

PHAENOMENOLOGICA
SERIES FOUNDED BY H. L. VAN BREDA AND PUBLISHED
UNDER THE AUSPICES OF THE HUSSERL-ARCHIVES

212

FAUSTINO FABBIANELLI AND SEBASTIAN LUFT (HRSG.)
HUSSERL UND DIE KLASSISCHE DEUTSCHE PHILOSOPHIE

Editorial Board:

Director: U. Melle, Husserl-Archief, Leuven; Membres/Members: R. Bernet, Husserl-Archief, Leuven; R. Breeur, Husserl-Archief, Leuven; S. IJsseling, Husserl-Archief, Leuven; H. Leonardy, Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve; D. Lories, CEP/ISP/Collège Désiré Mercier, Louvain-la-Neuve; J. Taminaux, Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve; R. Visker, Catholic University Leuven, Leuven

Advisory Board:

R. Bernasconi, Memphis State University; D. Carr, Emory University, Atlanta; E.S. Casey, State University of New York at Stony Brook; R. Cobb-Stevens, Boston College; J.F. Courtine, Archives-Husserl, Paris; F. Dastur, Université de Paris XX; K. Düsing, Husserl-Archiv, Köln; J. Hart, Indiana University, Bloomington; K. Held, Bergische Universität Wuppertal; K.E. Kaehler, Husserl-Archiv, Köln; D. Lohmar, Husserl-Archiv, Köln; W.R. McKenna, Miami University, Oxford, USA; J.N. Mohanty, Temple University, Philadelphia; E.W. Orth, Universität Trier; C. Sini, Università degli Studi di Milano; R. Sokolowski, Catholic University of America, Washington D.C.; B. Waldenfels, Ruhr-Universität, Bochum

SCOPE:

Phaenomenologica is the companion series to Husserliana: in it are published studies on Husserl's phenomenology and on related thinkers, on the history of phenomenology (e.g. Spiegelberg's History of the Phenomenological Movement, which is unique for the richness of the material it makes accessible), in depth studies of aspects of phenomenology, and independent continuations of phenomenology by scholars from all over the world. Thus, this unique series united three generations of phenomenologists, among whom are Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Karl Schuhmann and Walter Biemel.

For further volumes:

<http://www.springer.com/series/6409>

Faustino Fabbianelli • Sebastian Luft
(Hrsg.)

Husserl und die klassische deutsche Philosophie

Husserl and Classical German Philosophy

 Springer

Herausgeber
Faustino Fabbianelli
Dipartimento A.L.E.F.
Università degli Studi di Parma
Parma
Italy

Sebastian Luft
Department of Philosophy
Marquette University
Milwaukee
USA

Volume stampato con il contributo del Dipartimento A.L.E.F. dell'Università degli Studi di Parma – Fondi PRIN 2008.

ISSN 0079-1350 ISSN 2215-0331 (electronic)
ISBN 978-3-319-01709-9 ISBN 978-3-319-01710-5 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-319-01710-5
Springer Cham Heidelberg New York Dordrecht London

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

© Springer International Publishing Switzerland 2014

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, des Vortrags, der Entnahme von Abbildungen und Tabellen, der Funksendung, der Mikroverfilmung oder der Vervielfältigung auf anderen Wegen und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Eine Vervielfältigung dieses Werkes oder von Teilen dieses Werkes ist auch im Einzelfall nur in den Grenzen der gesetzlichen Bestimmungen des Urheberrechtsgesetzes der Bundesrepublik Deutschland vom 9. September 1965 in der jeweils geltenden Fassung zulässig. Sie ist grundsätzlich vergütungspflichtig. Zuwiderhandlungen unterliegen den Strafbestimmungen des Urheberrechtsgesetzes.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Gedruckt auf säurefreiem Papier

Springer ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media (www.springer.com)

Inhalt

Autorenverzeichnis	IX
Abkürzungen und Siglen	XI
Husserl und die klassische deutsche Philosophie.	
Eine Bestandsaufnahme	1
Faustino Fabbianelli und Sebastian Luft	
Teil I Der allgemeine Rahmen	
Was ist deutsche Philosophie?	13
Rudolf Bernet	
Muss Philosophie als transzendentaler Idealismus auftreten?	
Zur ‚wahren Gestalt‘ der Philosophie bei Husserl und seinen	
Vorgängern im Deutschen Idealismus und Neukantianismus	29
Sebastian Luft	
Welchen Sinn hat es, die Phänomenologie Edmund Husserls mit	
der Klassischen Deutschen Philosophie in Beziehung zu setzen?	49
Alexander Schnell	
Husserl und die klassische deutsche Philosophie: eine	
Leidenschaft im reifen Alter?	65
Stefano Poggi	
Teil II Idealismus – Realismus und Gegenständlichkeit	
Taking a Transcendental Stance:	
Anti-Representationalism and Direct Realism in Kant and Husserl	79
Julia Jansen	

Welchen Sinn hat es, die Phänomenologie Edmund Husserls mit der Klassischen Deutschen Philosophie in Beziehung zu setzen?

Alexander Schnell

In einer berühmten Unterscheidung (aus einer Vorlesung während des WS 1965/66) hat Dieter Henrich einmal die Grundorientierungen Fichtes, Schellings und Hegels in Bezug auf die Selbstbewusstseinsproblematik folgendermaßen skizziert. Der Einheitsgrund des Mannigfaltigen sei in der cartesianischen Evidenz der Selbstgewissheit anzusiedeln. Bei Fichte spreche sich das so aus, dass etwas Unbedingtes im *Ich* zu denken sei; Schelling hingegen verlange, das *Unbedingte* im *Ich* sei *als solches* zu denken, während es für Hegel gelte, das Unbedingte im *Ich* als solchen zu *denken*, aus der *Reflexion selbst einsichtig zu machen*. Sofern nun in gleichem Maße auch bei Husserl das *transzendente Bewusstsein* das weite Feld aller intentionalen Analysen umfasst und die Frage nach der – notwendigerweise je irgendwie bewusstseinsmäßigen – Selbsterfassung desselben für Husserls Phänomenologie natürlich ganz wesentlich ist, scheint sich die Bezugnahme Husserls zu den Klassischen Deutschen Philosophen durch das Prisma dieser Problematik von Bewusstsein und Selbstbewusstsein geradezu aufzudrängen. Meine dreifache These, der sich die folgenden Überlegungen annehmen werden, besteht nun darin, aufzuzeigen zu versuchen, dass dieser Fragestellung ein *methodologisch tiefer liegender* Aspekt vorangestellt werden muss, der zum einen den von Henrich und Manfred Frank aufgewiesenen problematischen Horizont in Bezug auf die Grundausrichtung der drei Protagonisten der Klassischen Deutschen Philosophie auf eine Problemstellung hin verdeutlicht, die als ein *präziserer* Leitfaden für das Verständnis des Grundproblems (freilich nur in theoretischer Hinsicht) der Philosophie des Klassischen Deutschen Idealismus dienen kann, als das bei Henrich und Frank der Fall ist. Zum anderen wird hierdurch klar werden – so hoffe ich jedenfalls –, welches gemeinsame Grundproblem sowohl das Denken der Klassischen Deutschen Philosophen als auch jenes Husserls umgetrieben hat – wodurch insbesondere der *Status des „transzendentalen Idealismus“* in der Phänomenologie Husserls verdeutlicht werden soll. Und schließlich eröffnen sich hierin *neue Erkenntnisse über die Methode der Husserl'schen Phänomenologie* selbst – was dieser in *systematischer* Hinsicht

A. Schnell (✉)
2 route des Marnières La Grande Vallée,
89500 Dixmont, France
E-Mail: alex.schnell@gmail.com

F. Fabbianelli, S. Luft (Hrsg.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*,
Phaenomenologica, DOI 10.1007/978-3-319-01710-5_4,
© Springer International Publishing Switzerland 2014

neue Forschungsperspektiven eröffnet und diese ganze Problemstellung somit aus einem rein *historischen* bzw. *historiographischen* Rahmen weit herausführt.

