissphäre, die «als ein *für sich geschlossener Seinszusammenhang* zu gelten hat, als ein Zusammenhang *absoluten Seins*, in den nichts hineindringen und aus dem nichts entschlüpfen kann; der kein räumlich-zeitliches Draußen hat und in keinem räumlich-zeitlichen Zusammenhänge darinnen sein kann, der von keinem Dinge Kausalität erfahren und auf kein Ding Kausalität üben kann [...]» (Hua 3/1, 105)

Die transzendente Reduktion, das Eingangstor in die Phänomenologie, ist der erste Schritt zu dieser (wenig transzendentalen) Erkenntnis. Inwiefern? Die transzendente Reduktion führt bekanntermaßen auf die Einklammerung der Seinssetzung der Welt und aller Welt Dinge, vor allem meiner psychophysischen Person. Das Ziel, das damit erreicht werden soll ist, die Gegebenheit von Welt im Bewusstsein nicht mehr in einem real vorausgesetzten Träger zu lokalisieren, und Bewusstsein damit zu einem psychologisch verstandenen Welt Ding zu machen, sondern Bewusstsein von ... als entpersonalisiertes und entmundanisertes Erscheinungsgeschehen überhaupt freizulegen. Damit wird das Bewusstsein/das Erscheinungsgeschehen als konstituierend, d.h. als transzendental aufgedeckt, was es nur sein kann, insofern es der von dem sich Manifestierenden fundamental differente Ort des Erscheinens ist. Dieser „Ort“ hat kein „Außen“ mehr, da es sich eben

50 Vgl. MEIXNER 2010, 186.

nicht mehr um Bewusstsein eines real vorausgesetzten Trägers handelt. „Intentionale Immanenz“ bezeichnet daher eigentlich kein „innen“ oder „drinnen“ mehr, sondern vielmehr das fundamentale Erscheinungsgeschehen ohne Außen. Mit der Befreiung von der Innen/Außen-Dichotomie hat Husserl die Transzendentalphilosophie also in eine Tiefendimension geführt (Hua 6, §32), die m.E. auf einer idealistischen These bzw. einer ontologischen Grundthese von zwei radikal verschiedenen Seinsweisen ruht: einer absoluten und einer auf sie relativen (im nächsten Kapitel werde ich die Frage stellen, ob die genetische Phänomenologie oder die neuere Widerfahrnis-Phänomenologie dieses Verhältnis irgendwie verändert). Diese Tiefendimension qua transzendental reduziertes Bewusstsein wird aufgedeckt als die Ermöglichungsbedingung des Erfahrenen. Insofern sind transzendente und idealistische Argumente bei Husserl gar nicht so leicht auseinanderzuhalten.⁵¹ Betrachten wir zwei Zitate von Husserl dazu:

Der Transzendentalismus [...] sagt: der Seinsinn der vorgegebenen Lebenswelt ist subjektives Gebilde, ist Leistung des erfahrenden, des vorwissenschaftlichen Lebens. In ihm baut sich der Sinn und die Seinsgeltung der Welt auf [...]. [...] Nur ein radikales Zurückfragen auf die Subjektivität, und zwar auf die letztlich alle Weltgeltung mit ihrem Inhalt [...] zustandebringende Subjektivität [...] kann die objektive Wahrheit verständlich machen und den letzten Seinsinn der Welt erreichen. Also nicht das Sein der Welt in seiner fraglosen Selbstverständlichkeit ist das an sich Erste, und nicht die bloße Frage ist zu stellen, was ihr objektiv zugehört; sondern das an sich Erste ist die Subjektivität, und zwar als die das Sein der Welt naiv vorgebende und dann rationalisierende oder, was gleich gilt: objektivierende (Hua 6, 70).⁵²

51 Es wäre allerdings der Mühe wert, diese Argumente einmal systematisch auseinanderzuhalten. Hier nur ein Vorschlag: Für eindeutig und genuin transzendente Elemente halte ich z.B. das Korrelationsapriori sowie die Konstitution von Objektivität durch Intersubjektivität. Idealistische Argumente bzw. Argumente, die auf die ontologische Verschiedenheit von Bewusstsein und Welt/Gegenstand abzielen, wären z.B. die Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Seinsweise (das Argument läuft zwar über die Konstitution, ist aber letztlich nicht transzendental), sowie die Relativität der Welt auf Bewusstsein (wie z.B. in Hua 36, Text 2 argumentiert); darüber hinaus die Argumentation über reale und bloß ideale Möglichkeiten (wie argumentiert in Hua 36, Texte Nr. 5 & 6) und das Argument, dass uns Natur nur in Relationen erscheine, Bewusstsein aber das schlechthin selbstgegebene sei (argumentiert in *Philosophie als strenge Wissenschaft*).

52 «Ich selbst gebrauche das Wort „transzendental“ in einem weitesten Sinne für das [...] originale Motiv, das durch *Descartes* in allen neuzeitlichen Philosophien das sinngebende ist [...]. Es ist das Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller

[D]er phänomenologische Idealismus leugnet nicht die wirkliche Existenz der realen Welt [...] als ob er meinte, daß sie ein Schein wäre [...]. Seine einzige Aufgabe und Leistung ist es, den Sinn dieser Welt, genau den Sinn, in welchem sie jedermann als wirklich seiend gilt und mit wirklichem Recht gilt, aufzuklären (Hua 5, 152f.).

In beiden Annäherungen über einerseits „Transzendentalismus“ und andererseits „Idealismus“ geht es um die Aufklärung des *Seinsinnes von Welt*. Allerdings verdeckt diese Annäherung über den „Sinn“ latent die weitaus radikalere These von Husserl im Vergleich zu Kant, dass es eben *nicht „bloß“ um Erscheinungsbedingungen* geht, denen ein radikal unabhängiges und unerkennbares An-sich gegenübersteht. Vielmehr geht das An-sich vollständig in seinem Erscheinen auf und der Gegenstand zeigt sich als „er selbst“. Sein und Erscheinen fallen vollständig zusammen, also fallen auch Seinsbedingungen und Erscheinungsbedingungen vollständig zusammen. Damit ist aber auch gesagt, dass das transzendente, reale Sein der Welt und der Welt Dinge *relativ* auf das Bewusstsein ist, und zwar nicht nur in seinem Erscheinen, sondern in seiner Existenz – relativ, wohlgemerkt, auf transzendental reduziertes Bewusstsein, das in sich die transzendentalen Mitsubjekte ausweist.

Husserl macht an vielen Stellen unmissverständlich klar, dass er die These eines unerkennbaren Dings an sich für „widersinnig“ hält und die These, «es komme die Wahrnehmung [...] an das Ding selbst nicht heran», für einen «prinzipielle[n] Irrtum» (Hua 3/1, 89). Vieles an dieser Ansicht ist, vor allem von Husserls antirepräsentationalistischer Intentionalitätstheorie her gesehen, absolut stimmig. Im intentionalen Gegebenheitsregime von Leerintention bis Selbstgegebenheit bzw. originärer Gegebenheit erscheint es wie ein spekulativer Zusatz, dass ein selbstgegebenes Ding noch ein prinzipiell nicht-gebbares An-sich habe. Wenn es ein An-sich gibt, so argumentiert Husserl, so muss es «notwendig erfahrbar sein [...] für irgendein aktuelles Ich, als ausweisbare Einheit seiner Erfahrungszusammenhänge» (Hua 3/1, 102). Und es ist tatsächlich ein „sachlicher Widersinn“ (wenn auch kein „logischer“ (Hua 3/1, §48)), eine Welt außerhalb unserer erscheinenden Welt zu denken, zu der *prinzipiell* keine Erfahrungsmotivation intersubjektiv hergestellt werden kann (auch wenn es *faktische* Begrenztheiten, z.B. der menschlichen Erfahrung gibt): «Gibt es überhaupt Welten, reale Dinge, so müssen die sie konstituierenden Erfahrungsmotivationen in meine und in eines jeden Ich Erfahrung hineinreichen können [...]» (Hua 3/1, 103) Die Ansetzung eines An-sich ist also «widersinnig, da sie einerseits als Ansetzung von Existierendem

Erkenntnisbildungen, des Sichbesinnens des Erkennenden auf sich selbst und sein erkennendes Leben [...]» (Hua 6, 100).

Ausweisbarkeit durch Erfahrung beansprucht, andererseits aber eben diese Ausweisbarkeit durch die Ansetzung eines uns prinzipiell unzugänglichen An-sich leugnet». ⁵³

Nun kann man dieses Argument evtl. auch als Kantianer anerkennen und behaupten, dass hier eben immer noch in einem Welt-, Gegenstands- und Erscheinungsparadigma gedacht werde, das den radikalen Entzug des An-sich (jenseits von Objektivität) nicht begriffen habe. Als Husserlianer müsste man dabei bleiben, dass dieses An-sich letztlich ein widersinniger Gedanke ist. Aber was steht auf dem Spiel? Es ist der Unterschied zwischen dem, was Meillassoux „schwacher“ und „starker Korrelationismus“ nennt, ⁵⁴ mit allen – wie ich meine zwingenden – idealistischen Konsequenzen. Zwar folgt aus Husserls antirepräsentationalistischer Intentionalitätstheorie sehr wohl, dass Objekte nicht intramental und eine *transzendente Realität* sind – aber diese *Realität* weist sich nach Husserl letztlich nur im Bewusstsein *als Geltungseinheit* aus und superveniert auch seiner *Existenz* nach auf einem aktuellen Bewusstsein: Denn von einem Sein kann nur gesprochen werden, wenn es in einem aktuellen Bewusstsein vernünftig motiviert ist, wie Husserl in seinen «Beweisen des Idealismus» in Hua 36 argumentiert.

Für Kant gibt es ein unabhängiges Reales außerhalb der Erscheinungskorrelation – für Husserl nicht. Ich möchte die Ansicht vertreten, dass sich daran auch nichts wesentlich verändert, wenn man die Konstitutionshoheit auf die andere Seite der Korrelation verlagert, also als Widerfahrnis oder Sinnereignis fasst. Es bleibt dabei bzw. es müsste dabei bleiben, dass es kein „Außen“ der Korrelation gibt, wenn man nicht wieder ein „Ding an sich“ einführen möchte – und dies wäre, dessen muss man sich bewusst sein, ein äußerst „unphänomenologischer“ Schritt.

Die Korrelation selbst als Ort des Gewährseins (vorsichtig und möglichst asubjektiv formuliert) genügt im Grunde schon für eine idealistische These, die

53 ROLLINGER, SOWA 2003, xv. «Dem Sein an sich des Dinges ein prinzipiell unerfahrbares Sein zu subtruieren, ist Unsinn. Dem Sein an sich des Dinges unerfahrbare Bestimmungen unterlegen, also Bestimmungen, die jenseits möglicher Erfahrung liegen, das heißt *einmal* aussagen: ‚Dem Ding kommen diese Bestimmungen zu, also müssen sie zur Gegebenheit kommen können, und weiter: ‚Sie müssen begründet werden können aus dem, was vom Ding in die Erfahrung fällt, was Einheit des Dinges für die Erkenntnis zunächst ausmacht‘; das heißt aber: ‚In dem Fortgang möglicher Erfahrung müssen sie sich herausstellen, im Fortgang der idealen Wissenschaft müssen sie erwiesen oder aufgewiesen werden können‘, und *andererseits* zugleich, leugnen, dass sie es können, sofern es heißt: ‚Es gibt ein „Hinter-dem-Erfahrbaren, ein unerfahrbares An-sich“» (Hua 36, 32).

54 Vgl. MEILLASSOUX 2008, 55-73.

besagt, dass alles Sein nur ist, insofern es gegeben ist oder auch „sich gibt“. Das impliziert nicht, dass Idealismus bei Husserl heißt, dass ich das, was gegeben ist, selbst erschaffe oder schöpfe. Vielmehr heißt es nur, dass Sein nur in der Korrelation, niemals außerhalb gegeben sein kann. Für Husserl ist Sein außerhalb der Korrelation, wie er z.B. im Band *Transzendentaler Idealismus* (Hua 36) klarmacht, „undenkbar“ (Hua 36, 22, 36)⁵⁵. Könnte das vielleicht bedeuten, dass es eben ein „sinnloses“/„undenkbares“ Sein „außerhalb“ gibt, das irgendwie als intentionaler Sinn „in“ die Welt/den Erscheinungsraum tritt? Husserls vehement geführten Argumentationen gegen ein unerfahrbares An-sich als «prinzipielle Verkehrtheit» (Hua 36, 21) und «Widersinn» (Hua 36, 68) (vgl. Hua 36, 32-37) lassen eine solche Möglichkeit eigentlich nicht zu. Ein Außerhalb von Bewusstsein und Sinndimension ist auch genau das, wogegen PhänomenologInnen regelmäßig argumentieren. Es wird zurecht behauptet, dass Husserls Intentionalitätstheorie eine gängige Innen/Außen-Dichotomie überwunden habe;⁵⁶ dies beschränkt sich aber nicht nur auf das transzendente Feld der Gegenstandsgegebenheit, sondern betrifft letztlich *eo ipso* den absoluten Seinsboden schlechthin.

Impliziert das auch, dass einem unbekanntem Affektionsgrund kein unabhängiges Sein zugeschrieben werden kann? Husserl sagt hierüber auffällig wenig; klar ist auf jeden Fall, dass dieser Affektionsgrund kein reales Sein „außerhalb“ oder jenseits des absoluten Bewusstseins sein kann (denn das wäre ein ungegebenes An-sich). Aber könnte er selbst Bewusstsein sein im Sinne des von Meixner angesprochenen entgrenzten Allbewusstseins? Die Faktizität der Gegebenheit, *dass es Gegebenheit gibt*, ist für die Phänomenologie möglicherweise eine unbeantwortbare Frage und eine unhintergehbare Grenze. Aber – man sollte sie nicht mit der Kantischen Erkenntnisgrenze verwechseln, die ganz klar auf dem Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich beruht (und überdies metaphysische Spekulation, d.h. *Denken* über die An-sich-Dimension zulässt, wenn auch nicht *Erkennen*). Kants transzendentalphilosophisch-kritische Begrenzung beruht auf der erscheinungsunabhängigen Realität eines An-sich und auf der Geltungsbegründung von Objektivität im Erscheinungsbereich. Das sind zwei sehr klare Grenzen und Begrenzungen: (1) Jenseits von Erfahrung/sinnlicher Affektion gibt es keine Erkenntnis (*Grenze der Erkenntnis* bzw. *Begrenzung der Wahrheitsfähigkeit* von metaphysischen

55 «Sehr wichtig: Nachweis der unaufhebbaren Korrelation, vermöge deren Sein ohne wirkliches Bewusstsein undenkbar ist» (Hua 36, 22) bzw.: «Zum Wesen alles Seins gehört die Beziehung zum Bewusstsein» (Hua 36, 36).

56 Vgl. ZAHAVI 2007.

Spekulationen). (2) Aber es gibt eine Realität jenseits der objektiven Erscheinungswelt, einen unabhängigen und unbekanntem Grund der Affektion (*Grenze* der Erscheinungswelt bzw. *Begrenzung* von metaphysischen Thesen zur absoluten Realität, bezogen auf geistige oder materielle Natur).

Für Husserl gilt die Geltungsbegründung von Objektivität im Erscheinungsbereich absolut (Auflösung von Grenze 1), denn prinzipiell Erscheinungsunabhängiges ist undenkbar. Es kann also keinen Affektionsgrund jenseits des absoluten Bewusstseins geben (Auflösung von Grenze 2). Damit fällt aber auch die Wohllimitiertheit des Idealismus weg, die wir bei Kant finden. Die Faktizität der Gegebenheit, *dass etwas gegeben ist und nicht vielmehr nichts*, stellt keine zwingende Begrenzung für phänomenologisch-metaphysische Spekulationen dar. Auf jeden Fall verweist es nicht auf ein Reales jenseits des Bewusstseins und des Erscheinungsraums. Husserl lässt keinen Zweifel daran, dass Bewusstsein die absolute Seinsdimension ist; dafür muss man nicht die zahlreichen Stellen aus dem Band zum *Transzendentalen Idealismus* anführen, die evtl. vom späteren Husserl relativiert worden sein können. Auch in seinem 1930 verfassten Nachwort zu den *Ideen I*, wo Husserl u.a. ausdrücklich erklärt, dass er «hinsichtlich des transzendental-phenomenologischen Idealismus durchaus nichts zurückzunehmen habe» (Hua 5, 150f.), liest man explizit von „relativem“ und „intentional konstituierten“ Sein der Welt und „absolutem“ Sein des Bewusstseins:

Das Ergebnis der phänomenologischen Sinnesklärung der Seinsweise der realen Welt und einer erdenklichen realen Welt überhaupt ist, daß nur die transzendente Subjektivität den Seinssinn des absoluten Seins hat, daß nur sie „irrelativ“ ist (d.i. nur auf sich selbst relativ), während die reale Welt zwar ist, aber eine wesensmäßige Relativität hat auf die transzendente Subjektivität, da sie nämlich ihren Sinn als seiende nur haben kann als intentionales Sinngebilde der transzendentalen Subjektivität.[...] [Wobei] „transzendente Subjektivität“ als Gegebenheit transzendentaler Erfahrung für den jeweils sich Besinnenden nicht nur besagt: Ich als transzendentes Ich-selbst, konkret in meinem eigenen transzendentalen Bewußtseinsleben, sondern zudem auch besagt: die in meinem transzendentalen Leben sich als transzendental ausweisenden Mitsubjekte in der sich mitausweisenden transzendentalen Wir-Gemeinschaft (Hua 5, 153).

Ich denke, dass nun in den verschiedenen oben angeführten phänomenologischen Positionierungen bezüglich der Idealismus-Frage einiges davon abhängt, worauf man die Betonung legt: (1) Auf die transzendente Spannung *innerhalb der Korrelation*, die ja vor allem durch die genetische Phänomenologie, darlegt, dass man von Subjektivität nur sprechen kann im wechselseitigen

Bedingungsverhältnis von Welt – Intersubjektivität – Subjektivität⁵⁷; oder (2) auf die Relativität allen realen Seins auf das absolute Bewusstsein, im Sinne eines «nicht-reduktiven Supervenienziidealismus». Dies legt dann entweder eine Annäherung an einen Externalismus (Zahavi) oder an einen Internalismus (Meixner) nahe. Die Herausforderung für PhänomenologInnen sehe ich allerdings nicht darin, sich für eine der beiden Positionen als die „richtige“ zu entscheiden⁵⁸, sondern vielmehr darin, *ihren Zusammenhang richtig zu verstehen*. Man muss sich klarmachen, dass Husserl *beide Positionen gleichzeitig vertritt* – und das keinesfalls unsinnigerweise. Position (1) ist metaphysisch auf jeden Fall moderater und daher vielleicht „gesellschaftsfähiger“; das Spannende – und keinesfalls unproblematisch zu Denkende – ist aber, dass Husserl Intersubjektivität nicht auf ein Weltphänomen beschränkt (was metaphysisch tatsächlich einem Solipsismus gleichkommen würde), sondern als letzte und absolute Realität einen Monadenpluralismus ansetzt. Daran knüpfen sich viele Fragen, die ich hier nicht behandeln kann. Außerdem halte ich die beiden Positionen für ineinander verwoben: Meixner spricht, wie erwähnt, von einem «transzendente[n] Dualismus *innerhalb* von Husserls transzendente[m] Idealismus» (Meixner 2010, 186) und meint damit, dass „Sein als Realität“ klar von „Sein als Bewusstsein“ unterschieden ist, auf dem es superveniert. Man kann aber auch noch näher präzisieren, wie komplex das Feld der Gegebenheit und Konstitution ist, aus dem Subjektivität, Intersubjektivität und Welt als geschichtlich/generativ/genetisch konstituierte „Pole“ hervorgehen – und dass dies die idealistische Frage keineswegs zwingend von sich her suspendiert (wie es Tengelyi nahelegt). Man kann ihr vielleicht besser ausweichen, aber

57 «One of the quite crucial insights that we find in phenomenology is the idea that a treatment of intersubjectivity simultaneously requires an analysis of the relationship between subjectivity and world. That is, it is not possible simply to insert intersubjectivity somewhere within an already established ontology; rather, the three regions “self”, “others”, and “world” belong together; they reciprocally illuminate one another, and can only be understood in their interconnection. Thus, it doesn’t matter which of the three one takes as a starting point, for one will still inevitably be led to the other two: the subjectivity that is related to the world only gains its full relation to itself, and to the world, in relation to the other; i.e., in intersubjectivity; intersubjectivity only exists and develops in the mutual interrelationship between subjects that are related to the world; and the world is only brought to articulation in the relation between subjects. As Merleau-Ponty would write: the subject must be seen as a worldly incarnate existence, and the world must be seen as a common field of experience, if intersubjectivity is at all to be possible» (ZAHAVI 2001, 166).

58 Diese Tendenz gibt es in der phänomenologischen Debatte schon ziemlich lange, indem man den „ontologischen Weg“ in die Reduktion als den „richtigeren“ im Gegensatz zum überholten „cartesianischen“ Weg identifiziert.

transzendental abgewehrt, wie bei Kant, ist sie nicht – auf jeden Fall nicht dadurch, dass man das Subjekt nicht mehr als „Souverän der Konstitution“ versteht und die Welt «immer schon als notwendig voraussetzen muss» (Tengelyi). Dies versuche ich, im nächsten Kapitel noch genauer zu zeigen.