Die In-Beziehung-Setzung der Phänomenologie im Allgemeinen und der Phänomenologie *Husserls* im Besonderen mit der Klassischen Deutschen Philosophie kann auf zweierlei Art durchgeführt werden. Zunächst kann es sich dabei um eine Art Bestandsaufnahme handeln, die die Einflüsse und (Nach-)Wirkung(en) Kants und der drei erwähnten Hauptvertreter dieser Tradition auf Husserls Denkansätze untersucht. Das muss nicht heißen, dass diese Verbindungslinien unbedingt zur Voraussetzung hätten, dass es sich hierbei um direkte, etwa auf der Grundlage von Husserls nachweislichen Lektüren herausgestellte Einflüsse handelt, sondern es könnte auch bedeuten, dass sich diese Auswirkungen auf vielerlei *indirekten* Wegen geltend gemacht haben. Dies machte es nötig, dass man sich darüber klar würde, *in welcher Hinsicht* eine solche Bezugnahme überhaupt sinnvoll ist. Des Weiteren kann aber auch, wenn man nicht allein spezifisch Husserls Werk, sondern die Bestimmung der Phänomenologie in einem zeitgenössischen Kontext im Auge hat – wobei die Bezugnahme zu Husserl freilich niemals bloß äußerlicher Art wäre, sondern das tiefe Verständnis Husserls der Phänomenologie als transzendentaler, dem transzendentalen Idealismus verhaftender je zur Voraussetzung hätte –, die Frage gestellt werden, inwiefern die Klassische Deutsche Philosophie für die Phänomenologie nutzbar gemacht werden kann, was sowohl für die Lebendigkeit der einen als auch der anderen Tradition spräche. Im Folgenden soll versucht werden, beiden Ansätzen gerecht zu werden. Hierfür soll zunächst die Perspektive herausgestellt werden, die in getreuer Bezugnahme zu Husserls Ansätzen eine solche Verbindungslinie zu sichern vermag.

In Hans-Dieter Gondeks und László Tengelyis jüngst erschienenem, sehr lesenswerten Buch *Neue Phänomenologie in Frankreich* wird die gesamte (französischsprachige) phänomenologische Produktion – ab der „dritten Phänomenologen-Generation“ – auf folgenden Nenner gebracht: Der „Phänomen“-Begriff werde bei allen Hauptvertretern dieser neu gestifteten Tradition (von M. Henry bis hin zu Marion und Ricœur) durch einen „Ereignis“-Begriff ersetzt, welcher als ein dem intentionalen Bewusstsein Widerfahrendes definiert wird, das sich von selbst einstellt.¹ Abgesehen davon, dass es durchaus zweifelhaft ist, ob all die in dem Buch aufgeführten Personen tatsächlich rigoros derselben Denkrichtung zugeschrieben werden können, bleibt hierbei sowohl ungeklärt, wie diese „Widerfahrnis“ möglich gemacht und verstanden werden kann, als auch, worin durch jenes „Sich-von-selbst-Einstellen“ die, wie von den Autoren behauptet, „empiristische Auffassung des Gegebenen, die es in etwas Positives, nicht mehr Hinterfragbares, sich oft in unbefragter Selbstverständlichkeit Darbietendes verwandelt“, „überwunden“ werde (Gondek/Tengelyi, 2011, S. 671, Hervorhebung A.S.). Die – selbstverständlich berechnete – Kritik am Allgültigkeitsanspruch der Aktintentionalität und der ihr zugrundeliegenden konstitutiven Leistungen des transzendentalen Bewusstseins mündet hier letztendlich in eine Infragestellung des universellen Korrelationsapriori überhaupt. Wenn nämlich die noetisch-noematische Korrelation nur noch so verstanden wird, dass die Phänomene qua Ereignisse dem lebendigen Bewusstsein „widerfahren“,

¹ Vgl. Gondek/Tengelyi, 2011.

jegliche Sinnbildung sich aber nicht nur anonym, sondern „asubjektiv“ – was ja nur „unabhängig von einer bewusstseinsmäßigen Konstitutionsleistung“ bedeuten kann – vollzieht, dann reduziert sich die „subjektive“ Seite dieser Korrelation auf ein passives Erfahren, auf ein rein rezeptives Erleiden oder gar auf ein unbeteiligtes Schauen, was einem schlichten Empirismus das Wort redet und verständlich macht, warum einer der jüngsten Vertreter dieser „Neuen Phänomenologie in Frankreich“ (nämlich J. Benoist) sich nun offen zu einer „realistischen Philosophie“ bekennt.

Wie konnte es zu einer solchen anti-idealistischen, quasi Einstimmigkeit erlangt habenden Wende innerhalb der phänomenologischen Tradition kommen? Dies war dadurch möglich, dass bei Husserl selbst die Analysen, die bezüglich der Letztbegründung der Erkenntnis geliefert, und die Argumente, die für die *apriorischen* Konstitutionsleistungen der transzendentalen Subjektivität aufgebracht wurden, ihren Ansprüchen womöglich nicht gerecht geworden sind. Gerade hier kann die Bezugnahme zu den Ausarbeitungen des transzendentalen Idealismus in der Klassischen Deutschen Philosophie fruchtbar und die Phänomenologie Husserls gegen die jüngsten Entwicklungen in der Phänomenologie in Frankreich aufs Neue stark gemacht werden.

Der transzendente Idealismus verfolgt das Ziel, die Erkenntnis *als Erkenntnis* (in den Worten Fichtes: das Wissen *als Wissen*) zu begründen. Er versucht herauszuarbeiten, was eine Erkenntnis ist, was sie impliziert und legitimiert, und zwar unabhängig von ihrem Gegenstand – somit also für eine *jede* Erkenntnis.