Für hier sei festgehalten: Man kann bei allem *empirischen Realismus*, den man Husserl aufgrund der transzendentalen Korrelation und der nicht-repräsentationalistischen Intentionalitätstheorie zurecht zusprechen kann, ihn nicht zum selben «fundamentalen Realisten»⁵⁹ wie Kant machen. Im Gegensatz zu Kant, der daran festhält, dass es «etwas gibt, das vollständig unabhängig von uns in seinem Wesen und seiner Existenz ist und das in einem gewissen Sinn der Ursprung unserer Erfahrung ist»,⁶⁰ gibt es für Husserl eine solche radikal unabhängige Dimension prinzipiell nicht – wobei freilich klarzumachen ist, dass das „absolute Bewusstsein“ als Grund allen Seins und Erscheinens nicht mit einem psychologisch gefassten, personalen Bewusstsein zu verwechseln ist und dass sich die konstituierte Welt nicht in Bewusstsein auflöst. Husserl ist also, pointiert gesprochen, gleichzeitig empirischer Realist, transzendentaler Idealist und metaphysischer Idealist. Für Kant bleibt die letztere Position zwingend offen.

4. Selbstbeschränkungen durch In-der-Welt-sein, Weltboden und Genesis?

Jede Phänomenologie, die von der Korrelation oder Gegebenheitssphäre ausgeht – was ein phänomenologisches Definiens ist – hat dasselbe „Problem“ wie Husserl (falls es denn ein Problem ist): Sie kann sich der Frage der Metaphysikerin: «Was ist das Absolute?» Was ist «Wirklichkeit im letzten Sinn?» (Hua 36, 22) nicht prinzipiell, nicht aus transzendentalen Begrenzungen heraus, verschließen. Es ist im Grunde aber nur Husserl, der sich dieser Frage radikal aussetzt und stellt. Die weitere Geschichte der Phänomenologie kommt eher einer Ablehnung, Verdrängung oder Überflüssigmachung der metaphysischen Frage gleich. Sie argumentiert mit der Verstrickung von Subjektivität und Welt, mit dem „immer schon“ in-der-Welt-sein, dem Sinnereignis und mit der generellen Verranntheit dieser Frage überhaupt –

59 Vgl. ALLAIS 2004, 677.

60 «[T]here is something that is entirely independent of us for its nature and existence, and which is in some sense the origin of our experience» (ALLAIS 2004, 677).

obwohl sogar Heidegger bekanntermaßen in *Sein und Zeit* dem wohlverstandenen Idealismus einen Vorrang vor dem Realismus einräumt.⁶¹

Aber sind diese Abwehr-Argumente letztlich überzeugend? Wenn «Sein [nur] „ist“ im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört»⁶² – was haben wir dann anderes als eine Korrelation, die letztlich in einem Verstehensfeld ruht? – und zu einem Seienden gehört, das sein Dasein vollzieht in der weltlichen Habe dieses Verstehensfeldes? Ist der Status von „Welt“ und „in-der-Welt-sein“ allein schon eine anti-idealistische Garantie? Das scheint mir nicht zuzutreffen. Denn so selbstständig, vorgängig, ereignis- und widerfahrnishaft man die Welt auch fassen will, man wird sie nicht im Sinne eines metaphysischen Realismus begreifen können (also: *wirklich ganz unabhängig vom Erscheinungs- und Sinngeschehen*), wenn man phänomenologischen Boden nicht vollständig verlassen will. Die Konsequenzen dieses ganz und gar nicht unsinnigen „starken Korrelationismus“ (der nicht weniger aber auch nicht mehr Probleme verursacht als Alternativangebote) sollte man klar vor Augen haben, selbst wenn man die Korrelation in ein „Feld“, z.B. ein „Sinnfeld“ auflöst (also ohne klare „Pole“ operiert). Gegebenheit und Sinn können nicht im gleichsam leeren Raum erfolgen und sie können auch nicht ohne Dativ der Gegebenheit erfolgen. „Gegebenheit“ schließlich bedeutet immer „Gegebenheit für“, und selbst wenn man in ein asubjektives und anonymes Sinn- und Weltfeld der „Gegebenheit“ einsteigt, ist dieses nicht ohne eine minimales Gewahrsein, ohne eine „Lichtung“ zu haben. Sinn ohne Sinngewahren, d.h. ohne intentionales Verhältnis (auch wenn es sich umkehrt), gibt es nicht – das macht ja genau den Unterschied zum „blinden“ kausalen Verhältnis aus. Das muss noch nicht bedeuten, dass es stets ein souveränes Subjekt ist, das allen Sinn von sich her konstituiert.

Auch die existenzielle Verstricktheit in die Welt kann die „metaphysische“ Frage nach dem Status des Sinnraums der Gegebenheit nicht einfach als

61 «Gegenüber dem Realismus hat der *Idealismus*, mag er im Resultat noch so entgegengesetzt und unhaltbar sein, einen grundsätzlichen Vorrang, falls er nicht als „psychologischer“ Idealismus sich selbst mißversteht. Wenn der Idealismus betont, Sein und Realität sei nur „im Bewußtsein“, so kommt hier das Verständnis davon zum Ausdruck, daß Sein nicht durch Seiendes erklärt werden kann. Sofern nun aber ungeklärt bleibt, was dieses Seinsverständnis selbst ontologisch besagt, wie es möglich ist, und daß es zur Seinsverfassung des Daseins gehört, baut er die Interpretation der Realität ins Leere. Daß Sein nicht durch Seiendes erklärbar, und Realität nur im Seinsverständnis möglich ist, entbindet doch nicht davon, nach dem Sein des Bewußtseins, der *res cogitans* selbst zu fragen» (HEIDEGGER 1993, 207).

62 HEIDEGGER 1993, 183.

„(Selbst)Missverständnis“ abtun. Es ist nicht unsinnig, sie zu stellen. Und obwohl gerade Kant das nie behauptet haben würde, sind in seiner transzendentalphilosophischen Aufstellung viel klarere Grenzen gezogen, um eine solche Frage abzuwehren als in einer phänomenologischen Konstellation. Für PhänomenologInnen kommt es vielmehr einem nicht besonders gut begründeten Quietismus und einer normativen Selbstbeschränkung (oder vielleicht auch einer bloßen Unentschlossenheit?) gleich, wenn sie sich auf das transzendente Feld der Korrelation zurücknehmen und die „Gretchenfrage“ vermeiden – oder einfach schon in der Korrelationsphänomenologie als „gelöst“ betrachten. Ich möchte keinesfalls abstreiten, dass es gute Gründe für diese Selbstbeschränkung gibt (und ich versuche das im letzten Abschnitt auch zu verteidigen), aber so philosophisch zwingend wie bei Kant sind sie nicht. Kants scharfsinnig abgesicherter „Mittelweg“ zwischen Empirismus und Rationalismus, sowie zwischen metaphysischem Idealismus und Realismus ist phänomenologisch nicht zu haben.

So läuft die phänomenologische Selbstbegrenzung, nur von „Sinn“ oder „Sinngelbildern“ aus der Erste-Person-Perspektive zu sprechen, latent Gefahr, einem metaphysischen Realismus sowie einem Naturalismus und Physikalismus nichts Entscheidenderes entgegensetzen zu können, als dass wir eben transzendental im Sinn befangen sind. Dies ist zwar absolut richtig; aber es liefert kein Argument gegen die Annahme, dass diese transzendente Beschränkung eben nur „für uns“ gelte, aber nicht für das „An sich“, zu dem man eventuell mit Hilfe der Mathematik und Naturwissenschaften doch näher komme. Die phänomenologische Frage nach dem Sinn, so zentral sie ist, darf sich daher nicht damit begnügen, einfach offenzulassen, ob Sinnkonstitution bzw. Sinnereignis ein *Was-Sein*, ein *Dass-Sein* – oder, konträr, überhaupt nur *Als-Sein* sichtbar macht. Denn wäre es nur ein „Als-Sein“, dann bliebe die Möglichkeit offen, dass es ein unerkennbares An-sich gibt; gleichzeitig würde dies für eine Sinnanalyse bedeuten, als bloß „subjektiver Sinn“ dazustehen und nicht mehr die Konstitution von echter Objektivität gewährleisten zu können. Es ist dann eben „menschlicher Sinn“ und die transzendente These, wie Allais bemerkt, reichlich trivialisiert: «Wir leben eben in Sinnzusammenhängen und was „Natur an sich“ und „Realität an sich“ ist, kann man einfach nicht sagen, es ist auch gar nicht so wichtig.» Bei aller existenzialistischen und daseinsphilosophischen Kritik an metaphysischen Fragen wäre es fatal, sich de facto auf eine solche Position zurückzuziehen. In Husserls Fall ist hingegen klar, dass das Sein eines Dings, sein Was-Sein und sein Dass-Sein, «auf Erkenntniszusammenhänge, auf Bewusstseinsgestaltungen zurück[weist] und

in ihnen das Sein des Dinges und das Sein aller dinglichen Sachverhalte seinen Sinn [gewinnt]» (Hua 36, 28): «Heben wir diese Zusammenhänge auf, so verliert die Rede vom Sein des Dinges jede Möglichkeit» (Hua 36, 28).

Könnte man aber nicht argumentieren, so wie es Tengelyi tut, dass der späte Husserl z.B. im *Lebenswelt*-Band (Hua 39) im Vergleich zu seinen idealistischen Kapriolen zu der Einsicht kommt, dass jeder möglichen Sinn- und Geltungskonstitution des Bewusstseins die faktische Notwendigkeit der Weltgegebenheit vorhergeht? Der frühere Weg, das «Wesen des rechtmäßigen Ansatzens von Dingen zu erforschen» (Hua 36, 15) ist damit ersetzt durch die immer vorausgesetzte Gewissheit des weltlichen Seinsbodens. Die Rechtfertigungsfrage, was uns zur Ansetzung des Seins eines Dings/der Welt berechtigt (Antwort: Geltungszusammenhänge, die sich nur im Bewusstsein ausweisen können), rückt zugunsten einer Weltbodengewissheit in den Hintergrund. Husserls späte „Enthaltung“ bezüglich des Idealismus wäre die Erkenntnis eines notwendigen Rückzuges in die genetische Entfaltung der Korrelation und die Einsicht, «dass von vornherein der Rekurs auf Zweifelmöglichkeiten, als Möglichkeiten des Nichtseins, das Sein der Welt voraussetzt» (Hua 36, 254). Manche Passagen klingen tatsächlich so, als habe Husserl Wittgensteins *Über Gewissheit* antizipiert.⁶³ Das ist zweifellos interessant. Aber bedeutet das, dass das Gedankenexperiment der „Weltvernichtung“, von dem wir auch ein schönes Beispiel in ebendemselben Band finden⁶⁴ (so wie auch bekanntermaßen in Hua 3, §103 und in Hua 36,

63 «Es ist, genau überlegt, für das Ich, das in dieser Weise Weltbewusstsein hat, schlechthin unmöglich, sich die Welt als nichtseiend vorzustellen, während es das für jedes einzelne Seiende (nur sein eigenes Sein, als menschliches Subjekt ausgenommen) prinzipiell tun kann. Das Nichtsein der Welt ist nur hypothetisch ansetzbar, so wie ein Widersinniges doch als seiend ansetzbar ist.» (Hua 36, 256) – «Die Hauptsache ist dann die, dass für mich jede auf Sein und Nicht-Sein bezogene Frage des gewöhnlichen realen Sinnes das Sein der Welt voraussetzt, d.h. jede Frage setzt voraus unfraglich Geltendes, einen Frage-Boden: Welt ist dann notwendig geltendes Universum von Dingen – als Seienden in Fraglichkeiten, aber so, dass jedes in Frage Kommende ein Unfragliches voraussetzt.» (Hua 36, 256f.)

64 «Die Apodiktizität der Weltexistenz ist relativ zu mir und meinem jetzigen aktuellen Leben, in dem ich zugleich die weite Strecke meines vergangenen überschauen kann, also auch relativ zu dieser ganzen Lebensaktualität. Im strömenden Fortgang des Lebens ist diese Apodiktizität immerzu strömend auf meine Gegenwart bezogen (wie auch auf unsere gemeinsame Gegenwart und unsere wechselseitig sich ergänzende und stärkende Bestätigung). Freilich, eine andere Weltexistenz als eine so subjektiv relative oder intersubjektiv relative und temporäre gibt es nicht. Die Möglichkeit des Nichtseins der Welt ist jederzeit einsehbar in dem Sinne, dass das Leben fortgehen könnte und die Welt

78f.), ganz und gar keine Relevanz mehr hat? Man könnte ja aus der «gegenwärtigen Weltvernichtung» einen «zukünftigen Weltzusammenbruch» machen, und einfach fingieren, dass *irgendwann* sich nur mehr unzusammenhängendes Gewühl geben könnte. Wäre das phänomenologisch wirklich völlig denkunmöglich? Immerhin betont ja auch Tengelyi die *kontingente* Notwendigkeit der Konkordanz der Erfahrung. Und wäre die Erkenntnis bezüglich der Absolutheit des Bewusstseins nicht dieselbe (was wiederum bedeuten würde, dass „transzendental“ d.h. gegenstandskonstituierend zu sein für das Bewusstsein in gewisser Weise ein kontingent notwendiges „Zusatzfeature“ ist). Und selbst wenn man zugesteht, dass alle diese seltsamen Gewühl-Gedankenexperimente (die immerhin sogar Kant unternimmt (KrV, A91/B123)) auf dem Seinsboden der Weltgewissheit stattfinden müssen und dies als die letzte unhintergehbare Gewissheit anerkennt – endet die Reflexion dann nicht damit, dass es eben ein rätselhaft faktisch-kontingentes Gegebenes gibt? Und mit ihm eine fundamentale Dimension der *Gegebenheit*?

Das wichtigste idealismuskritische Argument der Phänomenologie nach Husserl, das hinter der Seinsboden-Argumentation steckt, wurzelt in der genetischen Analyse – eine Analyse, die Husserl selbst begonnen hat. Diese zeigt, dass Bewusstsein erst „entsteht“ oder „gemeinsam entsteht“ mit der Welt, die es konstituiert. Merleau-Pontys bekanntes Argument ist, dass die transzendente Reduktion (bzw. ich würde sagen: ihr idealistischer Part) deshalb nicht voll durchführbar ist, weil wir eben nicht absoluter Geist sind.⁶⁵ Da das Bewusstsein/die Subjektivität eine Genese hat, die eng mit der Selbstwerdung und Weltwerdung verknüpft ist, ist diese volle Abkoppelung nicht möglich.⁶⁶ Trotzdem: Rückgeborgen ist auch der genetische Entstehungsprozess letztlich in einer Erlebnisdimension: Husserl spricht keinesfalls von

nicht existiert, d.i. die Apodiktizität in ihrer temporären Verwurzelung nicht mehr vollziehbar und berechtigt wäre, ja, dass das Nichtsein apodiktisch würde. Die endlose Zukunft der Welt ist für meine Gegenwart ein Notwendiges, das ich glauben muss. Sie ist aber nichts, das ohne Beziehung auf eine Gegenwart Sinn hat, wie die Weltgegenwart selbst, die nur ist ihrem Sinne nach als eine endlose Mannigfaltigkeit von möglichen Zugängen, die vom Progressus und von der Zukunft her das Präsumtive der objektiven Zeitlichkeit, die dem Jetzt entspricht, rechtfertigen würde. Wahrhaft apodiktisch und irrelativ seiend ist nur das Ich, und sofern es relativ ist, ist es relativ auf sich selbst – was ein eigenes Thema wäre.» (Hua 39, 211)

65 Vgl. MERLEAU-PONTY 1966, 11.

66 Aber bedeutet das nicht nur, dass sich nun Genesis vor Geltung schiebt und die Geltungsfrage damit „komplizierter“ wird?

einem Prozess, der dieser Erlebnisdimension äußerlich wäre, auch wenn er in die tiefsten Regionen der Konstitution hinabsteigt. Und: man muss diese Dimension auch aufrechterhalten, wenn man in irgendeiner Weise von „Gegebenheit“ sprechen möchte. Auch wenn man die beiden Pole der Korrelation vollkommen in passive Verflochtenheit auflöst, „Gegebenheit“ findet nur statt, wenn es eine rudimentäre Erlebnisdimension, Gewahrendimension gibt.

Das Argument also, dass der Idealismus deshalb „überwunden“ sei, weil es kein souverän konstituierendes, welterschaffendes Subjekt mehr gibt, sondern nur noch reine Vorgegebenheit, Realität, die sich *von sich selbst her* zeigt, scheint mir nicht ganz überzeugend zu sein.⁶⁷ Immerhin *zeigt sich* ja noch etwas. Und da scheint es sekundär zu sein, ob es dies „von sich selbst her“ oder „vom Subjekt her“ tut. Jede Vorgegebenheit ist noch immer Gegebenheit, d.h. Erleben (evtl. auch Erleben einer Vorgängigkeit bzw. eines „unvordenklichen Ereignisses“). Auch wenn innerhalb der Korrelation der Vorrang des „wer oder was konstituiert, d.h. bringt Sinn hervor“ umgedreht wird, bedeutet das ja noch nicht ein Aufgeben der Korrelation oder ein Transzendieren der Korrelation. Denn würde man das behaupten, dann verlöre man das Feld der Phänomenologie und könnte gar nicht mehr von Gegebenheit sprechen. Und auch wenn auf der subjektiven Seite der Korrelation kein „fertiges“ Subjekt mehr steht, so bedeutet das doch nicht, dass es sich nicht mehr um eine subjektive Erlebnisseite handelt. Um es ein letztes Mal zu wiederholen: Nur weil es dieses Gewähr-Sein gibt, gibt es etwas, das sich diesem Gewähr-Sein selbst oder ereignishaft oder widerfahrnishaft geben kann. Die Gegebenheit außerhalb der Erlebnisdimension macht schlichtweg keinen Sinn.

Wie kommt man also zu der These, dass es durch das Sich-von-sich-selbst-her-Zeigen *keinerlei ontologische Abhängigkeit der Realität vom intentionalen Bewusstsein* gibt?⁶⁸ Kann man das tatsächlich stichfest beweisen? Oder muss man dafür nicht wieder den Gedanken eines Dings an sich, einer sich absolut entziehenden, absolut unabhängigen Realität einführen? Ist das vielleicht sogar

67 «[P]henomenology has recently come to regain an access to effective reality and objectivity, which seemed to have been lost by transcendental philosophy. Since the event of appearing establishes itself *by itself*, effective reality and objectivity are encountered in experience, before a process of “constitution” in the Husserlian sense of the word could get hold of it. Consequently, it has become clear that a well-understood process of constitution does not imply any ontological dependence of effective reality on intentional consciousness. Nor are the conditions for the possibility of experience determined in advance by the structure of subjective faculties. Idealism is overcome; transcendentalism is revised and reinterpreted» (TENGEYI 2014, 49).

68 Vgl. TENGEYI 2010, 49 bzw. Fußnote 67.

– trotz Husserls vehementer Argumentation dagegen – ein vernünftiger Ansatz, der einen allzu wildgewordenen Idealismus in die Schranken weist?

5. Verhältnis Subjekt – Intersubjektivität – Welt: der starke Korrelationismus als die eigentliche transzendente Spannung der Phänomenologie

Nach all diesen Überlegungen halte ich einen stark transzendental geprägten Korrelationsidealismus nichtsdestotrotz für die plausibelste und konsequenteste Option – vor allem für PhänomenologInnen. Ein Korrelationsidealismus ist kein Idealismus eines starken Subjekts, das alles „in seinem Geist“ beschlossen hat – dies ist mit der Rede von „Bewusstsein“ nicht gemeint. Vielmehr muss Bewusstsein als transzendental entgrenztes Bewusstsein gefasst werden. Bewusstsein qua Gegebenheit *ist* Korrelation und nicht ein Pol der Korrelation. Bewusstsein *ist* Geschehen von Gegebenheit. Dieses Gegebenheitsgeschehen ist intentional in dem Sinne, dass es erscheinen lässt. Es ist kein kausales Verhältnis, sondern eine selbstaffektive Dimension, ohne die dem Erscheinen schlichtweg seine „Daheit“ genommen werden würde.

Im Beharren auf der ontologischen Dignität dieser Dimension, *die nur in einer transzendentalen Analyse verständlich zu machen ist*, kann allein eine befriedigende Gegenposition zu einem physikalistischen Naturalismus entwickelt werden – und dies scheint mir angesichts der gegenwärtigen philosophischen Landschaft und auch hinsichtlich der anti-naturalistischen Einigkeit von PhänomenologInnen, ein dringliches, konsequent zu denken aufgegebenes Anliegen zu sein. Ein naiver Realismus, der ontologisch neutral bleiben will und nur epistemologisch einen Primat der Korrelation zu verteidigen bereit ist, kann dies nicht leisten. Im Übrigen bleibt er auch erkenntnistheoretisch inkonsequent, wenn er (was meistens passiert) den Träger des Bewusstseins oder das „Worin“ oder „Außerhalb“ der Korrelation selbst nicht befragt und damit unreflektierte Voraussetzungen, sei es hinsichtlich einer psycho-physischen Person, sei es hinsichtlich einer nicht näher explizierten „Seinsweise des Daseins“ oder „Welt“, ungeklärt in Geltung lässt. Genau darum ginge es aber: die ontologisch (und nicht nur epistemologisch) primäre Relevanz des Gegebenheitsgeschehens zu verstehen, wenn man argumentieren will, dass es ein (ontologisch relevantes!) reduktives Problem gibt mit dem Unternehmen, naturwissenschaftlich-mathematisch an

das „Außerhalb“ der Korrelation herankommen zu wollen und damit letztlich auch Intentionalität kausal erklären zu können. Will man die These einer fundamentalen Irreduzibilität des Bewusstseins verteidigen, dann wird es schwierig, sich auf psychische Inseln in einem physikalisch restlos erklärbareren Meer zurückzuziehen; ebenso wie auf einen lebensweltlich verteidigten erkenntnistheoretischen Ansatz. Letztlich leistet man damit auch dem empirischen Realismus nur einen halben Dienst, da die Frage unbeantwortet bleibt, warum nicht der drittpersonal verstandene empirische Realismus der Naturwissenschaften der viel plausiblere und umfassendere ist.