„Ich nenne alle Erkenntnis transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese [d. h. die Erkenntnisart der Gegenstände] *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“ (KrV, B 25). So lautet die berühmte Kantische Definition der transzendentalen Erkenntnis, wie wir sie in der zweiten Einleitung der *Kritik der reinen Vernunft* antreffen. In Wirklichkeit unterscheidet diese aber zwischen *drei* Erkenntnisarten: 1.) die Erkenntnis der Gegenstände; 2.) die Erkenntnis unserer Art, Gegenstände zu erkennen, sofern sie *a priori* möglich sein soll und 3.) die Erkenntnis, die sich mit dieser Letzteren „beschäftigt“ – das heißt, die sie *als Thema*, als Gegenstand hat – und die Kant daher als *transzendente* Erkenntnis bezeichnet. Wenn Kant nun zwar die erste (aus den Einzelwissenschaften herkommende) Erkenntnis von den anderen beiden deutlich abgrenzt, so ist es doch weitaus weniger klar, ob er auch die zweite von der dritten präzise genug zu unterscheiden wusste. Eine solche Unterscheidung drängt sich aber auf, denn *Eines* ist es zu ermitteln, was jeder Erkenntnis ihren *apriorischen* Charakter verleiht, ein *Anderes* jedoch zu verstehen, *was sie letzten Endes legitimiert, das heißt, wie es möglich ist, dass eine Erkenntnis tatsächlich eine Erkenntnis ist.*

In seiner eben zitierten Definition verwendet Kant den Begriff der „Erkenntnis“ *zweimal* (durch die Ausdrücke „Erkenntniß“ und „Erkenntnißart“). Wie sind diese zwei Verwendungen zu verstehen? Sie verweisen auf jeweils Unterschiedenes. *Im Allgemeinen* ist die Erkenntnis eine Erkenntnis von *Gegenständen*. Insofern betrifft sie, wie gesagt, den Bereich der Einzelwissenschaften. Die *transzendente* Erkenntnis dagegen beschreibt die spezifische Erkenntnis – die auch nur für die Transzendentalphilosophie von Interesse ist –, die es erlaubt, zu verstehen, was eine Erkenntnis (von Gegenständen) eigentlich ausmacht, wie es sein kann, dass eine

Erkenntnis (von Gegenständen) wirklich eine *Erkenntnis* ist. In seiner Definition erklärt Kant nun, wie es möglich ist, *dass eine Erkenntnis von Gegenständen eine Erkenntnis ist*: eben weil sie *a priori* ist. „A priori“ heißt „notwendig und allgemein“. Die transzendente Erkenntnis ist insofern eine Erkenntnis, als sie erklärt, wie einer Erkenntnis rechtmäßig der Titel einer Erkenntnis zugeschrieben werden kann – nämlich eben dank der Tatsache, *a priori* zu sein.² Und die Transzendentalphilosophie beschäftigt sich dementsprechend mit den Bedingungen der Möglichkeit einer solchen transzendentalen Erkenntnis.

Kants Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis ist bekannt. Wir finden sie in der *Transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe a priori* an. Was eine Erkenntnis *a priori* möglich macht, ist der rechtmäßige Gebrauch der *apriorischen Vorstellungen*, die jeweils die Sinnlichkeit und den Verstand charakterisieren. Zur Begründung ihres rechtmäßigen Gebrauchs bedarf es zweierlei: Es gilt zu zeigen, *dass* sie sich in notwendiger Weise auf die *sinnliche Erfahrung* beziehen und – vor allem – *wie* dieser Gebrauch überhaupt *möglich* ist. Hinsichtlich der Vorstellungen *a priori* der *Sinnlichkeit* ist eine solche „Deduktion“ überflüssig – die faktische Gegebenheit der Erfahrung ist ein offener Ausweis ihrer Wirklichkeit. Dagegen gilt dasselbe nicht von den *apriorischen Verstandesbegriffen* (= *Kategorien*). Hier ist eine solche „Deduktion“ unabdingbar. Kant liefert diese, indem er zeigt, dass der rechtmäßige Gebrauch der Kategorien auf das „höchste Prinzip“ der Transzendentalphilosophie, nämlich auf die „synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption“, auf das „Ich denke“, sofern es alle unsere Vorstellungen begleiten *können muss*, verweist.

Die nachkantischen Philosophen können sich nun mit einer solchen Antwort, die die Unterscheidung zwischen den beiden letzten Erkenntnistypen, auf die ich mich weiter oben bezogen habe, einfach übergeht, nicht zufrieden geben (in der Tat glaubt sich Kant mit dem Nachweis des *apriorischen* Charakters der transzendentalen Erkenntnis am Ziel, ohne jedoch zu erklären, wie es sein kann, dass eine Erkenntnis tatsächlich eine Erkenntnis ist). So schreibt Schelling an Hegel in einem berühmten, am 6. Januar 1795 verfassten Brief: „Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen“? (Schelling, 1973, S. 57) Diese Einschätzung ist durchaus bemerkenswert und, wie wir sehen werden, völlig zutreffend – weit aus mehr, als sich Schelling zu diesem Zeitpunkt wohl selbst darüber im Klaren war. In jedem Fall gilt sie ebenso sehr für den Transzendentalismus Schellings wie für denjenigen Fichtes. Üblicherweise interpretieren die Kommentatoren der nachkantischen Philosophie im Allgemeinen und die Fichtes und Schellings im Besonderen – mit dem Ziel, diese Prämissen zu liefern – die Anstrengungen beider Philosophen als den Versuch, den Status des *höchsten Prinzips* der Kantischen Philosophie aufzuklären und dieses als „absolutes Ich“ umzubestimmen. Die weitere Entwicklung dieser Denker hänge dann von der Art und Weise ab, wie sie sich von diesem ursprünglichen Projekt *entfernen* und sich dann in Richtung einer Philosophie des absoluten Seins (Fichte), der Identität (Schelling), und später noch in

² Und hier verschmelzen also der zweite und der dritte Erkenntnistyp, die ja weiter oben noch unterschieden wurden.

andere Richtungen bewegen. Ziel dieser Überlegungen ist es, dieser Lesart eine neue Interpretation entgegenzusetzen. Zweifellos ist jene *anfänglich* in gewissen Grenzen gerechtfertigt. Denn selbstverständlich ist es richtig, dass Fichte in seiner *Jenaer Wissenschaftslehre* versucht, in einem (für ihn) rein Kantischen Geist, den Status des „transzendentalen Ichs“ (das er, wie man weiß, uninterpretierend als ein „absolutes Ich“ bezeichnet) herauszuarbeiten, und dass im *System des transzendentalen Idealismus* Schellings ein „Standpunkt“ entwickelt wird, der das transzendente Ich eine zentrale Rolle in seinem transzendentalen Idealismus einnehmen lässt (wobei er freilich diesen Standpunkt im Verhältnis zur Gesamtheit seiner philosophischen Entwicklung nur über eine relativ kurze Zeitspanne verteidigen wird). Was aber für uns hier in erster Linie von Interesse ist, ist einerseits zu zeigen zu versuchen, dass das, was die Fichte'sche *Wissenschaftslehre* bestimmt, für die *Gesamtheit* seines Werkes³ gilt, und dass Schelling eine möglichst präzise Antwort auf die Position Fichtes zu liefern sich anheischig macht – kurz gesagt, dass wir es hier mit einem gemeinsamen, in *demselben* Verständnis der *Transzendentalphilosophie* gründenden Ausgangspunkt und dann mit einer in der je eigenen Durchführung voneinander *abweichenden* Wiederaneignung der Transzendentalphilosophie zu tun haben. Worin besteht nun aber zunächst dieses übereinstimmende Verständnis des Transzendentalen?