Der transzendente Idealismus, bei allen Problemen, die sich auch hier ergeben, ist also nach wie vor eine Option, die man ernsthaft verfolgen sollte – bei Prüfung aller anderen möglichen Varianten von naivem Realismus, über Quietismus bis zu einem phänomenologischen Kantianismus – und dies durchaus im Beharren auf einen empirischen Realismus und ohne Angst vor metaphysischen Implikationen. Denn es gibt auch für die Phänomenologie so etwas wie transzendente „Klammern“, die zwar nicht den Kantischen Grenzcharakter haben, aber nichtsdestotrotz *fest im Weltgeschehen verankern*: so etwa die unhintergehbare transzendente Spannung, dass der Sinn von Objektivität und Realität ist, unabhängig von Subjektivität/Bewusstsein zu sein, auch wenn sich dies nur subjektrelativ/als Bewusstseinszusammenhang zeigt.⁶⁹ Dieser Sinn von Objektivität muss etwas mit dem Sein von Objektivität zu tun haben. Ebenso ist die genetisch-generative Verwobenheit, die auf die Endlichkeit zumindest der mundaniserten Bewusstseine hinweist, eine phänomenologisch unabweisbare Ausgangssituation, der man gerecht werden muss. Und schließlich ist auch die Unvordenklichkeit der Faktizität einer solchen Mundanisierung, auf die Tengelyi hinweist, etwas, woraus Denken erst entsteht. Es ist also *innerhalb* dieser transzendentalen Spannungsfelder, wo wir phänomenologisch philosophieren müssen – was aber nicht ausschließen darf, Klarheit in metaphysischen und ontologischen Fragen zu suchen und zu fordern.

69 Vgl. LOIDOLT 2014.

Abkürzungen

- Hua 1 HUSSERL, E. 1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Nijhoff.
- Hua 3/1 ID. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Den Haag: Nijhoff.
- Hua 5 ID. 1971. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III*. Den Haag: Nijhoff.
- Hua 6 ID. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Nijhoff.
- Hua 36 ID. 2003. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*. Dordrecht: Kluwer.
- Hua 39 ID. 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Dordrecht: Springer.
- KrV KANT, I. 1974. *Kritik der reinen Vernunft 1*. Hg. von W. Weischedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Literatur

- ALLAIS, L. 2004. «Kant's One World: Interpreting „Transcendental Idealism“». *British Journal for the History of Philosophy*, 12/4, 655-684.
- CROWELL, S. G. 2014: «Transcendental Life», in: HEIMÄMÄÄ, HARTIMO, MIETTINEN 2014, 21-48.
- FABIANELLI, F., LUFT, S. (Hg.) 2014. *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*. Berlin: Springer.
- GONDEK, H.-D., TENGELYI, L. 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HEIDEGGER, M. 1993 [1927]. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- HEINÄMÄÄ, S., HARTIMO, M., MIETTINEN, T. (eds.) 2014. *Phenomenology and the Transcendental*. London/New York: Routledge.
- LOIDOLT, S. 2014. «Phenomenological Sources, Kantian Borders: An Outline of Transcendental Philosophy as Object-Guided Philosophy», in HEIMÄMÄÄ, HARTIMO, MIETTINEN 2014, 190-217.
- MEILLASSOUX, Q. 2008. *Nach der Endlichkeit*. Berlin: diaphanes.
- MEIXNER, U. 2003. «Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes», in Meixner, U., Newen, A. (Hg.), *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*. Berlin/New York: de Gruyter, 308-388.
- MEIXNER, U. 2010. «Husserls transzendentaler Idealismus als Supervenienzthese. Ein interner Realismus», in Frank, M., Weidtmann, N. (Hg.), *Husserl und die Philosophie des Geistes*, 178-208.
- MERLEAU-PONTY, M. 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.

- ROLLINGER, R., SOWA, R. 2003. «Einleitung», in *Hua* 36, IX-XXXVII.
- TENGELYI, L. 2007. *Erfahrung und Ausdruck*. Dordrecht: Springer.
- 2014. «Categories of Experience and the Transcendental», in HEIMÄMÄÄ, HARTIMO, MIETTINEN 2014, 49-60.
- ZAHAVI, D. 2001. «Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity». *Journal of Consciousness Studies*, 8/5-7, 151-167.
- 2008. «Internalism, externalism, and transcendental idealism». *Synthese* 160, 355-374.

The Transcendental and its metamorphoses in modern thinking

Fichte to Deleuze (through Husserl)

Gaetano Rametta

University of Padua

gaetano.rametta@unipd.it

ABSTRACT. In my article, I will face the question concerning the Transcendental as the conceptual frame inside of which a progressive de-subjectivation of philosophy takes place. By de-subjectivation I mean a process in which the connection between philosophy and production of concepts, as well as between traditional forms of *thought* and creation of new ways of *thinking* leads us to even more accentuated marginalization of the role of consciousness. I will assume Fichte and Deleuze as the main points of reference for my argument. Furthermore I will connect the First section (on Fichte) with the Third and Fourth (on Deleuze) via a brief consideration of Husserl's phenomenology. In the Fourth section, I will also try to explain why I think the theory of "transcendental empiricism", which appears in *Difference and Repetition*, is of particular relevance to the ongoing discussion about the notion of the Transcendental and Transcendental Philosophy.

1.

Understanding the transcendental question requires us to face the so-called classical German philosophy. In particular, my thesis is that the process of de-subjectivation of this concept starts with Fichte's *Wissenschaftslehre*, during the continuous and troublesome re-elaboration of which the I ceases to be ground (*Grund*) and principle (*Grund-satz*) in order to become a mere scheme and image of an infinite and impersonal becoming called "life" (*Leben*, to be understood not as substantive but rather as infinitive).

In the *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*¹ Fichte tries to establish

1 Cfr. GWL.

philosophy as a supreme (or absolute) form of science. However, as opposed to other sciences (i.e., natural sciences or mathematics), philosophy's peculiarity consists of its capacity to reflect upon the concept of science itself. This explains why Fichte calls philosophy the science of science. Philosophy is Transcendental Philosophy because it develops itself and, at the same time, it criticizes the procedure, by means of which it develops itself. This character of self-reflection is the first feature of philosophy as "the" transcendental science, i.e. as the science of science.

Nevertheless, all this is necessary, but not sufficient. In order to realize itself as the transcendental science, philosophy must possess what Fichte calls a first (or absolute) principle. This term has two fundamental features. First, it expresses a concept which is unconditional to any other concept. This explains the presence of the word "first", but also concerns only the formal aspect of the concept. In order to be a "principle", it must also have peculiar content. This special content must justify the formal independence of the concept in question, i.e. this must justify its meaning as a real principle. As we all know, for Fichte, the content in question is given by the I as absolute subject.

The I is "absolute" because it posits itself, so that the structural self-reflection constitutes philosophy as the science of all sciences. In fact, the structural self-reflection expresses itself in the formal structure of the I as the fundamental content of philosophy as transcendental knowledge.

In this manner, we can explain the third and last feature of Fichte's first theory of science (= *Wissenschaftslehre*). If philosophy is self-reflecting knowledge, and, furthermore, if it is based upon a first unconditional (= absolute) principle which coincides with the I as absolute subject, then this means that philosophy must explain the conditions of its own possibility, in as much as reflection exercised by the I upon itself. However, in this activity, the subjectivity in play is different from the I as a first principle. The I in question is not the I as the absolute ground of philosophy meant as transcendental science, but the I of the singular subject, which exercises its reflection, in order to explain the fundamental structures of itself as a particular, that is, as a conditional subject.

In other terms, Fichte reflects upon himself as "a" subject, trying to explain the transcendental conditions which make him a "subject". In this way it is implied that he is constructing philosophy as transcendental science. For Fichte, we have a circle here, which we must accept because it is not eliminable (*unvermeidbar*) by the finite subject. Philosophy develops itself by explaining the transcendental structures of subjectivity and the exposition of the transcendental structures of subjectivity makes it possible to establish

philosophy as the science of science. In fact, for Fichte the transcendental structure of self-consciousness is the universal and necessary condition for any kind of science. This implies that explaining self-consciousness corresponds to explaining the transcendental conditions of the possibility of any other science.

As we can easily see, the first doctrine of science can be appropriately understood as a subjective form of Transcendental Philosophy. Obviously enough, Fichte never intended the absolute I as a personal, individual subject; nor did he ever conceive the structural, i.e. transcendental patterns of subjectivity as a complex of psychological features. The difference between empirical and transcendental I is the point around which the entire GWL is built. In spite of this, the doctrine of science's aim is to explain the conditions that make consciousness possible and the epistemological ground for successfully actualizing the transcendental research coincides with the position of the absolute I as first principle.

In the Berlin period, Fichte's philosophy undergoes considerable changes. I am not interested in reconstructing the historical grounds for these modifications here, but rather I want to remark upon the theoretical effects that these changes produce in the concept of Transcendental Philosophy.

First of all, Transcendental Philosophy is meant to be a philosophy of life rather than a philosophy of the I. Life means, for Fichte, a faculty of creation, which generates an inexhaustible process of becoming. That is, life is a biological process of development which only represents the most inferior ground for life in the specifically transcendental sense. Indeed, the process of life as a natural phenomenon is only seemingly a process of becoming. From a materialistic point of view, it means nothing more than the circular repetition of the same facts.

On the other side, the concept of nature as a recurrent process of identical phenomena is itself the result of a mechanical conception of physical life. Fichte tries to conceive the organic dimension of nature **positively**, but in his opinion, the concept of nature as an organic whole implies the superior point of view of life as a spiritual process, this is to say a process in which novelty and progress are made possible through the creativity of the human mind.

In order to correctly understand Fichte's position, we must underline that, for him, mind does not mean a superior metaphysical subject, which makes nature and history in order to realize his predetermined goals and aims. Mind means the faculty or might (*Vermögen*) which actually exists only in the particular individual subjects. This point is of crucial importance, because it indicates that each of us have the potential for creation as individual subjects, which does not depend upon our arbitrary choice, but instead shows the presence of an

internal force in us which transcends each individual identity and self-consciousness. This force, this internal power to create and generate something new, is the way through which life appears and operates through ourselves.

The self-conscious subject (= the I) still maintains an important role, but it is no longer first principle as the absolute I, nor does it represent the main goal nor the content of the theory itself. In the Berlin period, Transcendental Philosophy conceives of the I as means, or more accurately, as the place and space through which life appears in the world. The principle is life in the sense of process and becoming, the I is that "through which" (*Durch*) life can realize itself in the world of natural, social and historical dimensions. On one side, that means that life could not manifest itself without the freedom and activity of self-consciousness. On the other hand, this implies that self-consciousness is not the ground of life, but only of its appearing.

In order to express his position, Fichte distinguishes between the concept of reality (*Realität*) and the concept of actuality (*Wirklichkeit*). Life represents the real, while the I represents the means or space *through which* the real becomes actual. That is to say the space through which life appears in its manifold manifestations. The richness and the intensity of these depend once more on the free action of the singular subjects. Yet the quality and novelty of their different creations stem from the *Vermögen*, as an impersonal force by which life expresses itself through them².

I would like to conclude this section on Fichte by trying to draw some conclusions for the present discussion on the concepts of Transcendental and Transcendental Philosophy.

First, Fichte's epistemological model is a constructive one. He traces the difference between simple construction (*Konstruktion*), and second-level construction, or re-construction (*NachKonstruktion*). The first is the original movement through which life posits itself; the second is the philosophical movement of reflection through which philosophy understands the first. Here, we have to consider another important concept, i.e. that of subtraction (*Abziehung*). Through this concept, Fichte tries to put an end to the dialectic between *Konstruktion* and *NachKonstruktion*. The first concept is shown to be inadequate in catching the spontaneity through which life brings itself to appear. In this case, the suitable concept is not only construction, but also expression (*Äusserung*). We can arrive at this result, by criticizing the concept of philosophy as a re-construction of a preceding, original construction.

This concept of philosophy as *Konstruktion* corresponded, for Fichte, to

2 For the distinction between reality and actuality, see esp. FICHTE 1807, and RAMETTA 2012, 246-47.

Schelling's theory, which was marred by the identification of the epistemological procedures, through which the philosopher develops his proper system, with the movement through which being develops itself. In Fichte's opinion, the logical movement of philosophical concepts must culminate in a supreme detachment from itself. In this way thinking, as a specialized kind of activity, rejoins itself in unity with Life. So we find both the use of the constructive method, and his criticism through the acknowledgment of the necessity of his subtraction, that is self-negation. Still, we can see how this criticism presupposes the provisional validity of the model itself: Transcendental Philosophy is merely conscious of the artificial character of its procedures, but it does not seem to be able to modify the procedure itself. The conclusion is mainly negative, although the vision unlocked by transcendental reflection allows men to attain wisdom (*Weisheit*) and, following, a new conduct of life.

Second, in spite of this epistemological conception, Fichte realizes an impressive *de-subjectivation* in the notion of the Transcendental. Indeed, the subject is not suppressed. It continues to have an important role in the doctrine of science. It is still the *medium* through which life manifests itself in the actual, that is phenomenal world. Yet, that is exactly the point: the absolute subject is no more the principle, on which the scientific validity of philosophical knowledge depends. Moreover, the empirical subject is no longer the center around which the interest of the philosophical research revolves. On the contrary, the empirical subject is only considered in regard to its function of causing life to appear and manifest itself. Transcendental Philosophy becomes the constructive theory of a real, which demonstrates itself as a radically not constructible principle. That is why philosophy culminates in its subtraction from itself and its reunification with life.

Another way to explain this is by referring to Fichte's theory of the impersonality of life. For instance, in WL 1804² and WL 1807 he stresses that the term "life" should not be understood as a substantive, but rather as a verb. The pun is with the German word *Leben*, which can be read as a noun (if capitalized), or as a verb (if not capitalized). Fichte writes it capitalized, but wants it to be understood as if it were not, i.e. as a verb. This means that one must not understand life as if it were a substance or a being, but rather as a continuous process of infinite becoming.

The infinitive present mood must express the anti-metaphysical meaning of the transcendental theory of life. However if this is the case, one must accept the consequences which were shown by Fichte. Life cannot assume any kind of *personal pronoun*, to which the process of becoming should be attributed. In

other terms, *life has no subject to which it could be imputed*; there is *no person* with regard to life as the absolutely real. One could say that is valid also for the absolute I of GWL, but the difference is plain, because life has not the self-reflective structure, which characterized the I of GWL as absolute self-consciousness. Put differently, *self-consciousness is no more the reference model adopted to conceive the structure of life which manifests itself as absolutely real*.

The absolute I of GWL was conceived of as transcendental *idea*. This does not mean that it was without reality, but that its reality coincided with its meaning as *ideal ego* – and this could not but be understood in opposition to the empirical consciousness and its merely factual existence. The concept of life in the Berlin period has nothing more to do with something merely *ideal*. It has not the meaning of a transcendental idea, but rather on the contrary, is at the core of the appearing as the unconditionally *real*.

This leads us to the third and last point, concerning the theory of the appearing (*Erscheinung*). We have seen that in spite of his criticism, Fichte maintains an epistemological model of the constructivist kind. This means that he wants to derive the phenomenal multiplicity from an absolute unity, that is, he wants to transcendently justify the empirical characters of our world through discovering their transcendental conditions of possibility. The difference between “empirical” and “transcendental” leads him to conceive of a sort of ontological difference between real and actual, transcendental life and empirical existence.

Now, I think that the metaphysical character of this conceptual framework does not consist of positing the moment of a real, but on the contrary, of positing the meaning of the transcendental inquiry in reconstructing the transcendental “conditions of possibility” of the appearance. That is, I think that the main question for actualizing the transcendental way of thinking on the line opened by Fichte, consists in trying to eliminate the question of the appearing, and to directly concentrate one’s thinking on the question of the *real*.

2.

This leads me to the second section of my article, which concerns Husserl. Husserl tried to establish the peculiar scientific character of philosophy, in terms which must be considered to be radically different from those of Fichte. Nevertheless, Husserl's understanding of philosophy as transcendental phenomenology also fails to solve the problems I have tried to show with respect to Fichte.

As Deleuze states, the main problem concerns the relationship between consciousness, *Erscheinung* and the understanding we have of the concept of the Transcendental. Husserl tries to separate the notion of Transcendental from the traditional dualism between real and apparent. Real is what appears, and philosophy must concentrate on the descriptive knowledge of the “things themselves”, this is to say, following the ways through which they appear in the concrete life of consciousness. As a consequence, Husserl must conceive what we could call the “transcendental field” in which appearances appear in terms of consciousness. This makes it problematic to exclude the problem of the I and of self-consciousness from the definition of what we must understand when using the word “phenomenon”. If the concept of phenomenon implies something other than the appearing, namely something to which the appearances appear, then it seems inevitable that the originally *impersonal* transcendental field will develop in terms of a consciousness which must be *conscious of itself*. Indeed, what kind of consciousness could a consciousness be, given that it is not conscious of itself?

Continuing this argument, we can easily fall into a philosophy of self-consciousness, which could certainly be considered opposed to the idealistic one from an epistemological point of view, but not as easily from an ontological one. Husserl notoriously abandoned any claim to *constructing* a conceptual system in which to comprehend reality in all the concreteness of its manifold features. Consequently, he tried to conceive phenomenology more as an *exercise of thinking* than as a *Lehre* in the idealistic and Fichtean sense. Yet, Husserl’s concept of phenomenon does not seem to be able to coherently separate the notion of the Transcendental from the sovereignty of subjectivity. Phenomenon implies appearance, and appearing implies something *to which* the appearances appear. Now, this something must be able *to see* what is appearing to it, otherwise there would be *nothing* to which the appearance could appear, and this implies that there would be no appearance at all.

However, what are the conditions for qualifying something as being *able* to see? Fichte’s answer was: consciousness, and Husserl’s answer does not seem so different. In fact, if I see something, I must at least be able to *understand* the question about what I am seeing or have just seen; and this understanding of the question implies: 1. My existence as intelligence; 2. The existence of a duality, which posits an alter-ego in front of me as a supposed original ego. All these conditions are contained in the idealistic and specifically Fichtean notion of self-consciousness. With respect to Fichte and the idealistic tradition, we must conclude that Husserl’s epistemological originality does not seem to be sufficient enough to separate the phenomenological notion of phenomenon, as

a theoretical ground for establishing a new Transcendental Philosophy, from the subjectivistic implications that I schematically analyzed with regard to the GWL.

In my brief and very schematic treatment of Husserl's position in regard to Fichte, the question of life remains to be analyzed. It seems that both Fichte and Husserl have searched for a dimension of experience transcending the circle of consciousness, not in the sense of building a new philosophy of transcendence, but in the sense of discovering a more fundamental layer in the dimension of immanence, upon which the logical and self-conscious operations of consciousness could find the process of their transcendental *genesis*. On a superficial level, it seems that Husserl's late theory of the life-world (*Lebenswelt*) could constitute a point of major conceptual similarity with Fichte's late theory of transcendental life. However, if we examine the role of life in both philosophers more closely, I think we are lead to a different conclusion.

In fact, we can understand the proper meaning of Fichte's theory of life only if we consider the specific role that this concept plays in realizing the doctrine of science as the only possible Transcendental Philosophy. That is, life plays the role of a supreme principle, because it indicates the absolute unity from which it becomes possible to derive the empirical consciousness and the fundamental structures of ordinary experience. It is true that the concept of principle separates itself from that of the first fundamental proposition that it played in GWL, but it remains functional in order to realize Fichte's project of Transcendental Philosophy along the line of the constructive epistemological model we analyzed before.

In Husserl, the life-world theory has the meaning of making it possible to genetically reconstruct the logical principles which dominate the activity of formal science by leading them to a pre-predicative, spontaneous layer. This original stratum of *fungierende Subjektivität* does not coincide with the explicit operations of self-conscious life in the constituted Cogito, and shows the pre-reflexive, creative operations from which the explicit activities of theoretical and ethical consciousness can emerge. Hence, it has nothing to do with the goal of establishing Transcendental Philosophy as a circular exposition of concepts, that is as a self-contained, although infinitely (= *ad infinitum*) renewable system. We can say that the problem of elaborating a scientific exposition of philosophy (*wissenschaftliche Darstellung*), which was one of the main problems in classical German philosophy, loses any relevant meaning in Husserl's late thinking.

Touching on the problem of the system we are ready to make our next step,

concerning the meaning of the question about the Transcendental in the philosophy of Deleuze.

3.

In approaching the question of the Transcendental in Deleuze's thinking, we must consider his interpretation of Kant. Deleuze understands Kantian philosophy as a theory of faculties (*Vermögen*). Through this theory, Kant wanted to make his Copernican revolution in philosophy, which for Deleuze coincides with the creation of the modern concept of the Transcendental. This concept aimed for a systematic discovery of the possibilities and limits of the human capacity of knowledge, and this distinguished Kantian philosophy as a critical thinking as opposed to the preceding metaphysical tradition, which Kant considered to be a dogmatic one. Kant called it dogmatic because it attempted to garner knowledge without preliminary research into the a priori conditions of possibility of knowledge itself.