Dieses besteht in den „Resultaten“, von denen Schelling in seinem Brief an Hegel hinsichtlich des Grundmotivs des Transzendentalismus spricht, genauer: im Wesen der „transzendentalen Erkenntnis“ selbst. Letztere ist, wie wir gesehen haben, die Erkenntnis unserer Art und Weise, die Gegenstände zu erkennen, sofern dies *a priori* möglich sein soll. Gehen wir nun auf diese Behauptung näher ein. Die Transzendentalphilosophie ist Kant zufolge die Philosophie, die, wie gesagt, erklärt, welche (erkenntnistheoretischen) „Elemente“ den *apriorischen* (notwendigen und allgemeinen) Charakter der Erkenntnis auszumachen gestatten. Fichte und Schelling interessieren sich nun aber nicht so sehr für die Resultate als vielmehr für die *Prämissen*. Ihre besondere Aufmerksamkeit richtet sich dabei nicht so sehr auf den genauen Inhalt der *Transzendentalen Analytik* oder der *Transzendentalen Ästhetik* (auch wenn sie natürlich viel Energie darauf verwendet haben, die dort exponierten „Erkenntniselemente“ zu „deduzieren“⁴), als auf das, was eine Erkenntnis eben zu einer *transzendentalen* Erkenntnis macht. Ich werde nun zu zeigen versuchen, dass das Grundmotiv dieser Letzteren sich bereits anhand der von Kant selbst gegebenen Definition herausarbeiten lässt.

„[...] Sofern diese *a priori* möglich sein soll“, bedeutet also: „sofern sie in notwendiger und allgemeiner Weise möglich ist“. Hat Kant tatsächlich auf diese Frage eine Antwort gegeben? Hat er erklärt, was der Erkenntnis ihren *notwendigen* und *allgemeinen* Charakter verschafft? Sicherlich hat er aufgezeigt, *was* angenommen werden muss, damit eine Erkenntnis notwendig und allgemein sein kann – nämlich Raum und Zeit als *Formen a priori* der *Sinnlichkeit* sowie die Kategorien als *Formen a priori* (in einem, wie man ja weiß, ganz anderen Sinn) des *Verstandes*.

³ Womit zum Ausdruck gebracht werden soll, dass sich Fichte niemals wirklich von der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/1795 losgesagt hat.

⁴ Siehe insbesondere Fichtes *Grundriss* und Schellings *System des transzendentalen Idealismus*.

Eine solche Antwort liefert aber nur eine provisorische Lösung des Problems: Man erklärt dadurch nämlich den *apriorischen* Charakter der Erkenntnis lediglich durch etwas, das wiederum *a priori* ist (der Raum, die Zeit und die Kategorien sind ja bekanntlich *a priori*). Dadurch wird aber noch nicht aufgewiesen, was die Erkenntnis *selbst* zu einer apriorischen macht, das heißt, man erklärt dadurch noch nicht, wo genau ihr *apriorischer* Charakter herrührt.

Das ist zwar auch nicht Kants eigentliches Problem gewesen, gleichwohl ist das aber ein äußerst wichtiger Punkt, denn wie kann man eine Transzendentalphilosophie entwerfen (deren Gegenstand ja die transzendente Erkenntnis ist), wenn man nicht erklärt, was den Grund des Transzendenten selbst ausmacht? Es muss deshalb ganz genau zwischen dem, was der Erkenntnis einen apriorischen Charakter verleiht (dies hat Kant getan), und dem, was eine Erkenntnis *in der Tat* zu einer Erkenntnis *macht*, was sie *als* Erkenntnis *rechtfertigt* (dies hat Kant nicht getan), unterschieden werden. Es muss somit erklärt und nachgewiesen werden, was das Apriori *selbst* begründet. *Dies ist die fehlende Prämisse – und dies ist also auch das Grundmotiv des Fichte'schen und des Schelling'schen Transzendentalismus.*

Das ist allerdings noch nicht alles. Denn es geht hierbei nicht nur um die Rechtfertigung dessen, *dass* eine Erkenntnis wirklich notwendig und allgemein *ist*. – Von diesen beiden Attributen zählt hier übrigens vor allem ersteres. Die *Allgemeinheit* einer Erkenntnis wird Fichte erst später interessieren, und zwar dort, wo er versucht, die „Synthesis der Geisterwelt“ zu bestimmen. Was Schelling betrifft, wird diese Frage ebenso nur in Bezug zu der anderen, sich auf die *Notwendigkeit* beziehenden Frage aufgeworfen. – Das grundlegende Problem lautet daher vielmehr: *Wie kann in der gesuchten Fundierung des Transzendenten die Beziehung zwischen Notwendigem und Möglichem genau verstanden werden?* Ist nämlich die transzendente Erkenntnis eine Erkenntnis der Erkenntnis (der Gegenstände), sofern diese *a priori möglich* sein soll, und ist zudem die ausschlaggebende Bestimmung des Apriori die *Notwendigkeit*, so folgt daraus, dass die transzendente Erkenntnis versucht, die *Bedingungen der Möglichkeit einer notwendigen Erkenntnis* zu ermitteln, wobei sie insbesondere danach fragt, wie das *Notwendige möglich* sei, und versucht, das *Notwendige im Möglichen* aufzudecken. Wenn behauptet wird, dass der Transzendentalphilosoph sich mit den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* beschäftigt, so heißt das also, dass er sich für die Beziehung zwischen Möglichkeit (Hypothetizität oder Problematizität⁵) und Notwendigkeit (Kategorizität) interessiert, wie auch für die Art und Weise, wie es möglich ist, das Notwendige (das Kategorische) im Möglichen (im Hypothetischen oder Problematischen) aufzudecken – und all dies eben in der Absicht, die Erkenntnis *als* Erkenntnis zu rechtfertigen.

⁵ Der hier entwickelte Leitfaden orientiert sich grundsätzlich an der Unterscheidung zwischen „Problematischem“ und „Kategorischem“ bei Kant, welche sich in der transzendentalen Perspektive der *Kritik der reinen Vernunft* in der Beziehung von „Möglichem“ zu „Notwendigem“ kristallisiert. Um die je *unterschiedenen* Perspektiven *aller* Transzendentalphilosophen an einem *gemeinsamen* Leitfaden orientieren zu können, werde ich diesen insofern über die genuin kantische Perspektive erweitern (auch wenn Kant natürlich den Anstoß hierzu liefert), als der Begriff des „Problematischen“ sowohl die Modalität des „Möglichen“ als auch die des „Kontingenten“ umfasst. Jener Perspektive gehören Kant und Fichte, dieser dagegen Schelling und Husserl an.

Die Antwort auf diese Frage wird uns die gesuchten „Prämissen“ liefern und dadurch die Fundierung des transzendentalen Idealismus abschließen. Die erste These besagt hier also, dass die transzendentalen Idealismen Fichtes und Schellings zwei verschiedene Antworten auf die soeben aufgeworfene Frage darstellen (das Gleiche gilt übrigens auch für Hegel, aber dies zusätzlich aufzuzeigen, würde den hier zur Verfügung stehenden Rahmen sprengen⁶). Und in der Tat haben sie denselben Ausgangspunkt – der, wie gesagt, darin besteht, sich mit der Art und Weise auseinanderzusetzen, in der sich das Notwendige auf das Mögliche, das Hypothetische, das Kontingente, bezieht. Sie gelangen dabei zu völlig verschiedenen Antworten, deren vollendetste Darstellungen in der *Wissenschaftslehre von 1804/II* und im *System des transzendentalen Idealismus* zu finden sind.