Thus, we see a strong connection between the notion of the Transcendental pertaining to the possibilities and limits of human knowledge and the concept of Transcendental Philosophy as a critical way of thinking. For its part, the concept of criticism is related to the notion of system, because only a complete and interconnected web of concepts can satisfactorily answer the famous transcendental question: How are synthetic a priori judgments possible?

In my opinion, the originality of Deleuze's treatment of the Kantian question emerges here. Deleuze changes the usual point of view regarding the novelty of Kantian philosophy by understanding the problem of the system outgoing from the construction of a new theory of faculties or powers of experience.

The concept of faculty was thoroughly discredited after the Hegelian criticism of the psychological theories of the XVIII Century. According to Hegel, psychologists considered the human mind as a sort of "sack of capacities" disconnected from one another, which were called *Vermögen*.

On the contrary, Deleuze tries to show that the concept of faculty lies at the core of Kantian theory, because the question of the possibility of synthetic a priori judgments implies that we must research the a priori conditions of our experience. In so far as it is concerned, the concept of experience implies a reference to the constitution of human reason, which is considered by Kant as a system of interconnected powers or faculties (*Vermögen*).

It is not my intention to analyze this point further.³ What I would like to do is simply stress a particular feature in Deleuze's interpretation, concerning the

3 For a more detailed examination, see RAMETTA 2009, 217-44.

singular status of the sensibility, on one side, and of the imagination, on the other. Faculty has two fundamental meanings in Kant. One can consider it in reference to the relationships between subject and object, or in regard to the origins of our mental contents, which are called by Kant “representations” (*Vorstellungen*). Sensibility and imagination are both anomalous from this second point of view.

Sensibility delivers the representations of space and time as a priori intuitions, but it remains passive or receptive in regard to the manifold contents of our experience. In Deleuze’s reading, there is a paradox here, which lies in the fact that a faculty figures as spontaneous origin of a particular kind of a priori representations, but at the same time, this same faculty remains merely passive or receptive towards experience.

On the contrary, imagination is active in every synthetic process of our knowledge, but it is not a source for any kind of specific a priori representations. Deleuze’s reading may be considered quite surprising, for imagination has a crucial role in constituting the transcendental schemes, which makes it possible for the a priori concepts of our understanding (the so called categories) to be applied to the a priori intuition of time and *a fortiori* to the manifold contents of our sensible experience. So, how can Deleuze say that in the *Critique of Pure Reason* imagination is not a source for any kind of a priori representations?

The answer consists of stressing the other side of the concept of faculty, which concerns the relationships between subject and object. In the case of knowledge, the subject has to employ his categories in order to conform the complex of its representations to the empirical constitution of phenomenal reality. By doing so, he gives a dominant role to the faculty of understanding, not only as a source of transcendental concepts (categories), but also as the a priori centre for coherence in the organization of our experience (the “I think universally” as “transcendental apperception”). Strictly speaking, we can have “experience” only in terms of this unitary coordination of the manifold contents, which are “given” to us through space and time by virtue of our receptivity (the faculty of sensibility).

Now, Deleuze interprets the generation of the transcendental schemes by means of our productive imagination in terms of a power exercised by the understanding upon the imagination. In this way the understanding gives its concepts the possibility of being applied to the manifold contents of sensible experience. This means that the transcendental schemes are not spontaneous products of the imagination, but of the imagination only when subordinated to the sovereignty that the understanding exercises in the field of knowledge.

The faculties of sensibility and imagination play a crucial role in the theory of the “transcendental empiricism”, which Deleuze develops in *Difference and Repetition*. However, before analyzing this theory, we must finish our treatment of imagination in Deleuze’s reading of Kant. In fact, the role of imagination considerably changes if we proceed from the *Critique of Pure Reason* to the *Critique of the Power of Judgment*. In this case, the anomalous status of imagination coincides with the singular exception that Deleuze asserts in the Kantian use of the notion of “transcendent”.

The difference between “transcendent” and “transcendental” is one of the most important distinctions in the entire Kantian critical philosophy. Surprisingly enough, in the third *Critique* Kant turns the negative meaning of the concept “transcendent” into a positive one. This transformation occurs with regard to the power of imagination.

Deleuze focuses his attention on Kant’s theory of the sublime, and tries to show how Kant grounds the feeling of sublimity on the transcendent use of imagination in this case. Indeed, the feeling of the sublime originates from the transformation of an original displeasure in a final pleasure. Displeasure depends on the helplessness of the imagination, when it attempts to represent the infinity of a natural phenomenon; pleasure emerges thanks to reason, which separates the physical inferiority of the human subject in front of the greatness and power of nature from his intellectual and spiritual superiority as a rational and self-conscious being.

Yet, this role is played by reason only because it is *constrained to intervene* due to the call of imagination itself. Imagination extends its power of representation to extremes, and in this way forces reason, so to say, to help it. Deleuze underlines that imagination does not surpass its own limits, but only stresses these limits to the end of its strength. In this unsustainable tension, it forces reason to act. It is in this sense that Kant calls “transcendent” the use of imagination in the experience of the sublime.

In fact, without overstepping its own boundaries, but by extending its power of representation to extremes, imagination commits a form of *violence* to another faculty, which is and which remains radically *different* in front of it (i.e. reason), and which further feels compelled to intervene. Thus, if pleasure prevails over displeasure in the end, the pleasure in question is only obtained by virtue of a fundamental contrast between the faculties of reason and imagination. In other terms, according to Deleuze, “transcendent” in this context means a conflicting relationship between two faculties, each one affirming its proper *difference* from the other. At the same time, Deleuze stresses the asymmetrical character of the relationship, because there is a

faculty (i.e. imagination) that forces another faculty to act (i.e. reason). Therefore, imagination is “transcendent” in the sense that it compels a different power to intervene, without forming a new identity from both, but rather strengthening their difference from one another.

Now, in his theory of transcendental empiricism, Deleuze aims to *generalize the experience of contrast and disharmony to any relationship among faculties*, that Kant had limited to imagination and reason in the analysis of the sublime. He affirms the necessity for philosophy to build a systematic theory of faculties, but he refuses to accept the Kantian theory of the “common sense”, as a guarantee for the harmony between the different powers of the mind. In contrast with the Kantian theory of the necessary accord between faculties, he makes reference to the transcendent use of imagination in the third *Critique*, in order to develop a *philosophy of “pure” difference centered on a new theory of the faculties*. Finally, the core of this theory is constituted by the unrestricted extension of the “transcendent” use of any faculty with respect to any other faculty.

At this point, we must consider the role that Deleuze assigns to sensibility, which as we remember, was the other anomaly in the Kantian system of human faculties. Deleuze explicitly gives sensibility a privileged role in the construction of his transcendental empiricism. In fact, he considers it to be the faculty whose transcendent exercise allows the experience of what he calls the pure “intensities”. It is these pure intensities that ground the qualities which are perceived by sensibility in its ordinary or empirical use.

As we can see, the transcendent use of sensibility helps explain both terms which cooperate in denoting the new kind of Transcendental Philosophy, which Deleuze attempts to develop in his book *Difference and Repetition*. According to Deleuze, we cannot experience intensities without exposing ourselves to the encounter with something unexpected, and therefore more or less exerting a certain kind of violence against ourselves. Thus, we must confront another side of our existence, which is *a posteriori*, so that a philosophy of difference must include the *a posteriori* in its own concept of the Transcendental.

Deleuze’s reading of Kant shows how the theory of philosophy as “transcendental empiricism” could be developed. Indeed, it has been accomplished by means of the variable combination of elements, which Deleuze extracts from the original Kantian context. He assembles a sort of conceptual cutting to the point of making their original profile no longer recognizable. The transcendent use of imagination in the third *Critique* is extended across all relationships among any of the faculties. Applied to

sensibility, we range from being receptive with respect to ordinary qualities (empirical use of sensibility) to having the power of perceiving pure intensities (transcendent use of sensibility). Furthermore applied to reason and understanding, we range from their subordination to “common sense” as harmony and agreement between the faculties, to their dissolution as separate capacities of the human mind in a new singular power of thinking. Keeping this in mind, we are going to take our fourth and last step.

4.

One of the main results of Deleuze’s reading of Kant consists of dissolving the relationships between philosophical concepts and the primacy of representation. We have seen that Kant conceived of common sense as a sort of faculty for establishing agreement and harmony amongst the different powers of human mind. It could be thought of as a correlate to the transcendental apperception, which was the core of the Kantian theory of knowledge exposed in the *Critique of Pure Reason*.

Now, with the generalization to all faculties of their transcendent exercise with respect to one another, it becomes impossible to bring back the multiplicity of differences to a supreme unity, be it called transcendental apperception (as it was in the *first Critique*), common sense (as it was in the *third Critique*) or absolute I (in the sense of Fichte’s *GWL*).

However, on a more profound level, Deleuze destroys the very possibility of the concept of consciousness itself. As we saw, consciousness is not separable from self-consciousness. But on his part self-consciousness cannot be separated from a centre of re-presentation understood as a function of subordination of the multiplicity of differences to the unity of identity. Difference without identity, a pure “multiple” without any form of a dialectic between the one and the many, or unity and multiplicity: this is what Deleuze’s theory of “transcendental empiricism” has attempted to establish.

At the same time, we are not simply met by a new theory of the Transcendental, but with a new idea of Transcendental Philosophy as well. In fact, a good deal of contemporary criticism against the transcendental theory of the subject has been understood as a criticism against the concept of Transcendental Philosophy itself. However, if the concept of the Transcendental is no longer dependent upon a presupposed theory of the subject as the supreme principle, then a new form of Transcendental Philosophy is possible which is independent from any theory centered on the primacy of the subject.

In my opinion, Deleuze’s theory of transcendental empiricism is the first

example of a philosophy conceived of as a transcendental production of concepts without subjects. Transcendental empiricism is founded on the criticism and destruction of the idealistic theories of the subject – assumed that “idealistic theory of the subject” is any theory based on the self-reflective relation between consciousness and self-consciousness.

In this sense, Transcendental Philosophy can also be separated from the theory of reality conceived as something which reveals itself through manifestation, appearance or phenomena. I have tried to show that any theory of appearance is necessarily tied to a concept of the subject as self-consciousness through the examples of Fichte and Husserl.

In developing the critique of representation, which was already contained in Fichte’s *Wissenschaftslehre* and in some aspects of Husserl’s phenomenology, Deleuze formulates a new theory of the concept, which is no longer centered on the dialectical movement between difference and identity, but on the notions of series and singularities. It is not possible, nor is it my aim in this paper, to accurately analyze this conception as exposed in *Difference and Repetition*. It suffices here to remark that the concept of series is correlated with that of the intensities experienced through the transcendent exercise of sensibility, and that the intensities distributed along the surface of our mind and body give place to what Deleuze, following Artaud, calls “body without organs”. This constitutes a “field of immanence”, which is no more dependent on the traditional concepts of the subject as self-reflecting consciousness, and gives way to the “nomadic” distributions of the singularities, which mark the lines of sliding of the previously mentioned intensities.

In this theoretical frame, understanding and reason no longer have meaning. Indeed, these concepts, as understood in Kant’s critical philosophy, were tasked with leading the power of thinking back, as a singular faculty of creating concepts, to the universal kingdom of representation and self-consciousness. In Deleuze’s theory, they are substituted with the *transcendent exercise of thinking as invention of problems and creation of concepts*.

The concepts in question no longer expose the dialectical process, through which identity comprehends the manifold of differences within itself, but give expression to the relationships between intensities and singularities which flow along the surface of the “body without organs”, which constitutes the multiple planes of random distribution between singularities and their series.

In this sense, this kind of transcendental theory implies that the creation of concepts is operated not only through thinking, but rather through the multiple relations that the different powers of feeling, sensibility, imagination, and thinking create among themselves. This creative process starts from the

random content of the variable encounters, which produce the different intensities on the multiple surfaces (the so called *Mille plateaux*) of experience.

This original theory on the nature of concepts also implies a new theory of the meaning of problems. For Deleuze, philosophical problems are what Plato called "ideas". In Deleuze's interpretation, Plato's theory of dialectic does not merely correspond to an epistemological method, but rather to a procedure of selection between singular candidates for playing some specific role in specific contexts. The question, "What is this or that?", does not really aim at establishing the "essence" of a thing. Rather, it creates the conditions for formulating a problem, to which the exercise of thinking has to give the solution by creating the pertinent concept.

Therefore, the doctrine of ideas is the Platonic version for the invention of problems, whereas the formula, "What is this or that?", has the role of guiding thinking in creating the correlative solution expressed by the concepts. Transferred in the language of singularities and series, *ideas* express the *problems* emerging from the encounters, by putting different groups into series of distinct singularities (so that we have relations of relations, i.e. *differential series* of multiple relations), whereas the *concepts* give expression to the multiple relations among different series (= ideas) by offering the requested answer in symbolic or discursive *terms*, which would once more receive a merely representative meaning if separated from the singular problems (i.e. ideas) to which they are related.

I think, in this manner, Deleuze tries to affirm the *specific character of philosophy as a "transcendent" exercise of thinking* with respect to other intellectual activities such as art or science. Philosophy must be a system, but not in the sense of a scientific exposition of concepts, but rather as a power of invention of different problems with respect to the different singularities, which emerge on the multiple "fields of immanence" at the various levels of experience. By formulating the problem, and by expressing the multiple relations which the faculties have with each other via their "transcendent" use, thinking *creates new concepts*. The relations at work have received the form of the problem (= idea) through the multiple series which connected them. In my opinion, the logical structure of Deleuze's proposal of a new Transcendental Philosophy in the form of what he calls "transcendental empiricism", consists of ideas, understood as systems of multiple relations, and concepts, understood as terms symbolically connected to the singularities of their specific problems.⁴

4 This theory of concepts and ideas should be further examined in connection with the method of "dramatization" and with the role of the "conceptual characters" as developed in *What is Philosophy?*

Abbreviations

GWL FICHTE, J. G. F. 1794/95. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in FICHTE 1962-2012, Band I, 2, 249-451.

Bibliography

DELEUZE, G. 1968. *Différence et répétition*. Paris: PUF.

FICHTE, J. G. F. 1962-2012. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky et al. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

– 1807. *Wissenschaftslehre 1807*, in Id. 1962-2012, II, 10, 103-202.

RAMETTA, G. 2009. «Le “transcendental” chez Deleuze», in Rametta, G. (ed.), *Les métamorphoses du transcendantal. Parcours multiples de Kant à Deleuze*, Hildesheim-Zürich-New York: Olms, 217-44.

– 2012. *Fichte*. Roma: Carocci.

Transzendentalität und Generativität

Alexander Schnell

Universität Sorbonne, Paris / Abu Dhabi

alexander.schnell@gmail.com

ABSTRACT: In this contribution I would like to put forward an original project for a transcendental philosophy or a transcendental phenomenology that takes seriously the concept of the “transcendental” in so far as it is centered on the idea of “conditioning” (in so doing, I likewise seek to answer some critical questions concerning this concept in Kant and Husserl). This newly founded transcendental phenomenology will be developed as a “generative phenomenology” that links my previous attempt at a “constructive phenomenology” (which had introduced the concept of a “phenomenological construction” in a non-Heideggerian and non-Finkian way) to my earlier attempt at a “speculative transcendentalism” (where I had already distinguished between Kantian and Husserlian transcendentalisms). This project is not limited to internal considerations within the tradition of transcendentalism, but extends to discussion of a host of contemporary “new realisms.”

Die Frage nach dem Status und der Gültigkeit des Transzendentalen ist keine historische Frage. Es handelt sich hierbei nicht um einen Begriff, der an irgendwelche faktischen Begebenheiten oder geschichtlichen Situationen gebunden wäre, sondern um einen solchen, der eine rein *sachhaltige* Frage betrifft. Deswegen unterliegt er auch nicht, wie manchmal behauptet wird, der Gefahr, „obsolet“ zu werden. „Transzendental“ bedeutet: die *Legitimation der Erkenntnis betreffend*. Im Transzendentalismus hat diese Erkenntnisrechtfertigung einen *bedingenden* Charakter, wobei das *Kriterium* für ein legitimierendes Bedingungsverhältnis hier im Mittelpunkt steht. Die beiden wirkungsmächtigsten – und in gewisser Weise auch nachprüfbarsten, darum allerdings nicht zwingendsten – Kriterien diesbezüglich wurden von *Kant* und *Husserl* aufgestellt.

Das Scheitern des Kantischen Entwurfs einer transzendentalen Begründung

Kant hat das Kriterium einer Erkenntnisbegründung an das, was für ihn die *Wissenschaftlichkeit* überhaupt einer Disziplin ausmacht, gekoppelt. Eine auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erhebende Disziplin wird dann zu einer Wissenschaft, wenn sie auf Apriorizität nicht bloß „stößt“, sondern sie gleichermaßen in das wissenschaftlich zu Erkennende „hineinlegt“. Eine *notwendige* Bedingung für die Wissenschaftlichkeit (und die Erkenntnis) ist daher sowohl die Aufweisung einer apriorischen Dimension in dem zu Erkennenden als auch die Klarstellung, wie dieses „Hineinlegen“ konkret aufgefasst werden muss. Zu einer *hinreichenden* wird sie dann, wenn sie auch ihrerseits einen *bedingenden*¹ Charakter hat.

Das Problem hierbei besteht nun darin, dass Kant, ohne dies eigens zu begründen, bestimmten apriorischen Entitäten – nämlich den sogenannten „Formen a priori“ der Erkenntnisvermögen – *eo ipso* ein Bedingenkönnen zuschreibt! Was dabei apriorisch *und* bedingend ist, heißt bei Kant „transzendental“. Eine solche Gleichsetzung ist in ihrer Wohlgegründetheit aber alles andere als selbstverständlich und schränkt insbesondere die Überzeugungskraft dessen, was er die „transzendente Deduktion“ der apriorischen Erkenntniselemente nennt, ein. Meines Erachtens ist diese sogar in mehrerlei Hinsicht nicht überzeugend. Das möchte ich jetzt kurz näher darzulegen versuchen.

Einerseits ist nicht klar, weshalb und auf welche Weise Apriorizität überhaupt einen bedingenden Charakter haben soll. Für Kant kann die Philosophie zu einer Wissenschaft erhoben werden, weil sie eben jene apriorischen Formen der Erkenntniskräfte aufzuweisen vermag. Dass diese ein bedingendes Vermögen haben, wird dabei aber lediglich *verbal*² behauptet. Kant bindet die Aufweisung dieses Bedingenkönnens an die Begriffsbestimmung der transzendentalen Deduktion. Diese wird bekanntermaßen dadurch definiert, dass sie die Art erkläre, „wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können“. Für die Sinnlichkeit besteht nun der bedingende Charakter ihrer apriorischen Formen lediglich darin, dass ohne diese die Fragestellung der transzendentalen Deduktion gar keinen Sinn haben kann. Zu erklären, wie

- 1 Eines der Hauptziele dieser Überlegungen besteht darin, den Status dieses den Transzendentalismus kennzeichnenden *Bedingungsverhältnisses* aufzuklären.
- 2 Der etwas drastisch formulierte Vorwurf des „Verbalismus“ soll in erster Linie Bedenken gegenüber dem lediglich *hypothetischen* Status der Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis – so wie er ja eindeutig aus Kants Vernunftkritik hervorgeht – zum Ausdruck bringen.

sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, setzt die Gegebenheit eines Gegenstandes voraus. Da nun die Formen a priori der Sinnlichkeit die Bedingung für eine solche Gegebenheit sind, bedürfe es keiner transzendentalen Deduktion derselben. De facto heißt das aber eher, dass ihr Bedingenkönnen auf der faktischen Gegebenheit von Erfahrungsgegenständen beruht. Dies beweist jedoch noch gar nichts, denn damit wird die Berechtigung, etwas Faktisches auf die transzendente Ebene erheben zu können, lediglich *behauptet*. Und inhaltlich wird dadurch auch nicht sachgerecht begründet, warum ausgerechnet – und dazu noch ausschließlich – *Raum und Zeit* diesen Grund für die Gegebenheit eines sinnlichen Gegenstandes abgeben (ganz abgesehen davon, dass auch nicht klar wird, weshalb beide lediglich eine transzendente *Idealität* haben sollen).

Das Prinzip der transzendentalen Deduktion der apriorischen Formen des Verstandes ist nun aber nicht weniger verbal und beruht seinerseits auf der faktischen Gegebenheit der Erfahrung. Die einschlägige Passage in der ersten Auflage der Vernunftkritik bringt das ganz deutlich zum Ausdruck:

Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschauet, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird, denn alsdenn ist alle empirische Erkenntnis der Gegenstände solchen Begriffen notwendiger Weise gemäß, weil, ohne deren Voraussetzung, nichts *als Objekt der Erfahrung* möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen *Begriff* von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird, oder erscheint: *demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt, als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen* [hervorgehoben von mir]: folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei.³

Kant behauptet hier, dass alle Erfahrung einen Begriff von dem in der Anschauung gegebenen Gegenstand enthält und „demnach“ (sic!) Kategorien „als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen“. Worauf fußt dieser Schluss, der die Möglichkeit der objektiven Erfahrung aufzustellen vermeint? Auf der bloßen Feststellung des Vorhandenseins von empirischen Begriffen, für welche die Notwendigkeit des „Zugrunde-Liegens“ reiner Begriffe in Anspruch genommen wird. Hierbei verbindet Kant dann – allerdings rein äußerlich (hier liegt also ein typischer Fall einer von Fichte so

3 KANT 1781, A 93/B 125f. („Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien“).

bezeichneten „Synthesis post factum“⁴ vor) – zwei Sachverhalte: die Möglichkeit, reine Begriffe anhand des Leitfadens der logischen Funktionen des Verstandes herauszustellen und den eben angesprochenen Nexus, der das offenbare Vorkommen empirischer Begriffe daran, dass ihnen reine Begriffe zugrunde liegen müssen, verknüpft. Ein auf Wohlgegründetheit abzielender Transzendentalismus wird sich mit einer solchen „Synthesis post factum“ allerdings nicht zufrieden geben können und vielmehr die sachhaltige Bedeutung dieses „Zugrunde-Liegens“ darlegen müssen.