Inwiefern können die Ergebnisse des soeben Ausgeführten nun auch für Husserls Phänomenologie fruchtbar gemacht werden? Die als transzendentaler Idealismus verstandene Phänomenologie bietet ihrerseits in der Frage nach der Erkenntnislegitimation einen methodologischen Ansatz, der nicht nur direkt an die oben ausführlich dargelegte Perspektive anschließt, sondern dazu noch *Fichtes* Konzeption einer „genetischen Konstruktion“ (die den Kern seines in der *Wissenschaftslehre* zur Anwendung gebrachten Verfahrens ausmacht) phänomenologisch uminterpretiert. Dies werde ich nun entwickeln und begründen. Zum Abschluss werde ich dann darauf verweisen, dass auch bei Husserl diese Verbindung von „Problematischem (Kontingentem)“ und „Kategorischem“ eine wichtige Rolle spielt – nämlich (über den Bezug von Tatsache und Wesen hinaus) bei der Frage nach der Stiftung der Idealität.

In Husserls Phänomenologie kommt ein wesentlicher Grundgedanke zum Ausdruck, der seinerseits zum ersten Mal bei Kant explizit so formuliert wurde. Es handelt sich dabei um das „allgemeinste Prinzip“ einer „absoluten Rechtfertigung“, die nur auf dem Wege einer „transzendentalen Selbsterkenntnis“ als „ursprünglicher Quelle“ jeder Erkenntnis erlangt werden kann – und wodurch die Phänomenologie als „erste Philosophie“, als „Wissenschaft der transzendentalen Subjektivität“ begründet werden kann (Hua VIII, S. 4 ff. und 32). Entscheidend ist hier der Begriff der „Rechtfertigung“, „Legitimation“ bzw. „Erkenntnisbegründung“, der den Bezug zum Transzendentalismus Kants unzweideutig herstellt. Wie wird nun aber eine solche Rechtfertigung selbst begründet, wie weist sie sich phänomenologisch aus? Zunächst muss sie sich in einer reinen *Evidenz* geben. Sodann muss sich uns, in einem zweiten Schritt, „[d]ie Evidenz, die wir haben, auch als Evidenz rechtfertigen“ (Hua VIII, S. 33).⁷ Nur wenn man diese *beiden* Momente im Auge hat,

⁶ Siehe hierzu Schnell, 2013.

⁷ Folgende Bemerkungen charakterisieren die transzendente Methode Husserls auf eine Art und Weise, die in dieselbe Richtung geht: „Der regressive Weg der Begründung einer absolut rechtfertigenden (einer bis ins Letzte zu begründenden) Wissenschaft führt also von der Aufweisung der Voraussetzung, welche in der Vorgegebenheit der Welt für die positiven Wissenschaften wie schon für das vorwissenschaftliche Erfahrungsleben besteht, zur Forderung der Begründung dieser Voraussetzung; in Konsequenz davon zur Forderung der ‚Einklammerung‘ der Weltexistenz (zu ihrem konsequenten In-Schwebe-Bleiben) und zur Aufweisung des Erfahrungs- und Seinsbodens, an den das fragliche Sein und jeder Weg der Entscheidung und Begründung ge-

lässt sich der Begriff einer *transzendentalen* Phänomenologie bei Husserl auch tatsächlich begreiflich machen.

Die Phänomenologie erkennt nur das als „gültig“, als *seiend* und *so-seiend* an, was sich dem Phänomenologen in einer anschaulichen Evidenz darstellt. Das „Prinzip aller Prinzipien“ besteht, wie jedermann weiß, dem berühmten § 24 der *Ideen I* zufolge darin, „daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis“ sei (Hua III/1, S. 51). „Originär gebend“ bezeichnet dabei die Tatsache, dass die „Sache“ in einer solchen Anschauung durch sich selbst *so, wie sie an sich* ist, gegeben wird – dies ist genau der Sinn ihrer „Selbstgegebenheit“. *Aber diese Evidenz ist kein bloßes „Gefühl“*, das zugleich mit dieser Gegebenheit und Gegenwärtigkeit der Sache vorkäme, sondern diese anschauliche Evidenz muss eben ihrerseits auch *gerechtfertigt* werden.

Wie kann eine solche Rechtfertigung der anschaulichen Evidenz geleistet werden? Der Ansatz Husserls vollzieht sich hier in *zwei Schritten*, wobei er auf *zwei* unterschiedlichen Stufen verfährt. Zunächst gibt sich der Phänomenologe in einer quasi „naiven“ Evidenz der Erfahrung, die das Ich von sich selbst in fortwährender *Einstimmigkeit* macht – also dem, was Husserl auch die „*egologischen* Tatsachen“ nennt – hin. Dieser ersten Stufe gehören alle deskriptiven Analysen, die der „immanenten“ Sphäre des Bewusstseins zuzurechnen sind, an. Diese „Quasi-Naivität“⁸, die selbstverständlich nicht mit der (mundanen) Naivität der natürlichen Einstellung zu verwechseln ist, vollzieht sich ohne jederlei *Kritik* (im Sinne Kants, sofern dieser die „Erkenntniskritik“ als eine transzendente Untersuchung versteht). *Und diese (im Husserl'schen Sinne) transzendente Kritik ist gerade die Aufgabe, vor die sich die zweite Stufe der phänomenologischen Untersuchung gestellt sieht, wenn sie „Abbaureduktionen“ und „phänomenologische Konstruktionen“ vollzieht, die der prä-phänomenalen bzw. prä-immanenten Sphäre des Bewusstseins zuzuordnen sind – d. h. genetische Konstruktionen von „Fakten“, die die deskriptive Phänomenologie an ihre Grenzen stoßen lässt.*

Die transzendental-phänomenologische Reduktion, die auf die transzendente Subjektivität und ihr intentionales Leben zurückführt, macht zwar die „Fundamentalmethode der Phänomenologie“⁹ aus, dennoch beschränken sich diese methodologischen Betrachtungen in der Tat keineswegs auf die „Freilegung“ des Erfahrungsfelds des Ich mit dessen intentionalen Implikationen, denn dieser Begriff verweist vielmehr – zumindest implizit – auf Grundaspekte der phänomenologischen Methode, derer Husserl sich erst während und insbesondere am Ende der zwanziger Jahre bewusst geworden ist. Genauer gesagt, bedeutet dieser Begriff, dass, wenn die *deskriptiven* Analysen (im Sinne von *eidetischen* Deskriptionen) der Phänomenologie zwar nützlich und notwendig bleiben, um die „reellen“ Inhal-

bunden ist. Dieser Seinsboden muß nun thematisch werden als Erkenntnisvoraussetzung für eine letzbegründete Welterkenntnis. Vor aller Erkenntnis positiver Wissenschaft liegt notwendig die Erkenntnis der reinen (transzendentalen) Subjektivität“ (Hua VIII, S. 476).

⁸ Zum Begriff einer „naiven Phänomenologie“ und den beiden hier erwähnten Stufen siehe die wichtige Beilage XXIX in Hua VIII.

⁹ Siehe den § 8 der Ersten *Cartesianischen Meditation*.

te des „immanenten“ Bewusstseins zu charakterisieren, sie doch ungenügend sind, wenn es darum geht (wie es ja von einer *letztbegründenden transzendentalen* Vorgehensweise verlangt wird), in die untersten, letztkonstituierenden Stufen dieser immanenten Phänomene hinabzusteigen. In der Tat ist dieses Erfahrungsfeld des Ich nicht *lediglich* gegeben, so dass eine Beschreibung hinreichte, dessen strukturelle Momente herauszuarbeiten (auch wenn diese nur in intentionalen Implikationen gegeben wären), sondern verlangt darüber hinaus noch, dass die es verdeckenden Hindernisse beseitigt werden – ein „dekonstruktives“ Unterfangen (Husserl spricht diesbezüglich in Arbeitsmanuskripten aus der gleichen Zeit von „Abbaureduktionen“¹⁰), dem auf derselben konstituierenden Stufe ein positives Gegenstück entspricht: nämlich das einer *Konstruktion*,¹¹ die weder spekulativ noch metaphysisch, sondern genuin *phänomenologisch* ist (und von Husserl explizit in den Paragraphen 59 und 64 der Fünften *Cartesianischen Meditation*, die methodologisch entscheidende Aspekte der transzendentalen Phänomenologie behandeln, erwähnt wird). Die ganze Schwierigkeit besteht hier auf dieser untersten konstitutiven Stufe darin, den Status dieser Methode genau zu fassen: Es handelt sich hier weder um eine bloß empirische Deskription, noch um eine systematisierende Spekulation, und auch nicht um die Suche nach „Bedingungen der Möglichkeit“ der Erfahrung: Sie lässt vielmehr eine neuartige Erfahrung zum Vorschein kommen – die „transzendente Erfahrung“ (ein Begriff, der für einen orthodoxen Kantianer nur wie eine *contradictio in adiecto* anmuten kann und eben *nicht bloß* deskriptiver Natur ist). Das Erfahrungsfeld des Ego ist in der Tat ein *transzendentales* Erfahrungsfeld. Das heißt nicht (nur), wie die Deutschen Idealisten es glaubten, dass es eine wirkliche Erfahrung des Transzendentalen gebe, sondern vor allem, dass die Erfahrung, von der in der Phänomenologie die Rede ist, selber eine transzendente Struktur aufweist.

Inwiefern werden auf dieser zweiten Stufe der Methode (diesseits der „naiven“ deskriptiven Erfahrung der immanenten Sphäre des transzendentalen Bewusstseins) „phänomenologische Konstruktionen“ nötig? Husserl legt zunächst dar, dass sich die intentionalen Analysen der immanenten Bewusstseins-sphäre dadurch rechtfertigen, dass es *unmöglich* ist, dass das, was in diesen deskriptiven Analysen evident gegeben ist (und alles in diesen Analysen Aufgedeckte muss ja in der Tat der Forderung nach Evidenz genügen), *nicht* (oder auch nur zweifelhaft) *sei*. Diese Eigenschaft bezeichnet Husserl als den „adäquaten“ oder „apodiktischen“ Charakter der Evidenz (siehe zum Beispiel Hua VIII, S. 35). Dass die Apodiktizität jedoch keine unumstößliche Eigenschaft ist, geht allein schon daraus hervor, dass es ursprüngliche Gegebenheitsweisen gibt, die sich in einer inadäquaten Evidenz darstellen (wie etwa jede Wahrnehmung eines transzendenten Gegenstands es belegt). Ist das nicht bereits ein erstes Zeichen für die Infragestellung des Rechtfertigungsanspruchs der deskriptiven Analysen, die sich ja je auf eine apodiktische Evidenz stützen?

¹⁰ Die „primordiale Reduktion“, die Husserl im § 44 der Fünften *Cartesianischen Meditation* einführt, ist ein gutes Beispiel für eine solche „Abbaureduktion“.

¹¹ Husserl spricht in diesem Zusammenhang von einem „konstruktiven Ergänzungsstück“ der phänomenologischen Methode (Hua VIII, S. 139).

Die Frage sei also nochmals und etwas anders formuliert: *Wurde die Frage nach der Rechtfertigung der Erkenntnis mit der „Selbstbesinnung“ der transzendentalen Subjektivität, die ihre konstituierenden Leistungen in ihrem Bezug zu den jeweiligen gegenständlichen Korrelaten (mit allen hier implizierten Horizonten usw.) aufdeckt, befriedigend beantwortet?* Und noch etwas genauer gefragt, widerlegt Husserl hierdurch all diejenigen (zahlreichen) Kritiker, die ihm den Vorwurf machen, die konkrete Wirklichkeit durch eine „transzendente“ Struktur lediglich zu *verdoppeln*?¹²

In einem Text aus dem Jahre 1923 merkt er Folgendes an:

Ich sagte, universale „Deskription“ sei die erste Aufgabe hinsichtlich der Wissenschaft von der reinen Subjektivität. Wissenschaftlich soll ja die Deskription sein, d. i. der Forderung <gemäß>, zur letzten Rechenschaftsabgabe bereit, also befähigt zu sein. Hier sind wir in einer sonderbaren Situation. Denn stellen wir die allgemeine Frage, wie solche deskriptive Erkenntnis möglich sei, [...] so operieren wir in ihnen schon mit Begriffen, die der Deskription entnommen sind und schon bleibende Gültigkeit in sich tragen – als Voraussetzung. [...] Die Möglichkeit der Seinserkenntnis ist vorausgesetzt – und für sie muß Rechenschaft abgegeben werden. (Hua VIII, S. 477)

Bereits in den *Londoner Vorlesungen* erwähnte Husserl bezüglich der Frage nach dem adäquaten Charakter dessen, was sich in den intentionalen Analysen zeigt, dass der Begriff der absoluten Rechtfertigung eine „Verschiebung“ (Hua XXXV, S. 337) erfahren habe. Aber in diesem Text aus dem Jahre 1922 bezog sich das lediglich auf die eben erwähnte *Aufgabe* der adäquaten Evidenz als Norm für die Wissenschaftlichkeit. Seit den *Bernauer Manuskripten* (1917/18) gibt es einen viel triftigeren Grund (der freilich erst am Ende der zwanziger Jahre explizit geltend gemacht wurde) für diese Verschiebung: jenen eben, der zur Anwendung der *phänomenologischen Konstruktionen* führt. Dies geht eindeutig aus folgendem Auszug aus der wichtigen Beilage X, Hua VIII hervor, in der Husserl wiederum auf den inadäquaten Charakter der endlichen Erfahrung zurückkommt:

Nun ist endliche Erfahrung, d. h. wirklich von uns vollziehbare, „inadäquat“. Aber ist nicht zunächst das mögliche Sein der Welt auszudenken als Möglichkeit, sei es auch als Möglichkeit einer Unendlichkeit der Erfahrung, einer in ihrem Stil, in ihrer Form *konstruierbaren* (hervorgehoben v. A.S.), so daß das wahre Sein der Welt, der präsumptiv gemeinten, zunächst als Möglichkeit evident wird? (Hua VIII, S. 390)