Die durch die transzendente Deduktion zu leistende Erkenntnislegitimation ist aber auch noch aus einem weiteren Grunde unbefriedigend. Laut Kants Definition der transzendentalen Erkenntnis geht es darum, „unserer Erkenntnisart“ der Gegenstände Rechnung zu tragen, sofern diese Erkenntnisart „a priori möglich sein soll“. Kants Lösung dieser Aufgabe besteht, wie gerade schon angesprochen wurde, darin, dass die Erkenntnis dadurch ausgezeichnet sei, dass sie je apriorische Elemente beinhaltet, welche sich (im Rahmen einer transzendentalen Ästhetik und einer transzendentalen Analytik) als Formen a priori der Sinnlichkeit und des Verstandes darstellen. Diese Begründung des transzendentalen Idealismus ist nun aber auch deshalb nicht ausreichend, weil es zwar unbestreitbar ein bedeutsamer Schritt ist, eben diese *Elemente* der Erkenntnis aufgewiesen zu haben. Damit hierdurch aber auch eine überzeugende Erkenntnisbegründung geliefert wird, genügt es nicht, bei dem, was eine Erkenntnis *als Erkenntnis* ausmacht (nämlich der *Apriorizität*), lediglich auf apriorische Formen zu verweisen – dadurch wird nämlich bloß die notwendig *apriorische* Erkenntnis durch *apriorische* Elemente erklärt. Ein solcher Verweis von Gleichartigem auf Gleichartiges liefert aber eben noch nicht eine Erkenntnisbegründung, sondern vertagt lediglich das Problem!⁵ Gerade hier gilt es nun, diesen ungenügenden Entwürfen eine stichfestere Alternative entgegenzusetzen.

4 Fichte bezeichnete mit einer „Synthesis post factum“ die frei bestimmte Setzung eines (dritten) Begriffs angesichts einer zu synthetisierenden *Dualität* von entgegengesetzten Gliedern, um so diese „Zweiheit“ von Entgegengesetzten verständlich zu machen. Da aber eine solche Synthesis *post factum* außerstande ist, eine *genetische* Aufklärung zu leisten, wird sie selbstverständlich vom Verfasser der *Wissenschaftslehre* verworfen (vgl. FICHTE 1986).

5 Genau das war auch der Grund dafür, dass Schelling Hegel im oft zitierten Brief vom 6. Januar 1795 schreiben konnte, Kant hätte die „Resultate“ (nämlich die Elemente der transzendentalen Erkenntnis), nicht aber die „Prämissen“ (nämlich das, was der Apriorizität selbst zugrunde liegt und sie rechtfertigt) geliefert. Zu diesem Punkte, siehe SCHNELL 2012.

Anschauliche Evidenz vs. „Verbalismus“

Husserls Anliegen bestand im Grunde darin, genau an diesen, hier entwickelten Kritikpunkten anzusetzen – allerdings mit in der *Ersten Philosophie* aufgeführten Argumenten, die sich ihrerseits schwerwiegenden Einwänden ausgesetzt sehen (aber das soll jetzt an dieser Stelle nicht weiter vertieft werden). Husserls Konzept des Transzendentalen beruht in dem Bestreben, die Erkenntnislegitimation in einer unumstößlichen, ausweisenden Erfahrung zu liefern – und hierdurch jegliche, lediglich „verbale“ Form der Rechtfertigung der Erkenntnis sachhaltig mit intuitivem „Inhalt“ zu erfüllen. Dies entspricht einer Kritik der Beschränkung der Anschaulichkeit auf eine rein sinnliche Dimension. Hierfür nimmt Husserl das bekannte „Prinzip aller Prinzipien“ einer Ausweisung in „*anschaulicher Evidenz*“ in Anspruch. Das „*Transzendente*“ verschmilzt dabei gleichsam mit dem *intuitiven Ausweisen*. Aber auch hier lässt sich meiner Auffassung nach mindestens ein gewichtiges Gegenargument formulieren, das dieses Projekt einer *transzendentalen* Phänomenologie als fragil erscheinen lässt.

Es kann nämlich durchaus bestritten werden, dass ein *wie auch immer geartetes Anschauen* tatsächlich über eine letztbegründende Legitimationskraft der Erkenntnis verfügt. Bemerkenswert hierbei ist, dass sich dies anhand von genuin *phänomenologischen Erfahrungen* veranschaulichen lässt.

In der Phänomenologie lassen sich drei Arten von „Fakten“ voneinander unterscheiden: die „bloßen Tatsachen“ oder „Ereignisse“, die rein kontingent sind und die Gegenstände der *deskriptiven* Phänomenologie ausmachen; die „Urfakten“ oder auch „absoluten Fakten“, auf die sich die *Metaphysik* (oder metaphysische Phänomenologie) bezieht; und schließlich die ganz besonderen Fakten der *konstruktiven* Phänomenologie, die zwar der deskriptiven Herangehensweise Grenzen setzen, aber dennoch „genetisch konstruierbar“ sind – und somit eben den durch Husserls „Prinzip aller Prinzipien“ eingeeengten Horizont *überschreiten*. Es wird hierbei deutlich, dass – im Gegensatz zu Husserls Auffassung – die Mittel der Anschauung und der Evidenz in der Tat keineswegs unbeschränkt sind.

Ich habe bereits an anderer Stelle⁶ ausführlich erörtert, dass die phänomenologische Analyse auf „Tatsachen“ stößt, die sich *nicht* in einem *anschaulichen* konstitutiven Prozess aufzeigen lassen. Daher muss mit aller Schärfe betont werden, dass das Feld des Transzendentalen sich eben nicht auf das in einer anschaulichen Evidenz Gegebene reduzieren lässt. Es weitet sich vielmehr auf das, was sich dank konstruktiver und genetischer

6 Siehe SCHNELL 2007.

Verfahrensweisen eröffnet, aus, wodurch sich somit ein Transzendentalismus, der radikal bis an seine äußersten Grenzen geführt wird, vollenden lässt. Hierbei kommen „bildende“ Prozesse ins Spiel, die nicht nur den Sinn der transzendentalen Konstitution und der Phänomenalisierung legitimieren sollen, sondern sich auch auf der Stufe konkreter phänomenologischer Analysen vollziehen – *wodurch sowohl prospektiv als auch retrospektiv, dank einer* (als „generativ“ bezeichneten) „Zirkelhaftigkeit“, *die Wohlgegründetheit dieses Verfahrens erwiesen wird.* Deswegen kann man sich hier auch nicht mit dem „Gegebenen“ und noch weniger mit dem Realen⁷, sofern wir dieses bloß „hätten“, zufriedengeben. Es wird vielmehr darum gehen zu verstehen, wie jegliche Faktualität in Bewegung gesetzt, bzw., um einen Ausdruck Marc Richirs zu gebrauchen, „erzittern“ kann, um schließlich – in Fichtes Worten – „genetisiert“ werden zu können.

Wie sind also diese „Grenzen“ (und ihr „Überschreiten“ durch die „Konstruktion“) zu verstehen? In der phänomenologischen Analyse der Konstitution des Zeitbewusstseins zum Beispiel wird deutlich, dass eine *zeitliche* Form sowohl den *hyletischen* Fluss der immer aufs Neue aufeinanderfolgenden sinnlichen Impressionen als auch die spezifische *Intentionalität*, die für das *Zeitbewusstsein konstitutiv* sein soll, kennzeichnet. „Zeit“ ist sowohl in dem uns „von außen“ Affizierenden als auch in den „Akten“. Sie ist sowohl „objektiv“ als auch „subjektiv“. Aber was erlaubt es, in *beiden* Fällen von der „Zeit“ zu sprechen? Genauer gesagt, was konstituiert die Zeit dessen, was die Zeit selbst konstituiert, wenn diese (neue) Konstitution selbstverständlich nicht durch das, was zuerst von ihr konstituiert wurde, gewährleistet werden kann? Dies ist ein Beispiel einer solchen *Grenze*, über welche die rein deskriptive Analyse nicht hinauszugehen vermag. Es stellt sich dann aber die Frage, was das phänomenologisch-konstruktive Verfahren angesichts dieser nicht reduzierbaren „Fakten“, auf welche die rein deskriptive Herangehensweise stößt, rechtfertigt und legitimiert.

Die konstruktive Methode in der Phänomenologie besteht eben genau darin, diese dritte Art von „Fakten“ zu *genetisieren*. Diese „Genetisierung“ ist durch eine bestimmte Herangehensweise charakterisiert. Diese stellt weder eine rein subjektive Hervorbringung, noch ein passives „Registrieren“ einer vorgegebenen Wirklichkeit dar. Es handelt sich hierbei eher um eine besondere Art des „Vernehmens“,⁸ um ein aktives „Entdecken“ dessen, was nur insofern

7 Zum Begriff des Realen in der im vorliegenden Beitrag entwickelten Perspektive, siehe SCHNELL 2014.

8 Dieser Begriff enthält sowohl die aktive Dimension des „subjektiven“ Verstehens als auch die rezeptive Dimension eines „Nehmens“ angesichts einer hier bestehenden

„ist“, als es entdeckt wurde und eine „Notwendigkeit“ besitzt, die sich nur in der Genetisierung selbst bekundet. Damit muss aber über Husserls Phänomenologie hinausgegangen werden, weil das weder dem „Prinzip aller Prinzipien“, noch seiner Ablehnung jeder Form der Konstruktion – sei sie auch rigoros *phänomenologischer* Natur – entsprechen kann.

Aufgrund des ständigen und allseits geleisteten Festhaltens am Prinzip der anschaulichen Evidenz erweist sich somit auch Husserls Projekt einer transzendentalen Erkenntnislegitimation in den radikalen Konsequenzen, die daraus gezogen werden können, als in letzter Instanz ungenügend. Wenn Kant die Anschaulichkeit in der transzendentalen Perspektive völlig *verworfen* hat, wird ihr bei Husserl dagegen ein Leistungsvermögen zugesprochen, dem sie nicht voll gerecht zu werden vermag. Worin soll dann aber die Alternative bestehen, die den ursprünglichen Ansprüchen des Begriffs des Transzendentalen genügen kann?

Die „generative“ Dimension des Transzendentalen

Im Folgenden soll nun ein neuartiger Ansatz einer Transzendentalphilosophie, bzw. einer transzendentalen Phänomenologie vorgestellt werden, der mit dem – auf eine *Bedingungsleistung* zentrierten – Transzendentalen *erst macht* und auf die bisher dargestellten Kritikpunkte eine Antwort zu liefern versucht. Diese neugegründete transzendente Phänomenologie soll als eine „generative Phänomenologie“ entwickelt werden, die meine früheren Ansätze einer „konstruktiven Phänomenologie“ (die insbesondere den spezifischen Begriff der „phänomenologischen Konstruktion“, welcher sich nicht auf Heideggers oder Finks Auffassung davon reduzieren lässt, hervorgebracht hatte) und eines „spekulativen Transzendentalismus“ (der sich bereits vom Transzendentalismus Kants und auch Husserls unterschieden hatte) miteinander verbindet.

Das Konzept einer „generative phenomenology“ wurde bekanntlich als erstes von Anthony J. Steinbock eingeführt. Wenn sich auch seine bedeutsamen Studien mit den hier vorgestellten Ausarbeitungen an manchen Punkten kreuzen, so ist doch der jeweils eingenommene Standpunkt ein grundlegend anderer. Anstatt die „generative“ Perspektive im wörtlichen (und etymologischen) Sinne zu betrachten (wie auch Husserl das ja zum Beispiel im § 61 der *Cartesischen Meditationen* und vor allem an mehreren Stellen der

Notwendigkeit.

Krisis-Abhandlung tut), was bei Steinbock insbesondere die intersubjektive und soziale Ebene der „Normalität“ und „Anomalität“ betrifft, wird hier der Begriff der „Generativität“ – genauso resolut die phänomenologische Einstellung einhaltend – in einer Bedeutung verstanden, die das *Hervorkommen und Aufbrechen eines Sinnesüberschusses jenseits und diesseits des phänomenologisch Beschreibbaren* betont (wobei hier das ins Spiel kommt, was Fichte eine „genetische Konstruktion“ genannt hat und von mir eben qua „phänomenologische Konstruktion“ auf ein transzendental-phänomenologisches Terrain übertragen wird). Die hier aufscheinende Grunddimension der „Generativität“ – als sinngenerierende, den Sinn des Erscheinenden genetisierende, die Genesis des Sinns erzeugende – bestimmt und vertieft den transzendentalen Status der als „transzendentaler Idealismus“ verstandenen Phänomenologie. Der Ausdruck „generative Phänomenologie“ weicht hier somit von Steinbocks (und also auch von Husserls) Gebrauch dieses Begriffs ab.

Die phänomenologische Konstruktion

Ich komme zunächst noch einmal auf den Begriff der „phänomenologischen Konstruktion“ zurück. Durch die Einführung und spezifische Erläuterung des Begriffs der „phänomenologischen Konstruktion“ soll die Idee Heideggers eines „Erbauens“ der Philosophie weitergeführt und vollendet werden, die in einem ersten Ansatz in den *Beiträgen zur Philosophie* zum Ausdruck kam. Heidegger hatte dort ja das „Ergründen“ (= das ursprüngliche „Gründen“ des „Seyns“, welches im Da-sein als dem „Gründer der Wahrheit des Seyns“ kehrig durchschwingt) mit eben dem „Erbauen“ (das heißt einer Art der Konstruktion, die «sich selbst in das, was sie gründet, zurücknehmen»⁹ und daraus gerade „erbauen“ muss) in Beziehung gesetzt.

Ich habe bereits häufiger an verschiedenen Stellen betont, dass eine phänomenologische Konstruktion keine *metaphysische* Konstruktion ist (und selbstverständlich auch keinerlei Art von Teleologie ins Spiel bringt). Das bedeutet, dass in den phänomenologisch-konstruktiven Analysen weder von einem „Prinzip“ oder einem „ersten Grundsatz“ ausgegangen wird, noch ein Netz von Bestimmungen, welche „logisch“ (widerspruchsfrei) aus dem erfolgten, was im Vorhinein aufgestellt wurde, durch bloße Begriffe konstruiert würde. Die phänomenologischen Konstruktionen halten sich strikt an den

9 HEIDEGGER 1994², 39.

„phänomenalen Gehalt“ – das heißt: sie gehen von faktischen Gegebenheiten aus, in denen die phänomenologische (statische) *Beschreibung* auf Grenzen stößt – und folgen dann einer Art (generativer) „phänomenologischer Zickzack-Bewegung“ zwischen der Konstruktion und dem zu Konstruierenden, wodurch das Feld der *präimmanenten*¹⁰ Bewusstseinsphäre eröffnet wird. Die phänomenologischen Konstruktionen werden also dann vollzogen, wenn eine Spannung auftritt zwischen dem Abbrechen der Beschreibung (die sich auf eine „Faktualität“ versteift) und der Forderung, die Genesis – im Hinblick auf die Aufdeckung des „Ursprungs“ (derselben Faktualität) – fortzusetzen. Sie erfordern daher ein (von Heidegger so bezeichnetes) „Vor-denken“, welches das zu Konstruierende nicht einfach voraussetzt, sondern «sich in einen Bezirk jenes Fragwürdigen [hinauswagt], dafür die Antwort nur aus diesem selbst, aber nie vom Fragenden her kommen kann.»¹¹ Die Konstruktion wird hier durch keine äußere, vordefinierte Regel bestimmt, und die ihr innewohnende „Notwendigkeit“ lässt sich auch nur in ihrem Vollzug entdecken. Hierdurch wird gleichermaßen eine „reine Genesis“ zwischen zwei Polen verwirklicht, die nur insofern *sind*, als sie sich eben in actu *vollziehen*: nämlich die phänomenologische *constructio* und das phänomenologische *constructum*, welche die äußersten Extreme eines vorintentionalen Feldes ausmachen, in dem und an dem die innerphänomenalen Seiendheiten sich stiften und konstituieren. Deshalb kann hier auch nicht mehr von einem „wechselseitigen Bedingungsverhältnis“ zwischen Konstituierendem und Konstituiertem gesprochen werden, wie das noch bei Levinas in den vorbereitenden Ausarbeitungen zu *Totalität und Unendlichkeit* der Fall gewesen war (das er selber aber bereits in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* überwunden hatte): Ein konstitutives Vermögen kann dem Konstituierten nämlich in der Tat nur „zwischen“ der immanenten und der präimmanenten Bewusstseinsphäre zugesprochen werden.

Um den Sinn der phänomenologischen Konstruktion genauer bestimmen zu können, muss nun zwischen der phänomenologischen Konstruktion *erster*, *zweiter* und *dritter Gattung* unterschieden werden (wodurch die *erkenntnistheoretische* Dimension der generativen Phänomenologie zum Ausdruck gebracht wird).

Die phänomenologischen Konstruktionen *erster* Gattung entspringen dort, wo, *innerhalb der immanenten Bewusstseinsphäre*, verschiedene „Tatsachen“ oder

10 Siehe hierzu SCHNELL 2011.

11 HEIDEGGER 1994², 437.

„facta“ einander entgegen gesetzt sind und eine Konstruktion notwendig machen, die sich in der *präimmanenten* Bewusstseinsphäre vollzieht und ein *bestimmtes*, sich auf einen präzisen Gegenstandsbereich beziehendes Problem zu lösen gestattet. Ich habe anderswo¹² zu zeigen versucht, wie sich eine solche Konstruktion konkret im Bereich einer Phänomenologie der *Zeit*, der *Intersubjektivität* und der *Triebintentionalität* vollzieht. Andere Sachgebiete kämen hier ebenfalls in Betracht, wie zum Beispiel die Phänomenologie der Logik und der Mathematik. Aber ganz gleich, welcher Bereich hier in Augenschein genommen wird, die phänomenologische Konstruktion hängt voll und ganz von dem *einzelnen* Phänomen ab und besteht nicht in einer universalen Methode, die sich unbesehen der spezifischen Beschaffenheit an irgendeinen Gegenstand anwenden ließe.

Die phänomenologische Konstruktion *zweiter* Gattung kommt der begrifflichen Ebene dessen nahe, was P. Valéry den „Implex“ genannt hat.¹³ Sie „kanalisiert“ die Frage nach dem Sinnaufkommen in Richtung *einer* „Dimension“ oder *eines*, als „Virtualität“ (im Sinne Richirs) verstandenen „Horizonts“ der Phänomenalisierung. Dies impliziert eine Doppelbewegung zwischen dieser „Dimension“ oder diesem „Horizont“ (die beide nicht zu fixieren oder zu fassen sind), einerseits, und dem sich in der immanenten Bewusstseinsphäre darstellenden Phänomen, andererseits. Ganz wesentlich hierbei ist die Tatsache, dass es sich um *ein(z)iges* Prinzip der Phänomenalisierung handelt, welches der Vielheit der *constructa*, die die phänomenologische Konstruktion erster Gattung kennzeichnen, diametral entgegengesetzt ist. Diese phänomenologische Konstruktion *zweiter* Gattung spielte bereits insofern in das Projekt einer in früheren Ansätzen ausgearbeiteten „Kernphänomenologie“¹⁴ hinein, als letztere es sich zur Aufgabe gemacht hatte, „Kerne“ („Sinnkerne“, konstitutive „Kerne“ der ursprünglichen Zeitlichkeit usw.) innerhalb der präimmanenten Sphäre des transzendentalen Bewusstseins herauszuarbeiten, die Probleme lösen sollten, welche für die deskriptive Phänomenologie unüberwindlich waren.¹⁵

Die phänomenologischen Konstruktionen *dritter* Gattung bringen „Ermöglichkeiten“ zum Vorschein und zielen darauf ab, diese zugleich auch zu

12 Siehe SCHNELL 2012.

13 Ich verdanke R. Alexander diesen Begriff und den hier einschlägigen Bezug auf P. Valérys *Die fixe Idee*.

14 Siehe SCHNELL 2013.

15 Andere Beispiele für die Anwendung einer solchen phänomenologischen Konstruktion *zweiter* Gattung sind das „Antlitz“, bzw. das „Gesicht“ in einer „Phänomenologie ohne Phänomenalität“ bei Levinas, die „Selbstaffektion des Lebens“ bei M. Henry und das „Moment des Erhabenen“ bei Richir.

rechtfertigen.¹⁶ Eine Ermöglichung bezeichnet nicht ein bloßes Möglich-machen (der Erfahrung, der Erkenntnis usw.), sondern das Möglich-machen des Möglich-machens selbst – also eine ermöglichende *Verdoppelung*. Eine solche Ermöglichung besteht nicht in einem bloßen Rückgang auf... (sie kommt also nicht gewissermaßen der Verdoppelung der phänomenologischen Konstruktion zweiter Gattung gleich), sondern *deckt auf eine konsequente Weise die Verdoppelung, die wesenhaft in jeder transzendentalen Bedingung enthalten ist, auf*. Diese Ermöglichung beantwortet auch die Frage nach der Quelle und dem Ursprung der transzendentalen Einstellung.