Zwei Aspekte sind hier hervorzuheben. Erstens muss (mithilfe der eidetischen Variation) die „Quasi-Naivität“, die die konstituierenden Phänomene des Erscheinenden in einer konkreten und direkten Erfahrung gibt, auf die Stufe der *Möglichkeiten* erhoben werden. Und zweitens beschränkt sich diese Erhebung auf die Ebene des Möglichen nicht auf eine bloße eidetische *Deskription*, sondern das *Wesen der Erfahrung* selbst – das sich auf keine beliebige Form des „Naturalismus“ und auch auf keine „verallgemeinernde Abstraktion“ (Hua XXXV, S. 274) reduziert – erfordert eine Form der phänomenologischen *Konstruktion* (siehe auch Hua VIII, S. 435). Dies wird von Husserl im § 59 der Fünften *Cartesianischen Meditation* explizit so ausgedrückt:

¹² Dies gilt zum Beispiel für G. Deleuze. Siehe hierzu Schnell, 2004, S. 40 ff.

[...] alles Natürliche, geradehin Vorgegebene [wird] in neuer Ursprünglichkeit wieder aufgebaut, und nicht etwa bloß nachkommend als schon Endgültiges interpretiert. (Hua I, S. 165)

Diese bedeutende Bemerkung über die Rolle der „Konstruktion“ bzw. des „Wiederaufbaus“ in der Methodik der transzendentalen Phänomenologie kann nicht hoch genug geschätzt werden und ist in der Literatur grob vernachlässigt worden. Dem „wieder“ kommt hierbei eine wichtige Bedeutung zu: Das vom Phänomenologen Konstruierte wird nicht ex nihilo konstruiert, es handelt sich also keineswegs um eine metaphysische Konstruktion „aus bloßen Begriffen“, was ja auch der „Rückkehr zu den Sachen selbst“ völlig entgegengesetzt wäre – daher also dieses „wieder“. Aber es handelt sich eben durchaus um eine Konstruktion¹³ und nicht lediglich um eine Beschreibung eines Vorgegebenen. Diese phänomenologische Konstruktion¹⁴ ist dadurch eigens gekennzeichnet, dass sie nicht ein Konstruktum *spekulativ* konstruiert (etwa um das Prinzip eines metaphysischen Systems zu fundieren), sondern sich je an das durch die Phänomene selbst Vorgegebene hält.¹⁵ Genau ge-

¹³ Husserl schreibt am Ende der *Cartesianischen Meditationen*: „Eine konsequent fortgeführte Phänomenologie konstruiert also a priori, doch in streng intuitiver Wesensnotwendigkeit und -allgemeinheit, die Formen erdenklicher Welten, und diese wieder im Rahmen aller erdenklichen Seinsformen überhaupt und ihres Stufensystems“ (Hua I, S. 180).

¹⁴ Diese „konstruktive“ Methode wird von Husserl freilich nicht explizit entwickelt – und der Begriff einer „phänomenologischen Konstruktion“ ist bei ihm auch erst ab den dreißiger Jahren anzutreffen (direkt durch Fink inspiriert). Hermann Cohen führte zuvor den Konstruktionsbegriff in die neukantianische Tradition ein, und Heidegger gebrauchte seinerseits die „phänomenologische Konstruktion“ zum ersten Mal in den Paragraphen 63 und 72 in *Sein und Zeit*, bevor er ihn dann in seiner Vorlesung vom SS 1929, in der er sich insbesondere auf Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) stützt, tiefer entwickelt hat (siehe Heidegger, 1997).

¹⁵ Ein Beispiel – aus Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität – möge dafür genügen: Das zu genetisierende „Faktum“ ist hierbei jenes der intersubjektiv konstituierten „Erfahrungswelt“. Was es dabei zu „konstruieren“ gilt, ist die phänomenologische Einsicht, derzufolge die Fremderfahrung einerseits den Eingang des einigen „primordialen Ich“ in die Monadengemeinschaft ermöglicht, das heißt die Erklärung dafür liefert, dass es nur insofern einig ist, als alle anderen Iche es ebenfalls sind, und andererseits die Möglichkeitsbedingungen dafür aufstellt, dass die intersubjektive Gemeinschaft sich selbst in ihrem Sinn je nur auf die „Welt“ des primordialen Ich aufstuft. Dabei handelt es sich selbstverständlich um keinerlei spekulative Dialektik: Die Fremderfahrung wandelt nämlich die Erscheinung der Welt für das Ich in die Erscheinung einer „objektiven“ Welt, so wie sie für jedermann ist, um – wobei dann aber das „Rätsel“ der Phänomenologie der Intersubjektivität gerade in dieser „Sinnesaufstufung“, dank derer die Fremderfahrung der Welt jene Objektivität zuschreibt, die eben die einige Welt für jedermann kennzeichnet, besteht. Husserl „löst“ dieses „Rätsel“ in der Fünften *Cartesianischen Meditation* dadurch, dass er einerseits die transzendentalen Bedingungen der Fremderfahrung – insofern, als die sogenannte „Paarung“ nicht zwischen mir und dem dort apperzipierten Leib, sondern zwischen meinem und dem von dem dort erscheinenden Körper *erweckten Apperzeptionsmodus* (also zwischen zwei *Modifikationen*) gewährleistet wird – und andererseits eine, den Sinn der „verweltlichenden Selbstapperzeption“ verdeutlichende „objektivierende Gleichstellung“ von Ego und Alter Ego konstruiert. Der entscheidende Punkt dieser phänomenologischen Konstruktion besteht also darin, dass sie nicht lediglich einen phänomenologischen Sachverhalt in seinem *ontologischen* oder *prä-ontologischen* Gehalt beschreibt, aber auch nicht bloß *voraussetzende, transzendente* (in einem eher formalen Sinne) Bedingungen der *Erkenntnis* festsetzt, sondern, wie gesagt *diessseits* jeder erkenntnistheoretischen und ontologischen Betrachtungsweise, auf der tiefsten konstitutiven Stufe *transzendente*

sagt handelt es sich dabei um einen „Ent-wurf“,¹⁶ der die (im phänomenologischen Sinne) transzendentalen Bedingungen des von den Phänomenen selbst Geforderten und Auferlegten konstruiert. Zweierlei Dinge sind hierbei wesentlich: Einerseits entdeckt sie *in der Konstruktion* die *Notwendigkeit* des zu Konstruierenden und die Gesetze, der die Konstruktion unterliegt.¹⁷ Andererseits erlegt die Konstruktion dem Seienden nichts auf, sondern wird von den Phänomenen selbst geleitet und erfordert, genauer: von den „Fakten“, von welchen die rein *deskriptive* Analyse nicht Rechenschaft zu geben vermag.