Auch wenn die phänomenologische Konstruktion dritter Gattung sich ebenfalls auf ein einzelnes Phänomen bezieht, so enthält sie doch *drei* verschiedene Momente: ein Moment der „Phänomenalisierung“, ein Moment der „Implexität“ oder der „Implexifizierung“, für das ich insbesondere Begriff der „Hypostase“ gebrauche, und ein Moment der „Ermöglichung“ im engen Sinne. Sie enthält somit den jeweiligen Wesensgehalt der *drei* Konstruktionsgattungen in sich. Dies bedeutet, dass sie sich selbst sowohl nicht enthält als auch enthält – was das charakteristische Merkmal dafür ist, dass die Konstruktion hier an ihr Ende gelangt.

Im Anschluss an diese vorbereitenden methodologischen Anmerkungen versuche ich nun aufzuzeigen, wie die phänomenologische Konstruktion (insbesondere jene der „dritten Gattung“) im Hinblick auf die sachhaltige Bestimmung des Begriffs des „Transzendentalen“ im Rahmen der generativen Phänomenologie fruchtbar gemacht werden kann. Dieses bereits von Husserl bestellte, dann aber brachliegend gelassene Feld, auf das hier abgesehen wird, muss nun neu in Augenschein genommen werden – sofern jedenfalls das ursprüngliche Ziel der Phänomenologie in Bezug auf eine radikale Erkenntnislegitimation tatsächlich verwirklicht werden soll.

Die generative Erkenntnislegitimation

Der Vollzug einer phänomenologischen Konstruktion dritter Gattung spielt in der Erkenntnisbegründung, auf die die generative Phänomenologie abzielt, eine zentrale Rolle. Es wird hierbei darum gehen, die Erkenntnis als *ein*

16 Heidegger hat hierfür verschiedene Ansätze erprobt – insbesondere die *Angst*analyse (in *Sein und Zeit*), sofern diese Grundstimmung ja den Weltzugang eröffnet, den Selbstentwurf der ursprünglichen *Zeitlichkeit* (in den *Grundproblemen der Phänomenologie*) oder auch den Selbstentwurf der *Welt* (in den *Grundbegriffen der Metaphysik*) (siehe SCHNELL 2013).

Phänomen der Phänomenologie auszuweisen und zu zeigen, dass sie nur als eine *Selbstbegründung der Erkenntnis qua Erkenntnis* (bzw. des Wissens) aufgefasst werden kann – was es notwendig macht, den Phänomenbegriff auf die „präimmanente Bewusstseinsphäre“ zu erweitern. Dies erfordert insofern eine solche Erweiterung des Phänomenbegriffs, als dieses „Phänomen“ *einzig* ist – und die generative Phänomenologie somit auf ein „Urphänomen“¹⁷ stößt, das auf der tiefsten konstitutiven Ebene alles Wissens der *Vielfalt* der zu *beschreibenden* Phänomene entgegengesetzt und sich somit als ein – gewiss paradox anmutendes – differenziertes „*singulare tantum*“ (im Sinne des *Ereignisses*¹⁸ beim späten Heidegger) erweist. Wie kann nun diesem „Urphänomen“ Rechnung getragen werden?

Die¹⁹ Erkenntnis soll sein. Die Letztbegründung soll geliefert werden, sofern sich, wie Kant betont, die transzendente Erkenntnis ja mit unserer Erkenntnisart, sofern diese (a priori) möglich sein „soll“, beschäftigt. Die hier erforderte und angewandte phänomenologische Konstruktion des „Urphänomens“ muss dabei einen zu Anfang noch völlig leeren Begriff dieser Erkenntnisfundierung entwerfen (= erstes Moment dieser phänomenologischen Konstruktion dritter Gattung). Das heißt insbesondere, dass von dieser Fundierung zunächst nur eine „bloße Vorstellung“, ein reines *Abbild* des zu Entwerfenden vorliegt. Diese *Entzweiung*, diese Entgegensetzung, von angepeilter Fundierung und begrifflicher „bloßer Vorstellung“, entspricht übrigens, wie nicht weiter betont zu werden braucht, der Natur des *Bewusstseins* selbst, von dem allein konsequent ausgegangen werden kann und muss und welches ja seinerseits durch die Entzweiung von Bewusstseinssubjekt und bewusstseinsmäßig Gegebenem (also durch die Subjekt-Objekt-Struktur) gekennzeichnet ist.

In einem zweiten Moment dieser phänomenologischen Konstruktion dritter Gattung wird diese dann auf das so Entworfenen *reflektieren*, es also mit dem zu Konstruierenden in Beziehung setzen – welche Reflexion die noch völlig leere „bloße Vorstellung“ nach und nach „inhaltslich“, und dabei notwendigerweise phänomenologisch *ausweisbar*, „erfüllen“ wird. Was ergibt sich aus dieser

17 Dieser Gebrauch des Begriffs des „Urphänomens“ hat nichts mit dem aus Husserls späten Arbeiten gemein. Dagegen kann er der Bedeutung, die er bei Goethe hat, angenähert werden, und er kann mit dem, was Schelling in den *Weltaltern* das „Urwesen“ nennt, oder auch mit dem, was R. Alexander in seinen bewundernswerten *Richir-Forschungen* als „Ogkorhythmus“ bezeichnet, in Beziehung gesetzt werden.

18 Vgl. HEIDEGGER 1957, S 25.

19 Im Folgenden wird eine Überlegung wiederaufgenommen, die bereits in *Hinaus* entwickelt wurde.

Reflexion? Die entworfene bloße Vorstellung ist *nicht* das „Prinzip“²⁰ der Erkenntnislegitimation *selbst*, sondern nur ein ihm gegenüberstehender Begriff davon. Letzterer „begreift sich“ in dieser Reflexion eben *als* eine *bloße* Vorstellung. Um zum „Prinzip“ selbst zu gelangen, muss daher das soeben Entworfene *vernichtet* werden. Hierdurch wird ein neues Moment *ausgebildet*: keine lediglich (dabei aber unvermeidlich) *hin projizierte* bloße Vorstellung, sondern ein genetisch durch Vernichtung der bloßen Vorstellung und Ausbildung des „Prinzips“ selbst erzeugtes reflexives Verfahren. Worin besteht nun *dieses* Moment – wenn es *kein rein formales* sein soll? Eben gerade im doppelten Prozess des *gleichzeitigen Entworfens* und *Vernichtens*. Dieses neue Moment bezeichnet also paradoxerweise das Vernichten des ersten Moments. Und da das erste Moment nichts anderes als der Ausdruck der Bedingung des (intentionalen) Bewusstseins selbst ist (insofern es die Bewusstseins*korrelation* zum Ausdruck bringt), bildet das zweite Moment zugleich ein *präintentionales* (und „nicht zeitliches“) „Bewusstsein“ aus (das somit seinerseits durch dieses gleichzeitige Setzen und Vernichten ausgezeichnet ist). Hierdurch erweist sich diese phänomenologische Konstruktion zugleich als eine die intentionale Struktur genetisch konstituierende. Diese „Konstitution“ ist nun dadurch ausgezeichnet, dass das in ihr Konstituierte nicht in einem ihm Zugrundeliegenden fundiert ist, sondern letzteres selbst erst durch die Konstruktion zugänglich wird.

Die phänomenologische Konstruktion des „Prinzips“ der Erkenntnisbegründung ist hiermit aber noch keineswegs abgeschlossen. Der phänomenologische „Gehalt“ des Konstruierten ließ sich bis dato bloß negativ als ein „Ausbilden“ auffassen. Ein erster Hinweis auf eine *positive* Bestimmung des zu Konstruierenden besteht nun darin, dass das sich aus der bisherigen Konstruktion Ergebende nicht lediglich auf das ursprüngliche Sein-Sollende zurückfällt, sondern eben auf eine (dieses Ausbilden ausmachende) zweifache entgegengesetzte vorsektive „Tätigkeit“ eines *Setzens* und *Aufhebens* verweist. Diese ist aber selbstverständlich keine rein mechanische „Tätigkeit“, sondern lässt sich in einer noch tieferen, nun *verinnerlichenden* Reflexion erfassen (= drittes Moment dieser phänomenologischen Konstruktion dritter Gattung). Jedes Aufheben ist ein Aufheben eines zunächst Gesetzten – und daher ein von ihm Abhängiges. Das zweite Moment hatte sich daraus ergeben, dass die bloße Vorstellung sich *als eine solche* begriff und infolgedessen vernichtete. Die jetzt vollzogene verinnerlichende Reflexion geht nun noch

20 Der Begriff des „Prinzips“ darf hier nicht im Sinne eines „ersten Grundsatzes“ verstanden werden, sondern er bezeichnet das, was jeder Erkenntnis (oder jedem „Wissen“) zugrunde liegt (was freilich eine kontingente Dimension nicht ausschließt).

einen Schritt weiter. Sie begreift sich nicht bloß als reflektierende, sondern als das Reflektieren in seiner Reflexionsgesetzmäßigkeit erschließende. Hierdurch wird ein ganz neues Feld eröffnet: ein Feld des nicht je schon objektiv Gegebenen, sondern des reinen Ermöglichens²¹ selbst – also des *Wissens als Wissens*. Damit nämlich die Konstruktion nicht bei der bloßen Vernichtung des ersten Moments der phänomenologischen Konstruktion des „Urphänomens“ abbricht, *macht dieses dritte Moment der phänomenologischen Konstruktion dritter Gattung deutlich, dass jedes transzendente Bedingungsverhältnis SEINE EIGENE ERMÖGLICHENDE VERDOPPELUNG IMPLIZIERT – und genau darin besteht eben das TRANSCENDENTALE REFLEXIONSGESETZ*. In der Ermöglichung wird die Doppelbewegung (Vernichtung/Erzeugung) ihrerseits reflektiert (allerdings auf eine uneigentliche Art und Weise, weil es sich eben um eine *verinnerlichende* „Reflexion“ und nicht um einen reflexiven *Rückgang* handelt). Hierdurch tritt das „Urphänomen“ nicht in eine bloße, formale Zirkelhaftigkeit ein, sondern *erhält in einer „generativen Zirkelhaftigkeit“ sozusagen seine eigene (freilich „präphänomenale“) „Dichte“ und weist sich dadurch „phänomenologisch“ aus*: Die ermöglichende Verdoppelung ist eine produktiv-erzeugende Vernichtung – *Vernichtung* jeder erfahrbaren Positivität eines Bedingenden und *Erzeugung* dieses Bedingenden, bzw. des dritten Moments des „Urphänomens“, das sich in die Negativität eines unfasslichen Seins verlagert.

Die diese phänomenologische Konstruktion dritter Gattung vollendende, verinnerlichende Reflexion, die nur uneigentlich als „Reflexion“ bezeichnet werden kann, da sie gerade nicht – wie sonst üblich – im Reflexionsakt auf ein dem Reflektierenden unvermeidlich *Äußerliches*²² zurückkommt, macht den letzten Gesichtspunkt des „Urphänomens“ aus. Deswegen wäre hier wohl der Begriff des „Einbildens“ der geeignetste – was zugleich darauf verweist, dass hier die *transzendente Einbildungskraft* vorrangig ist. Das „ein-“ in „ein-bilden“ drückt nämlich implizit eine *Innerlichkeit* aus. Und dieses Einbilden ist nun also nichts anderes als ein sich als reflektierendes Reflektieren! Die geforderte und gesuchte Erkenntnislegitimation mündet somit in dieses phänomenologisch konstruierte – das heißt zugleich: das transzendente Reflexionsgesetz in seiner Gesetzmäßigkeit offenbarende – ermöglichende Sich-Erfassen als Sich-Erfassen. Sie begnügt sich, wie gesehen, nicht mit lediglich *postulierten*

21 In der phänomenologischen Tradition ist dieser Gedanke, wie weiter oben dargelegt wurde, vor allem bei Heidegger anzutreffen. Siehe seine Ausführungen zur „Ermöglichung“ in *Sein und Zeit*, in den *Grundproblemen der Phänomenologie* und in den *Grundbegriffen der Metaphysik*.

22 In dem Moment, in dem das reflektierende Subjekt in der Reflexion auf das zu Reflektierende zurückkommt, ist ihm dieses in der Tat unweigerlich ein *äußerliches*.

Erkenntnisformen, sondern bringt das reflexible „Grundprinzip“ der Ermöglichung des Verstehens von... zum Ausdruck.

Fassen wir noch einmal diese phänomenologische Konstruktion dritter Gattung des „Urphänomens“ prägnant zusammen.²³ Gefordert wird ein Legitimationsprinzip der Erkenntnis, das nicht faktisch hingestellt werden darf (wie das etwa mit der anschaulichen Evidenz der Fall ist), sondern sich selbst phänomenologisch ausweisen muss – und zwar in einer fortwährenden, nach und nach *verinnerlichenden* Reflexion. Dieses Prinzip stellt sich zunächst in einer begrifflichen „Vorstellung“ dar – ohne dass man dabei gleich wüsste, was sie eigens beinhaltet. Auf diese reflektieren wir nun nicht äußerlich, sondern lassen sie sich vor unseren Augen gleichsam selbst reflektieren. In dieser *ersten* Selbstreflexion begreift sich die begriffliche Vorstellung als *bloße Vorstellung* – was ihr Vernichten *als Vorstellung* nötig macht. Was bleibt übrig? Nicht *nichts*, sondern die eben beschriebene Doppeltätigkeit eines Entwerfens und Vernichtens. In einer *zweiten* Reflexion, die nun auf keine auf einen Gegenstand gerichtete Tätigkeit (sei diese auch – negativ – eine vernichtende, die ja doch noch, wie schon gesagt, auf das zu Vernichtende bezogen bleibt), sondern auf das bloße rein innere Reflektieren selbst geht, begreift sich dieses Reflektieren *als Reflektieren*, das Erkennen *als Erkennen*. Und die *Ermöglichung* – in der die Doppelbewegung reflektiert wird – lässt hierdurch also das transzendente Reflexionsgesetz hervortreten. Worin bekundet sich hier aber die Begründung der Phänomenalität *als Phänomenalität*?

Die Antwort ist im soeben Entwickelten bereits enthalten. Der Begriff der Phänomenalisierung wird missverstanden, wenn er als phänomenale Äußerung eines zunächst nicht phänomenal – also „an sich“ – Gegebenen aufgefasst wird. Die Phänomenalisierung ist keine *Äußerung*, sondern drückt vielmehr – um Heideggers Ausdrucksweise aus den *Beiträgen zur Philosophie* und dem *Kunstwerksaufsatz* zu gebrauchen – ein „ausstehendes Innestehen“ bzw. einen „ausstehenden Instand“²⁴ aus. Dieser Begriff – der sich für eine originelle Gestalt der Subjektivität als sehr bedeutsam erweisen wird – ist aber selbst noch missverständlich, denn das „Innen“ (in „Inne-“ oder „In-“) hat ja nur im Gegensatz zu einem „Außen“ einen Sinn. Diesbezüglich wäre daher der Begriff der „*Seinsendoexogenität*“ vorzuziehen, der vielleicht stärker die Dimension der *Äußerlichkeit* betont, als das in Merleau-Pontys Begriff der „*Endo-Ontologie*“ in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* der Fall gewesen ist.

Der Entwurf einer „Fundierung ohne Fundament“ des sich in Form einer

23 Bezüglich einer anderen phänomenologischen Konstruktion dritter Gattung, die den *Menschen* zum Thema hat, siehe das letzte Kapitel von SCHNELL 2011.

24 In diesen Worten charakterisiert Heidegger das „Bewahren“, siehe HEIDEGGER 1980⁶, 54.

„generativen Phänomenologie“ artikulierenden spekulativen Transzendentalismus kommt also zu folgendem Ergebnis: Wenn das Absehen auf eine Erkenntnisrechtfertigung, die die Phänomenologie seit ihrem Aufkommen geleitet hat, wohlgegründet ist, dann muss ein Legitimationsschema (das hier „Urphänomen“ genannt wurde und eben nicht in einem „Fundament“ besteht) aufgewiesen werden können, dessen Gültigkeit sich jeweils in seiner konkreten Bewerbstellung, in seiner Konfrontation mit dem „phänomenalen Gehalt“ erweist. Die „Wirksamkeit“ eines solchen Schemas hängt mit einer Neuzentrierung der transzendentalen Phänomenologie zusammen, die – den ursprünglichen „Welt“bezug betreffend – die „schwebende“ *Einbildungskraft* (d.h. das ursprünglich *bildende* Vermögen (das freilich nicht mit der bloß „fixierenden“ *Einbildungskraft*, die der freien Phantasie gegenübersteht, verwechselt werden darf) an die Stelle der objektivierenden *Wahrnehmung* setzt. Dabei wird sich zugleich eine neue Gestalt der „Subjektivität“ (und des Selbst) herauskristallisieren (hierauf wird gleich detailliert eingegangen werden).

Dieses Grundschema besteht aus drei Momenten: aus einem *phänomenalisierenden*, einem *vernichtenden* und zugleich „*hypostatischen*“ – also eigentlich „*reflexiven*“ – und einem „*reflexiblen*“ Moment (das die transzendente Bedingung jeder Reflexion ausmacht). Soll die Legitimierung verwirklicht werden, so müssen diese drei „Momente“ in der phänomenologischen Konstruktion, die hierbei jeweils vollzogen wird, „hineinspielen“, denn nur durch einen solchen Vollzug vollendet sich diese Legitimierung auf eine konkrete Art und Weise. Das soll nicht heißen, dass in jeder phänomenologischen Analyse das „Urphänomen“ explizit aufgewiesen werden muss – zumindest dessen „Spur“ wird hierbei aber doch jedes Mal auszumachen sein. Das „Gelingen“ der phänomenologischen Konstruktion hängt dann davon ab, ob die Genesis der „Faktualität“ vollzogen werden kann – nichts ist von vornherein festgelegt oder vorbestimmt, kein „telos“, kein Ziel oder Zweck ist vorausgesetzt, keine Lösung in der Form einer „*petitio principii*“ vorgegeben.

Das „Urphänomen“ entfaltet sich also, obwohl es ein(z)ig und einheitlich ist, gemäß einer *dreifachen* Dimension, die das unzertrennliche Band von Reflexion und Konstruktion *innerhalb* und zugleich auch *jenseits* der Beschreibung aufdeckt. Als ein „Motiv“ und ein „Beweggrund“ der konstruktiven Verfahrensweise der generativen Phänomenologie kann es ausdrücklich und explizit aufgewiesen werden. In dieser Aufweisung erfüllt sich die Forderung nach einer Erkenntnislegitimierung in einem genuin phänomenologischen Feld; und die Frage nach den „Grenzen der Phänomenologie“ wird hierbei auf eine positive und konstruktive Weise beantwortet. Die Phänomenologie enthüllt hierdurch ihre spekulativen Ansprüche und ihre metaphysische Bestimmung.

Transzendente Subjektivität und Transzendenz

Der Begriff des „Transzendentalen“ verweist einerseits auf den *Subjektivitätsbegriff* und andererseits auf die Dimension der *Transzendenz*. Im letzten Teil dieses kurzen Essays sollen diese Schnittpunkte angesprochen und verdeutlicht werden. Dies rundet diesen Entwurf einer „generativen Phänomenologie“ auf einen ganz wesentlichen Aspekt der transzendentalen Phänomenologie hin ab, den ich die „Endo-Exogeneisierung“ des transzendentalen Feldes nennen will.

Einer der entscheidenden Aspekte des „Hinabsteigens“ in das „asubjektive“, „präimmanente“, „archaische“ transzendente Feld, das mit den phänomenologischen Konstruktionen geleistet wird, besteht nämlich darin, dass hierdurch keine radikale Verinnerlichung oder Immanentisierung der phänomenologischen Sphäre, sondern eine „Endogeneisierung“ vollzogen wird, die zugleich auch eine „Exogeneisierung“ desselben darstellt – weshalb der Begriff einer „Endo-exogeneisierung“ hier wohl in der Tat der zutreffendste ist. Diese zweifache „Spannung“, dieses zweifache „Stehen“, das Heidegger, wie bereits gesagt, als ein „Ausstehendes Innestehen“ oder „In-sich-aus-sich-Hinausstehen“²⁵ bezeichnet hat und jeder *DOPPELBEWEGUNG zu Grunde liegt*, lässt sich in vielerlei Hinsichten rechtfertigen – und die vorliegenden Überlegungen können als ein erster Ansatz ihrer phänomenologischen Analyse und ihrer hermeneutischen Auslegung aufgefasst werden.

Die drei Grundperspektiven, in denen sich seit Kant die Konzeption der Subjektivität entwickelt hat und wodurch zugleich die unterschiedlichen Ausrichtungen des transzendentalen Idealismus zu Tage treten konnten, sind die einer *Erkenntnislegitimation*, einer *Totalisierung* der Sphäre des Erkennbaren und einer *Immanentisierung* des phänomenalen Feldes. In den hier angestellten, also eben unter dem Zeichen der „Endo-Exogeneisierung“ des phänomenalen

25 Ersteres kennzeichnet das „Da-sein“ (in den *Beiträgen zur Philosophie*) und letzteres die *Physis*, sofern sie das Sein selbst bestimmt (in der Vorlesung aus dem SS 1935 *Einführung in die Metaphysik*). Der originelle Ansatz des Denkens der *Physis* besteht gegenüber der Daseinsanalytik in *Sein und Zeit* darin, dass die Welt dort als „Gegend aller Gegenden“ gedacht wird (wobei der spätere Ausdruck der Welt als „Bereich aller Bereiche“ offensichtlich darauf anspielt) und insbesondere von nun an (im Schwingungsverhältnis zum Dasein) die Offenbarung des Seienden auf sich nimmt, wodurch das Dasein diesbezüglich entlastet wird. Ich danke Stanislas Jullien dafür, meine Aufmerksamkeit auf diese bedeutsame Wendung im heideggerschen Verständnis des Transzendentalen (über die Veröffentlichung von *Sein und Zeit* hinaus) gelenkt zu haben, in welcher dieser *Physis*-Begriff von nun an eine Radikalisierung der Endlichkeit zum Ausdruck bringt (die S. Jullien selbst – nach Derrida – in den Begriffen einer „unendlichen Endlichkeit“ denkt).

Feldes“ stehenden Betrachtungen kristallisiert sich nun eine neue – auf die *Transzendenz* hinausweisende – Dimension der Subjektivität heraus, welche wiederum den konstitutiven Vorrang der *transzendentalen Einbildungskraft* sichtbar werden lässt. Um hier klarer zu sehen, muss zunächst noch einmal auf den Bezug von Einbildung und Wahrnehmung zurückgekommen werden.

Gewöhnlich wird zwischen zwei Arten des Gegenstandsbezugs unterschieden, wobei man davon ausgeht, dass in der Wahrnehmung das Subjekt sich seinem *Anderen* gegenüberstellt, während die Einbildungskraft das Subjekt in die Sphäre der *Gleichheit* eingrenzt. Die bedeutsamen *Levinas'schen* Analysen der Wahrnehmung haben diese Verhältnisse umgekehrt: Aufgrund einer gewissen „herrschaftlichen“ Tendenz, die die Wahrnehmung kennzeichnet, macht eine korrekte Analyse derselben deutlich, inwiefern diese eher einen Bezug von „Gleichem“ zu „Gleichem“ herstellt. Aus diesem Grunde ist die Öffnung zur Transzendenz für den Verfasser von *Totalität und Unendlichkeit* nur dadurch möglich, dass die Analyse auf die Ebene einer „Ethik als erste Philosophie“ erhoben wird. Bei dieser letzten Annahme muss man ihm allerdings nicht vorbehaltlos folgen. Es kann nämlich gezeigt werden (und das war ja gerade ein bedeutsames Resultat der vorigen Überlegungen), dass und wie es möglich ist, die Erkenntnis oder zumindest eine gewisse erkenntnistheoretische Herangehensweise zu „retten“. Dafür muss nun die Dimension der Eröffnung eben auch mit der Transzendenz, so wie das durch die *Einbildungskraft* geleistet wird, in Verbindung gesetzt werden.

Allerdings braucht der Vorrang der Einbildungskraft für das Verständnis des Status der Subjektivität nicht durch diese *philosophiegeschichtliche* Perspektive gerechtfertigt zu werden. Dass hier die Einbildungskraft ausdrücklich zum Thema gemacht wird, rührt nämlich vor allen Dingen daher, dass hier der *Sinnbegriff* und die Arten, wie er *gebildet* wird (was die konstitutive Rolle verschiedener – den drei „Gattungen“ der phänomenologischen Konstruktion korrelierender – Bildtypen miteinschließt), von zentraler Bedeutung ist.

Der „Sinnentwurf“ in jeder Sinnbildung – welche ja vom Vermögen der Einbildungskraft nicht abgekoppelt werden kann – ist „schwebend“. Und das impliziert je auch, dass der Sinn „sich schematisiert“: Diese „Selbst-Schematisierung“ ist das eigentliche und ureigene Werk der Einbildungskraft, und ihr konkretes Leisten besteht in der Erzeugung von („transzendentalen“) „Bildern“. Gerade in dieses „Selbst“ des Selbst-Schematisierens spielt die Subjektivität hinein.²⁶ Das Subjekt ist nicht das *Erste*, es ist aber auch nicht das

26 Dies ändert nichts daran, dass zwischen der „Subjektivität“, der „Singularität“ und dem „Selbst“ unterschieden werden muss. Die „Subjektivität“ ist durch eine *Strukturalität* (die hier als „ausstehendes Innestehen“ gekennzeichnet wurde) charakterisiert. Die

Zweite, und vor allem lässt es sich nicht völlig *dekonstruieren*. Durch diese Selbst-Schematisierung erscheint das Subjekt sich selbst.

Die These, wonach die *Sinnbildung* der *Einbildungskraft* verpflichtet ist, impliziert nun eine neue, durch die generative Phänomenologie aufzuweisende Gestalt der Subjektivität, die sich durch das „Andere-im-Selben“ ausdrückt und den zweifachen Entwurf des „Selbst-im-Anderen“ und des „Anderen-für-das-Selbst“ beinhaltet. Die Rolle der *Einbildungskraft* verleiht der Gestalt, die hier den formalen Rahmen dieser neuen Bedeutung der Subjektivität liefert, eine *erste Konkretheit*, nämlich eben die eines „ausstehenden Innestehens“. – Ab Mitte der dreißiger Jahre wurde das „Dasein“ ja nicht mehr einseitig als „Existenz“ oder „Extatizität“ aufgefasst, sondern eben als eine zwischen einer „endogenen“ (Immanenz, Innestehen) und einer „exogenen“ Dimension (Transzendenz, Ausstehen) hin und her „schwingenden“, „blinkenden“ oder „vibrierenden“ Instanz.²⁷ – Diese erste *Konkretheit* betrifft gerade dieses „Schwungsverhältnis“, sofern dieses freilich aus dem ausschließlich heideggerischen Kontext herausgenommen wird und nicht lediglich ein Hin- und-Her zwischen zwei bloß *formal* herausgebildeten Polen bezeichnet. Wenn es hierbei darum geht, sozusagen die Möglichkeit des Bezugs von „Ich“ und „Nicht-Ich“ aufzuklären, dann insofern, als das Öffnen des „Ich“ zum „Nicht-Ich“ und das Vorhandensein des „Nicht-Ich“ für das „Ich“ sich jeweils auf eine gewisse Art und Weise vollziehen.

Was zunächst das „Selbst-im-Anderen“ betrifft, handelt es sich dabei um den „Entwurf“ (den „Selbstentwurf“), welcher die Art bezeichnet, wie das „Ich“ nicht nur die Welt gleichsam „färbt“, sondern sich unterschwellig durch jegliche Auffassung derselben hindurchzieht. Dies macht eine spezifische „Horizontbildung“ aus – und zwar nicht im Sinne Husserls (für den der Horizont ja gewissermaßen im erscheinenden Gegenstand eingezeichnet ist), sondern insofern, als diese den tiefen Sinn der radikalen Gleichsetzung von „Dasein“ und In-der-Welt-sein verständlich macht – was nicht bloß den formalen Rahmen der möglichen Erscheinung einer „*Andersheit*“ (und *in extenso* der Welt) herstellt, sondern auch aufzeigt, wie das „Selbst“ und die Welt miteinander verwoben sind. Dies findet alles „a priori“ statt – einer „Apriorizität“ gemäß, die dem Bezug zu einem konkreten Gegenstand

„Singularität“ ist eine *radikale Einzelheit* und *Einzigkeit*; sie ist völlig *unbestimmt* – es sei denn eben als *absolute* Singularität. Und im „Selbst“, in der „Selbstheit“, *überschneiden* sich diese universelle und diese singuläre Dimension (das Selbst lässt sich somit phänomenologisch als Schnittpunkt von Subjektivität und Singularität konstruieren).

27 Der andere Aspekt, der das als „Physis“ verstandene Sein betrifft, wird sogleich in der vierfachen Bestimmung der Transzendenz erhellen.

vorausgeht und zugleich eine erste Konkretisierung des „Selbst“ als „Ich“ eröffnet.

Bezüglich des „Anderen-für-das-Selbst“, also des zweiten Aspekts der ersten Konkretheit dieses neuen Subjektivitätstypus, ist festzuhalten, dass er die ursprüngliche Stufe darstellt, auf welcher der „Vorrang“ der Einbildungskraft gegenüber der Wahrnehmung ersichtlich gemacht werden kann. Der „homo imaginans“²⁸ ist ein *anthropologischer* Ausdruck für eine konkret gewordene *transzendente* Situation: Wenn die „*transzendente* Subjektivität“ (in ihren spezifischen – nicht klassischen – Bestimmungen) keine lediglich hypothetische Bedingung darstellt, sondern phänomenologisch erfahrbar ist, wenn darüber hinaus die Einbildungskraft und der transzendente Schematismus diese transzendente Subjektivität eigens kennzeichnen, und wenn schließlich die Einbildungskraft ein Bilden, ein Bilderzeugen (in drei unterschiedlichen Bedeutungen, die den drei Gattungen der phänomenologischen Konstruktion entspricht) ist, dann strahlen diese archaischen, transzendentalen Züge kontaminierend auf das phänomenologische Feld und auf das, was ursprünglich in ihm konstituiert wird, aus. In dieser Gestalt der Subjektivität konzentrieren und vereinigen sich die (transzendente) produktive und die „re-“produktive (nicht als empirische, sondern als „bildend“ verstandene) Einbildungskraft, wobei betont werden muss, dass diese „Re-“produktion erstere sowohl auf der transzendentalen Ebene als auch auf der Ebene jeder konkreten Verbildlichung voraussetzt. Das bildende Vermögen der Subjektivität, oder vielmehr: die Einbildung *als* ursprüngliche Matrize der Subjektivität, die sich darin gleichermaßen verleibt, ist somit die letzte Verwirklichung und offenkundigste Konkretisierung einer Phänomenologie der Einbildungskraft und Phantasie.²⁹

Eine *zweite Konkretheit* dieser neuartigen Gestalt der Subjektivität besteht in der Bestimmung des Gehalts der *Transzendenz* – und zwar insofern, als die Transzendenz nicht bloß das „formale‘ Andere“ des konstitutiven Vermögens des Subjekts ist, sondern dieses gleichsam selber konstituiert. Um die in diesem Zusammenhang wesentlichen Bestimmungen sachgerecht darzustellen, kann folgende Tafel der vier Dimensionen der Transzendenz vorgeschlagen werden:

28 Siehe das letzte Kapitel von SCHNELL 2011.

29 Dass das „Selbst“ als Schnittpunkt von „Subjektivität“ und „Singularität“ verstanden werden kann, erklärt sich daher dadurch, dass die Subjektivität ein „Selbstentwurf“ ist und im Vermögen der Einbildungskraft eine „Strukturalität“ und eine „Singularität“ sich kreuzen.

Absolute Transzendenz
(*transcendens sublimis*)

Welt	Subjekt	Radikale Alterität
<i>(transcendens reflexibilis)</i>		<i>(transcendens infinitus)</i>

Prinzip
(*transcendens originarius*)

Dazu gehören folgende „Phänomenologie-Typen“ – und die entsprechenden „Gattungen“ der phänomenologischen Konstruktion sowie die „logischen Gestalten“ – die in diesen vier Dimensionen der Transzendenz impliziert sind:

PRINZIP („Urphänomen“) – Phänomenologie der Erkenntnis, der Letztbegründung (phänomenologische Konstruktion dritter Gattung) – kategorische Hypothesizität.

WELT („physisch-kosmische Transzendenz“ und „Lebenswelt“) – Phänomenologie der Präimmanenz (phänomenologische Konstruktion erster Gattung) – (transzendierende) Reflexibilität.

RADIKALE ALTERITÄT – Phänomenologie „ohne Phänomenalität“ (phänomenologische Konstruktion zweiter Gattung) – Idee des Unendlichen.

ABSOLUTE TRANSZENDENZ – Phänomenologie der Phänomenalisierung (alle drei Gattungen der phänomenologischen Konstruktion) – „Moment“ des Erhabenen.

Die generative Phänomenologie operiert in der Tat mit „logischen Gestalten“, die aus dem Rahmen einer durch den Satz der Identität, des Nicht-Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten begrenzten Logik herausführen. Das gemeinsame Merkmal dieser vier logischen Gestalten ist jeweils ein *Überschuss* gegenüber dem unmittelbar Ausweisbaren – wobei dieser Überschuss sowohl *sichtbar* als auch darüber hinaus für die Ausweisbarkeit (und die Ausweisung) *erforderlich* ist. Es soll nun der Sinn dieser vier Dimensionen näher bestimmt werden.

Die erste Dimension der Transzendenz kennzeichnet das „Prinzip“ der Phänomenologie der Erkenntnis, das oben als „Urphänomen“ bezeichnet

wurde. Es gehört der Stufe an, auf der die „schematisierende“, also die „transzendentalen“ „Bilder“ konstituierende, transzendente Einbildungskraft obwaltet. Dieses „Prinzip“ macht den genuinen „Ort“ des Transzendentalen aus, ohne diesem freilich eine „Selbständigkeit“ zuzuerkennen und es von dem, *dessen* Prinzip es ist, zu trennen.

Diese „prinzipielle“ Ebene ist, obwohl sie mit dem, wovon sie das „Prinzip“ ist, „korreliert“, bzw. eng verbunden ist, *nicht zugänglich* – zumindest wenn man sich auf die durch die *deskriptive* Phänomenologie bereit gestellten Mittel beschränkt. Daher ist eine *phänomenologische Konstruktion* notwendig, um sie mit dem unmittelbar Ausweisbaren in Beziehung setzen zu können, genauer: Eine phänomenologische Konstruktion *dritter Gattung* ist hier erforderlich, die verdeutlicht, wie das Urphänomen sich selbst „begründet“ und erscheint.

Die „logische Gestalt“ die jenem „Prinzip“ der generativen Phänomenologie – und somit dieser ersten Dimension der Transzendenz – entspricht, ist die „*kategorische Hypothesizität*“. Diese bezeichnet eine Manifestationsweise, welche eine *Kategorizität* (Notwendigkeit) *in der Hypothesizität* (Kontingenz oder Möglichkeit) enthält und dadurch sowohl die Klippe des Dogmatismus als auch des Skeptizismus zu umschiffen gestattet. Sie kommt hier auf eine zweifache Art und Weise ins Spiel – je nachdem, ob die Hypothesizität als „Kontingenz“ oder als „Möglichkeit“ aufgefasst wird.

Einer der zunächst impliziten Antriebe der Phänomenologie besteht darin, die Transzendentalphilosophie aus dem *hypothetischen* Rahmen ihrer *kantischen* Version herauszunehmen – die Epochè und die Reduktion implizieren ja in der Tat, dass die transzendentalen Konstitutionen sich in „transzendentalen *Erfahrungen*“ vollziehen. Allerdings zeigt sich, dass der Versuch, die anschauliche Evidenz zum „Garanten“ der transzendentalen Konstitution zu machen, häufig fehlschlägt und die Kritiker der Phänomenologie auch nicht gezögert haben, dies zu beanstanden. Die von den Phänomenologen dagegen vorgebrachten Gegenargumente sind zumeist – wie schon erwähnt – auch nicht überzeugender. Aufgrund ihrer methodologischen Optionen bleiben sie oft in den Netzen der Forderung nach Ausweisbarkeit *in anschaulich geltend gemachten Erfahrungen* gefangen. Was sich hier als eine Schwäche der phänomenologischen Methode aus gibt, macht jedoch vielmehr ihre Stärke aus. Die Gültigkeit ihrer Analysen kann nicht „bewiesen“ werden, da *diese die anschauliche Erfahrung einer letzten Gültigkeit zu liefern trachten* und somit die Suche nach einer Prämisse, die ihren Behauptungen vorausginge, zum Scheitern verurteilt ist. Die grundlegende Bedeutung der husserlschen Forderung nach einem Vollzug der Analysen „durch den Phänomenologen selbst“ besteht darin, dass ihr Sinn, wenn er erst einmal dank der phänomenologischen Methode

herausgearbeitet wurde, in sich selbst besteht und sich durch sich selbst durchhält, ohne dass hier eine spekulative Konstruktion nötig wäre, um seine Wohlgegründetheit zu erweisen. Deswegen kann auch der „notwendige“ Charakter dieser Analysen nur *aus ihnen selbst* herkommen. Und die „kategorische Hypothesizität“ ist eben der Name für den *wesentlichen* (kategorischen) Gehalt der phänomenologischen Analysen, die sich einer Methode verdanken, welche dies zu verwirklichen vermag, indem sie sich auf ein kontingentes (und also hypothetisches) „Vorbild“ stützt.

Aber diese kategorische Hypothesizität betrifft nicht bloß die Gültigkeit der phänomenologischen Analysen, die sich auf Phänomene der *immanenten* Bewusstseinsphäre beziehen. Sie ist zudem auch noch – auf der letztursprünglichen Konstitutionsstufe – das Merkmal der *Ermöglichung*, das heißt der Grundcharakteristik des Transzendentalen, welche in der „ermöglichenden Verdoppelung“, die sich ja, wie gesagt, auf der Stufe des „Prinzips“ selbst vollzieht, besteht. Die Notwendigkeit, hier auf die Ermöglichung zurückzugreifen, liegt in dem Ungenügen der deskriptiven Phänomenologie begründet, sich innerhalb der immanenten Sphäre des transzendentalen Bewusstseins ausschließlich auf die anschauliche Evidenz zu stützen (daher rührt also die Notwendigkeit, der *kategorischen* Hypothesizität Rechnung zu tragen (wobei die Hypothesizität eben sowohl als „Kontingenz“ als auch als „Möglichkeit“ aufgefasst werden kann)). Diese „Ermöglichung“ gibt die Einsicht wieder, dass, wenn man die transzendente Stufe der letztursprünglichen Konstitution des Sinnes des Erscheinenden erreicht, die „bedingende“ Möglichkeit sich selbst in ihrem Vermögen erscheint, „das, was möglich macht“, *ihrerseits möglich zu machen. Und gerade aufgrund dieser Verdoppelung – die durch die „transzendente Reflexibilität“ geleistet wird – schlägt die Hypothesizität des Bedingungsverhältnisses hier in eine Kategorizität um.*

Eine zweite Dimension der Transzendenz ist die der *Welt* – sowohl des In-der-Welt-seins als grundlegendes ontologisches *constituens* der Subjektivität als auch des ersten „Offenen“, das diese in einem „Außen“ verortet. Gemäß der Auffassung, wonach eine „Horizontbildung“ das Subjekt als „In-der-Welt-sein“ kennzeichnet, bezeichnet die Welt eine Weise der Transzendenz desselben, die seinen ersten Grad der Äußerlichkeit ausmacht. Dabei handelt es sich aber keineswegs um eine rein „idealistische Projektion“, da die Welt eben *zugleich* ein „Außen“, ein „Offenes“ ist, dem eine nicht reduzierbare Selbständigkeit zuerkannt werden muss: Sie ist sowohl eine „*physisch-kosmische Transzendenz*“ (im Sinne Marc Richirs), die die Bestimmungen des „weltlichen“ und „kosmischen“ Realen (also dessen, was Schelling die „Natur“ genannt hat)

trägt, als auch eine „Lebenswelt“ (im husserlschen Sinne). Wie können diese beiden Grunddimensionen – die sozusagen einer „idealistischen“ und einer „realistischen“ Seite entsprechen – in einer einzigen Gestalt zusammengehalten werden?

Diese Einheit ist das Werk einer phänomenologischen Konstruktion erster Gattung. Diese fungiert hier auf dreierlei Art. Erstens konstruiert sie die *präimmanente* Bewusstseinsphäre (das heißt, eine Art „Transzendenz“ gegenüber der *immanenten* Bewusstseinsphäre), die es möglich macht, die „Urtatsachen“ diesseits jedes „noetischen“ und „noematischen“ Pols zu genetisieren (zum Beispiel dank der phänomenologischen Konstruktion von „Kernen“) – wodurch die Spaltung von Ontologie und Erkenntnistheorie verständlich gemacht wird. Was verleiht aber dem dergestalt Konstruierten eine „Realität“? Die Antwort hierauf liefern die beiden anderen Aspekte dieser phänomenologischen Konstruktion.

Diese macht nämlich zweitens deutlich, dass der physisch-kosmischen Transzendenz und der Lebenswelt nur insofern eine „selbständige“ Tätigkeit zugeschrieben werden kann, als diese eine *veräußerlichte* Subjektivität zum Ausdruck bringen, wobei die Tatsache, dass die Subjektivität die Welt „färbt“, eben gerade diese „Selbständigkeit“ des weltlichen Korrelats voraussetzt. Freilich besteht keine „prästabilisierte Harmonie“ zwischen diesen beiden schwingenden und blinkenden Bewegungen. Vielmehr macht (dank der phänomenologischen Konstruktion) die Herausstellung der „Welt“ als „Lebenswelt“ diese Abgestimmtheit beider möglich – die „Lebendigkeit“ der Welt verdankt sich somit also dem In-der-Welt-sein.

Aber diese phänomenologische Konstruktion ist dadurch noch nicht abgeschlossen. Was muss in diesem Zusammenhang unter „Leben“ verstanden werden? Worin besteht gerade die „Lebendigkeit“ der Lebenswelt? Warum ist die Welt also kein „wüster und trostloser Raum“? Im Gegensatz zu dem, was Husserl in der *Krisis*-Abhandlung vorgebracht hatte, wurde hier ja das *Ungenügen* der deskriptiven Phänomenologie betont. Das ist der Grund für die Einführung des dritten Aspekts des konstruktiven phänomenologischen Ansatzes: Das Reale ist nicht bloß „da“, „vorhanden“, sondern es bezieht seinen realen Charakter aus dem, was ich die „transzendierende Reflexibilität“³⁰ nenne. Auch ist das weltlich Reale durch die Reflexibilität gleichsam „kontaminiert“, so dass es durch die *reflexive Bewegung der Reflexion*

30 Während die „*transzendente* Reflexibilität“ das Gesetz des Sich-Reflektierens der Reflexion *auf der Ebene des „Prinzips“* betrifft, macht die „*transzendierende* Reflexibilität“ die Gleichsetzung von der auf der *weltlichen* Ebene des Geschehnisses gültigen „*Reflexion der Reflexion*“ und der „*Realität*“ möglich.

selbst betroffen ist – was der Idee eines „perzeptiven Glaubens“ (Merleau-Ponty) überhaupt erst eine berechtigte Grundlage liefert. Daher besteht ein weiterer wesentlicher Beitrag der generativen Phänomenologie im Vermögen, den „reflexiblen Grund“ des In-der-Welt-seins herauszustellen. Es wird dadurch zugleich deutlich, worin die Lösung für ein Problem bestehen könnte, das Husserl vor unüberwindliche Schwierigkeiten gestellt hatte (er hatte ja immer zwischen verschiedenen Auffassungen der „Gegebenheit“ der Welt gezögert). Wenn auf der Stufe der ursprünglichen „Gegebenheit“ der Welt von „Glaube“ die Rede sein kann, dann nämlich nur insofern, als hier weder die Wahrnehmung (Perzeption) noch die Reflexion, sondern eben die Reflexion der Reflexion vorrangig ist.

Die dritte Dimension der Transzendenz ist die einer „radikalen Alterität“, die sich innerhalb einer „transzendentalen Phänomenologie *ohne Phänomenalität*“ eröffnet. Ihr „Gegenstand“ hat – bei Levinas, der hier bahnbrechende Perspektiven eröffnet hat – einen konkreten Namen: le „visage“ (Antlitz, Angesicht oder, was vielleicht vorzuziehen ist, *Gesicht*). Worin bestehen dessen Grundeigenschaften?

Das Gesicht ist sowohl radikale *Transzendenz* als auch nicht reduzierbare *Unmittelbarkeit*. Es geht jeder *Vorstellung*, jedem *intentionalen* Bezug, jeder *gegenständlichen Meinung*, jedem *sinnlichen Inhalt*, jedem *Herausgehen aus sich selbst in die Welt oder zur Welt, voraus*. Das „Zugrundegehen der Vorstellung“, das mit dem Fehlen jeder Bedeutsamkeit und jeder Vermittlung zusammenhängt, führt eben zu einer *Auflösung der Phänomenalität*. Die Phänomenalität, die das Gesicht unterminiert und auf dessen phantomhafte Apparenz reduziert, „zeigt nicht bloß eine Relativität der Erkenntnis an, sondern eine *Seinsweise*, in der nichts endgültig ist, wo alles ein Zeichen, eine sich von ihrer Anwesenheit befreiende Anwesenheit und in diesem Sinne ein Traum ist“. Indem die (Nicht-)Phänomenologie des Gesichts dieses in seinem Angesicht-zu-Angesicht-Sein zutage fördert, steigt sie auf einen Nicht-Ort diesseits der Phänomenalität herauf und zugleich zu diesem herab.

Das Gesicht wird zunächst als die „Art, wie der Andere sich darstellt“, definiert, und zwar so, dass hierbei «*die Idee des Anderen in mir überstiegen*»³¹ wird. Man könnte auch sagen, dass das Gesicht – sofern „schéma“ im Griechischen ja „Gestalt“ bedeutet – die Idee des Unendlichen „schematisiert“. Die „*Idee des Unendlichen*“ – die „logische“ Gestalt“ dieser Dimension der Transzendenz – bezeichnet dabei das besondere Verhältnis zu einem Seienden, das, obwohl es an das auf es bezogene Denkende *gebunden* ist, in einer *radikalen*

31 LEVINAS 1990 [1961], 43.

Äußerlichkeit zu ihm verbleibt. Mit der Idee des Unendlichen stehen wir „im Angesicht der Äußerlichkeit“. Diese steht „Angesicht zu Angesicht“, ohne dabei im wörtlichen Sinne „identi-fiziert“ zu werden, d. h. ohne in die Sphäre der Selbigkeit einzutreten. In der Geschichte der Philosophie im Allgemeinen und in der Geschichte der *Transzendental*philosophie im Besonderen trifft man diese Gestalt der Äußerlichkeit bereits bei Fichte an. Levinas' Wort, «die absolute Äußerlichkeit des äußeren Seins verliert sich nicht schlicht und einfach aufgrund seiner Manifestation, sondern ‚löst‘ sich aus dem Verhältnis, in dem es sich darstellt, ab,»³² könnte genauso gut auch in den späten Fassungen der *Wissenschaftslehre* das Verhältnis von Sein („Absolutem“) und dem es manifestierenden „Außen“ (das Fichte übrigens „Erscheinung“ genannt hat), zum Ausdruck bringen. Die „manifestierende“, „erscheinen lassende“, „phänomenale“ Dimension ist hierbei entscheidend – und zwar bei Levinas nicht weniger als bei Fichte. Um diese Manifestation, *die der radikalen Äußerlichkeit gerecht wird*, vom „Phänomen“, das in die „immanente“ Sphäre des konstituierenden Bewusstseins eintritt, zu unterscheiden, gebraucht Levinas den Begriff der „Epiphanie des Gesichts“. Die Epiphanie – Ausdruck der Endoexogenisierung in einer „Phänomenologie ‚ohne Phänomenalität‘“ – bezeichnet dabei eine Manifestation oder eine Darstellung des «distinktiven Charakters der Formen als solchen»,³³ die sie in diesem distinktiven Charakter bewahrt.

Die phänomenologisch entscheidende Bedeutung der Funktion des Gesichts besteht darin, dass es den Sinn eröffnet, „bevor“ eine „signitive Intention“ dem von ihr Gemeinten eine Bedeutung verleiht. Levinas will damit sagen, dass diese ursprüngliche, gewissermaßen „vorrichliche“ „Sinnggebung“ (die sich nicht in einem „Nichts“ verliert) sich «ohne jegliche Vermittlung durch ein Bild oder ein Zeichen»³⁴ vollzieht. Mit dem Gesicht eröffnet Levinas eine Phänomenologie des *Unmittelbaren*.

In der Tat ist die Präsenz des Gesichts eine „Entblößung“, ein notwendiges Sich-Zurückziehen auf eine Unmittelbarkeit,³⁵ die jeder Öffnung zum Gemeinten hin vorausliegt. Diese Entblößung bedeutet ein Eintauchen bzw. „Hervorspringen“ in einen präintentionalen Bezug *ohne jede Vermittlung* und in

32 LEVINAS 1990 [1961], 42. Siehe auch a. a. O., 213.

33 LEVINAS 1990 [1961], 54.

34 LEVINAS 1990 [1961], 235.

35 «Die Unmittelbarkeit ist die Auflösung der Vorstellung zu Gesicht, zu einer der Welt, den Horizonten, den Bedingungen entrissenen und in die kontextfreie Bedeutung inkrustierten ‚konkreten Abstraktion‘ des Einen-für-den-Anderen, welche der Leere des Raumes entstammt, des Raumes, der die Leere bedeutet, des wüsten und trostlosen Raumes, der so unbewohnbar ist wie die geometrische Homogenität», LEVINAS 2006, 146.

äußerster Differenz zu jedem vorgestellten Inhalt.

Das Gesicht macht in der Tat ein „Hervorspringen“ aus, welches seine radikale Transzendenz kennzeichnet. Es zerbricht die Totalität. Vermögens seiner Transzendenz eröffnet sich das „Außer der Totalität“. Es ist der «Ursprung der Äußerlichkeit.»³⁶ Somit sondert es sich völlig von der *sinnlichen* Erfahrung ab. Inwiefern lässt sich aber der phänomenologische Sinn dieser Entblößung, dieser „Blöße“, nicht auf die sinnliche Wahrnehmung reduzieren?

Das Gesicht ist nicht das Korrelat eines intentionalen Bezugs. Es unterscheidet sich, wie bereits angedeutet, von jedem vorgestellten Inhalt. Sofern es sich jeglicher objektivierenden, allumfassenden, totalisierenden Vereinnahmung entzieht, *erscheint es nicht* (daher eben die Rede von einer „Epiphanie des Gesichts“). Die dem Gesicht zukommende „Erscheinungs“weise ist die „Spur“. Auch muss in diesem Zusammenhang betont werden, dass das Gesicht insofern „sich selbst Sinn ist“, als es *keine Welt eröffnet*.³⁷ Die Phänomenologie ohne Phänomenalität ist daher eine „weltlose“ Phänomenologie.

Die durch die Epiphanie des Gesichts ausgedrückte „Radikalität“ hat noch eine weitere Bedeutung. Über diese absolute Entblößung, über dieses Sich-Verlegen auf die Unmittelbarkeit und auch über das Fehlen jeglichen intentionalen Bezugs hinaus bringt das Gesicht, sofern das Wesen der *Sprache* ja im Bezug zum Anderen besteht, auch radikal *Neues* in das Denken hinein. «Das absolut Neue ist der Andere.»³⁸ Diese Charakterisierung liegt der Idee der „Ereignishaftigkeit“ (im Sinne László Tengelyis) in der „Neuen Französischen Phänomenologie“ zugrunde. Abschließend sei auch noch betont, dass der „nicht phänomenale“ Charakter des Gesichts nicht mit der „präimmanenten“ oder „präphänomenalen“ Dimension verwechselt werden darf. Die Unmittelbarkeit des Gesichts *transzendiert radikal* die Sphäre des intentionalen Bewusstseins, sie lässt sich daher nicht auf irgendeine Form der „Präimmanenz“ zurückführen.

Die vierte Dimension der Transzendenz ist die von Richir in seinen neuesten Schriften herausgearbeitete „absolute Transzendenz“. Diese ist nicht mit der

36 LEVINAS 1990 [1961], 293.

37 Dies setzt diese dritte Dimension der Transzendenz der zweiten *diametral entgegen*. Die „transzendente Subjektivität“ ist somit einerseits *ursprünglich welthaft* und andererseits absolut *weltlos*. In dieser nicht aufzuhebenden Spannung hält sich auf eine grundlegende Art und Weise – so ließe sich das Fungieren der Generativität ebenfalls auffassen – das für das Potenzial der phänomenologischen Konstruktionen offene phänomenale Feld.

38 LEVINAS 1990 [1961], 242.

„physisch-kosmischen Transzendenz“ zu verwechseln, da sie, radikaler als diese, den *Sinn* und „Referenten“ der Sprache eröffnet (und somit eher eine *Bedingung* der „physisch-kosmischen Transzendenz“ ausmacht) und das „Selbst“ konstituiert. Die entsprechende „logische‘ Gestalt“, die sich zum „höchsten Punkt“ einer Phänomenologie der Phänomenalisierung erhebt (und den Kreis von „Subjektivität“ und „Transzendenz“ schließt), ist das von Richir so genannte „Moment‘ des Erhabenen“. Dieses ist „zwischen“ dem kantischen „transzendentalen Ich“ (einer reinen Form) und dem husserlschen „ursprünglich stehenden Strömen“ (= lebendige Gegenwart) zu verorten, welches zwar in einer „transzendentalen Erfahrung“ gegeben wird, aber auch wesentlich durch die (noch metaphysische) Bestimmtheit der „Ewigkeit“ gekennzeichnet ist.

Dieses „Moment‘ des Erhabenen“ gehört keiner Zeitreihe an. Es ist also außerzeitlich (und ungeschichtlich) – was schon allein dadurch begründet werden kann, dass es nur durch Anwendung der phänomenologischen hyperbolischen Epochè, die jede Setzung und insbesondere jede im Voraus bestehende Zeitlichkeit in Zweifel setzt, zugänglich ist. Dank des Zusammenwirkens der drei Gattungen der phänomenologischen Konstruktion (Phänomenalisierung, hypostatische Konzentration und Ermöglichung) kann man sich ihm auf folgende Art und Weise nähern.

Im archaischen Register der Phänomenologie findet in einer außerzeitlichen Folge eine *Intensitätszunahme*, eine „Hyperbel“ der *Affektivität* statt, die zugleich ein In-Klammer-Setzen des Bewusstseins, des Denkens, der Sprache impliziert (Richir bezeichnet dies als eine „Unterbrechung des Schematismus“³⁹). Diese Hyperbel (die mit dieser affektiven Hyper-Konzentration einhergeht und einen Überschuss, eine „Höhe“ („hypsos“) darstellt) wird „dann“ *augenblicklich* und *unvermutet* (im Platonischen „*exaiphnès*“ sozusagen) *unterbrochen*, was „schließlich“ einen Rückgang, ein Zurückschlagen der Affektivität auf sich selbst zur Folge hat. Um dieses absolut wesentliche „Moment“ zu

39 Der „Schematismus“ bezeichnet bei Richir sowohl das Prinzip der Zeitigung-Verräumlichung („temporalisation-spatialisation“), die selbst weder zeitlich noch räumlich ist, als das, was – gleichsam „von innen“ – den Diskurs „logisch“ „zusammenhält“ (wobei dies zuweilen – etwa in der Dichtung – durch den *Ausdruck* geleistet werden kann). Darüber hinaus zeigt er sich sowohl für eine „Artikulation“ als auch für eine „Aneignung“ (ohne dass man den Sinn gleichsam „besäße“) des auf diese Art Schematisierten verantwortlich – und dies ganz gleich ob er selbst *sprachlich* oder *außersprachlich* ist. Dank des Schematismus wird der Sinn – in allen seinen Graden der Schärfe und Deutlichkeit – ein Sinn „für uns“. Er ersetzt (unter anderem) die klassische, phänomenologisch unangemessene Auffassung, wonach einer (sinnlichen) „Materie“ dank der synthetischen Tätigkeit des Verstandes eine „Form“ übergestülpt würde.

veranschaulichen, gebraucht Richir die (auch bei Levinas und Maldiney anzutreffenden) Metaphern der „Spannung“ („Systole“) und der „Entspannung“ („Diastole“) des menschlichen Herzmuskels, die Richir aber völlig unräumlich und unzeitlich (und daher natürlich auch nicht-physiologisch) versteht.

Unter Systole kann das „Hervorspringen“ der Affektivität im „Moment“ des Erhabenen verstanden werden, wobei dieses „Hervorspringen“ eine schematische Unterbrechung ausmacht, in der die „momentan“ von jeglicher Bindung abgelöste Affektivität „sich selbst“ hyperbolisch in eine Art hochdichten Zustand versetzt und sich selbst – immer noch „momentan“ – völlig begriffslos reflektiert, und zwar in ihrem Überschuss, dessen Horizont die absolute Transzendenz ist, welche die *Frage* nach dem Sinn insofern eröffnet, als sie unweigerlich flüchtig, unerfassbar, undarstellbar und somit unzugänglich und radikal unbestimmt ist. Würde dieses „Moment“ andauern, dann würde die Affektivität sich darin wie in einem „schwarzen Loch“ verlieren, und zwar ohne dass dieser Vorgang rückgängig gemacht werden könnte: Und das würde dann eine Art „psychischen Tod“ bedeuten. Auf die Systole „folgt“ aber ganz im Gegenteil unmittelbar die „Diastole“, die die Entspannung derselben ausmacht [...], welche insofern bereits schematisch ist, als sie unmittelbar durch den Schematismus wiederaufgenommen wird, der dadurch nicht nur in den „perzeptiven“ Phantasien die Affektivität in Affektionen moduliert, sondern auch korrelativ den allzu massiven und überreichlichen Sinn an mehrstimmige „Sinnfetzen“ verteilt, die durch den nun anrufenden Sinn gehalten werden und zu diesem zugleich hintendieren, wobei das „Moment“ des Erhabenen weiter mithineinspielt, jedoch fungierend oder besser: als ein *virtueller* Sinn.⁴⁰

Das „Moment“ des Erhabenen stellt hierdurch den Zusammenhang zwischen Affektivität und Schematismus her, wodurch das Entspringen des „Selbst“ und zugleich der Status der „absoluten Transzendenz“ verständlich werden. Das „Moment“ des Erhabenen ist nämlich durch eine *zweifache* Unterbrechung gekennzeichnet: zunächst durch eine Unterbrechung des Schematismus (ganz gleich ob es sich dabei um einen sprachlichen handelt oder nicht), die eine Konzentration bzw. Verdichtung der Affektivität hervorruft; und dann durch eine Unterbrechung dieser Konzentration, dieses „Überschusses an Affektivität“, welcher der Wiederaufnahme des Schematismus und der eben aus diesem Umschlag der Affektivität resultierenden Konstitution des Kontakts, „in und durch einen Abstand als nichts von Raum und Zeit“, von Selbst zu Selbst (dem „wahren Selbst“), gleichkommt. Die „absolute

40 RICHIR 2010, 23f.

Transzendenz“ ist gewissermaßen die negative Widerspiegelung des Überschusses, der die hyperbolische Dimension der Affektivität in ihrer „Hyper-Konzentration“ kennzeichnet.

Das „Moment‘ des Erhabenen“ verleiht der Erfahrung durch die Diastole (qua Erschlaffen der Verdichtung der Affektivität und schematische Wiederaufnahme) ihren bestimmten Inhalt – oder anders ausgedrückt, in der „physisch-kosmischen Transzendenz“ instanziiert sich „inhaltlich“ die „absolute Transzendenz“, indem dadurch zugleich der „Referent der Sprache“ konstituiert wird. Es erklärt nämlich in der Tat, wie in der „Endo-exogeneisierung“ des phänomenalen Feldes der Sinn nicht bloß das Ergebnis einer rein subjektiven „Erzeugung“ ist, sondern der *Konkretheit* der „Welt“, der „Realität“, verpflichtet ist.

Abschließend muss noch betont werden, dass, wenn das „Moment‘ des Erhabenen“ zwar die Transzendenz eröffnet, es darum doch nicht einer Wiedereinführung im archaischen Register des phänomenologischen Feldes irgendeiner Form der Gottheit gleichkommt, sondern vielmehr von der Schwierigkeit (aber auch der Notwendigkeit) zeugt, Gott eigens zum Thema einer phänomenologischen Analyse zu machen.

Was kann also abschließend⁴¹ in diesen phänomenologischen Konstruktionen der transzendentalen Subjektivität, in der sich die „subjektive“ und die „transzendente“ Dimension in ihrem Zusammenhalt zeigen, festgehalten werden? In der Figur des „ausstehenden Innestehens“, das heißt einer Bewegung, die zwar, wie Richir sich ausdrückt, als „körperlos und ohne Laufbahn“ angesehen werden kann, gleichwohl aber ein „Stehen“ impliziert, wird hiermit jede „substanzialisierte“ Subjektivität überwunden – nämlich dahingehend, dass durch die Aufweisung der Dimension der *Transzendenz* in der *transzendentalen* Subjektivität in der Tat der erkenntnislegitimierende Faktor und der sich auf ein im gewissen Sinne *transzendentes* Sein beziehende Aspekt innerlich nicht nur *zusammengedacht*, sondern in dieser Verknüpfung auch genetisiert werden. Hierdurch kann vielleicht die tiefsinnige Bemerkung Husserls, wonach „transzendental“ die „Transzendenz begründend“ – also auf ihren inneren Grund zurückführend – bedeutet, verständlich gemacht werden. Ein solches Zurückführen übersteigt den Rahmen der Deskription und der Intuition und kann sich auch nicht mit hypothetischen Möglichkeitsbedingungen zufrieden geben. Mit ihren phänomenologischen Konstruktionen verleiht

41 Für eine vertiefende Klarstellung des hier Abgehandelten (und dabei insbesondere des Bezugs von Sinnbildung, Einbildungskraft und transzendentaler „Bilder“) möchte ich auf die bevorstehende Veröffentlichung meines Buchs *Wirklichkeitsbilder* verweisen.

die generative Phänomenologie der Sichtweise eines den Begriff des „Transzendentalem“ zu neuem Leben erweckenden, spekulativen Transzendentalismus somit einen sachhaltigen und -gerechten Inhalt.

Literatur

- FICHTE, J.G.F. 1986. *Die Wissenschaftslehre von 1804 (zweite Fassung)*. Hamburg: Meiner.
- HEIDEGGER, M. 1957. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1957.
- 1980⁶. «Über den Ursprung des Kunstwerkes», in *Holzwege*, Frankfurt am Main: Klostermann.
 - 1994². *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- LEVINAS, E. 1990 [1961]. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le livre de poche.
- 2006 [1974]. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le livre de poche.
- KANT, I. 1781. *Kritik der reinen Vernunft*, Riga<
- RICHIR, M. 2010. *Variations sur le sublime et le soi*. Grenoble: J. Millon.
- SCHNELL, A. 2007. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble: Millon.
- 2009. *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*. Grenoble: Millon.
 - 2011. *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
 - 2012. *Reflexion und Spekulation. Der transzendente Idealismus bei Fichte und Schelling*. Nordhausen: Traugott-Bautz.
 - 2013. *En voie du réel*. Paris: Hermann.
 - 2014. «Transzendentalität und Realität». *Meta: research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy*. Special issue, 241-264. http://www.metajournal.org//articles_pdf/241-264-schnell-meta-special-2014.pdf.