Worin besteht nun genauer diese Grenze der deskriptiven Analyse? Die intentionalen Analysen haben, wie man weiß, zum Ziel, die sinnkonstitutiven Leistungen des dem Bewusstsein Erscheinenden aufzudecken. Sie stellen dabei nicht lediglich das Inventarium der Bewusstseinsakte zusammen, sondern liefern vielmehr eine *Genese der Faktualität* (worin ich den tiefen Sinn¹⁸ der „genetischen Phänomenologie“ sehe)¹⁹. Diese „Faktualität“, diese Fakten sind vielerlei Art – zum Beispiel das Faktum der *zeitlichen* oder *intersubjektiven* Struktur des Bewusstseins. Sie sind keine reinen oder bloßen Tatsachen, sondern, als Fakta, die Resultate (man könnte – um in Fichteschen Worten zu sprechen – sagen: die Absetzungen) eines (nicht im zeitlichen und auch nicht logischen Sinne, sondern eben im Sinne einer „Genese“) vorausgehenden Tuns. Die phänomenologische Konstruktion ist die Rekonstitution oder Rekonstruktion dieses Tuns, das vom genetischen Standpunkt aus betrachtet jeder faktischen „Absetzung“ vorausgeht.

Diese Herangehensweise erinnert in der Tat an Fichtes Verfahren (in der *Wissenschaftslehre von 1804/II*) einer „genetischen Konstruktion“. Allerdings gibt es hier auch einen bedeutenden Unterschied. Fichte führt die Idee einer „Genese“ im Anschluss an seine Kritik an Kant an, der – in seinen eigenen, Fichtes, Worten – lediglich „Synthesen post factum“ vollzieht (d. h. einen einheitlichen Begriff zweier entgegengesetzter Begriffe lediglich aufstellt, ohne eine solche Einheit zu „deduzieren“, d. h. genetisch zu konstruieren²⁰). Husserls phänomenologische Konstruktionen konstruieren kein „reines Wissen“²¹ (darin besteht also der Unterschied

(im Sinne einer „Realnotwendigkeit“ (Kant)) Komponenten aufdeckt, die zwar nur für das zu Genetisierende Gültigkeit haben, gleichwohl aber nicht bloß frei entworfen werden, *da sie sich eben erst in der Konstruktion in ihrer Notwendigkeit zeigen*. – Gleiches gilt übrigens auch zum Beispiel für die phänomenologische Konstruktion des „Urprozesses“ mit seiner „Kernstruktur“ in den *Bernauer Zeitmanuskripten* oder für die der „Urhyale“ in Husserls Phänomenologie der Trieb- und Instinktintentionalität. Siehe zu alledem Schnell, 2007.

¹⁶ Siehe Schnell, 2004, S. 34.

¹⁷ Siehe den § 63 von *Formaler und transzendentaler Logik* (Hua XVII).

¹⁸ Dies soll keineswegs bedeuten, dass sich die „genetische Phänomenologie“ auf die „konstruktive Phänomenologie“ reduziert, sondern lediglich, dass diese *eine* Lesart (inmitten verschiedener anderer) des Begriffs der „Genese“ in der Phänomenologie ausmachen kann.

¹⁹ Und dort, wo sich diese Faktualität nicht mehr genetisieren lässt – und zwar nur dort, d. h. da, wo die Konstruktion aufhört, eine phänomenologische zu sein, und zu einer spekulativen wird – wird das Gebiet der Phänomenologie verlassen und tritt man in die Metaphysik ein.

²⁰ Dem Vorwurf, aus dem begrenzten Rahmen einer bloßen „Synthesis post factum“ nicht herauszugelangen, sieht sich insbesondere Merleau-Ponty (und einige seiner Schüler) ausgesetzt.

²¹ Fichte bezeichnet mit diesem Begriff nicht ein Wissen eines beliebigen Gegenstandes, sondern das, *was ein Wissen zu einem Wissen macht*, also keinen Inhalt des Wissens, sondern das rein for-

zu Fichte), sie kommen aber auch nicht einer „Synthesis post factum“ gleich (und hierin stimmt er also wiederum mit ihm überein), denn, weit davon entfernt, die zu synthetisierenden Begriffe in ihrer Entgegensetzung zu belassen, decken sie vielmehr deren phänomenologischen Sinn auf – genau das war oben damit gemeint, dass die phänomenologischen Konstruktionen die Notwendigkeit des zu Konstruierenden erst *in und durch die Verwirklichung dieser Konstruktionen entdecken*. Dass es nun aber dennoch durchaus möglich ist, über die *spezifische* Anwendung der phänomenologischen Konstruktion hinaus – die keine Universalmethode ausmacht (und daher auch nie von Husserl als solche systematisch expliziert wurde), sondern (auf eine ähnliche Weise wie die transzendentalen Bedingungen²² bei Kant) je nur „lokal“ in diesem oder jenem spezifischen Faktum am Werke ist – auch in einer genuin *phänomenologischen* Perspektive das Phänomen des *Wissens* phänomenologisch zu konstruieren, habe ich an einer anderen Stelle zu entwickeln versucht.²³

Das Verhältnis von „Problematizität“ und „Kategorizität“, und damit komme ich zum letzten, oben angekündigten Punkt, ist nun auch an einer ganz entscheidenden Stelle in Husserls Architektonik einer transzendentalen Phänomenologie anzutreffen – nämlich dort, wo der Status der „Wesen“ (im Gegensatz zu den „Tatsachen“) erhellt werden soll.

Der einschlägige Text, auf den wir uns in diesem Zusammenhang beziehen können, sind die Paragraphen 86–89 von *Erfahrung und Urteil*. Husserls Grundabsicht besteht hier darin, dem *universellen* und *apriorischen* Charakter der „Eide“, „Wesen“, „Ideen“ (im Sinne Platons), bzw. „reinen Begriffe“ gerecht zu werden. Diese sind dadurch ausgezeichnet, dass sie dem empirischen Einzelnen a priori die Gesetze vorschreiben und im Voraus einen offenen Umfang²⁴ abgrenzen, während die Species der „empirischen Begriffe“ eine lediglich *kontingente* Einheit aufweist, die ihrerseits auch nur auf empirischem Wege erreicht werden kann.

Was liegt nun also diesem universellen und apriorischen Charakter der Eide zugrunde? Hier kommt Husserls „eidetische Variation“ ins Spiel. Diese funktioniert so, dass ein wahrgenommenes oder eingebildetes Objekt dahingehend „abgewan-

male Wissen (was sich somit als ein Wissen „von nichts“ erweist).

²² Hiermit ist nicht gemeint, dass der *transzendente* Status der phänomenologischen Konstruktion einer lediglich voraussetzenden kantischen „Bedingung der Möglichkeit“ entspricht. In der Tat setzt jene eine – in Finks Begriffen – „konstruktive Intuition“ voraus, die der hier veranschlagten „transzendentalen Erfahrung“ zugehört und über den Begriff der sinnlichen Erfahrung (bei Kant) selbstverständlich weit hinausgeht (siehe hierzu das letzte Kapitel in Schnell, 2010). Was den *ontologischen* Status des zu Konstruierenden angeht, handelt es sich bei demselben weder um ein im Voraus Gegebenes noch ein allererst Hervorzubringendes, sondern um etwas, das, um es in Begriffen, die Marc Richir entlehnt sind, zu sagen, einem anderen „architektonischen Register“ als alles je Gegebene angehört und der Unterscheidung zwischen „Erkenntnistheorie“ und „Ontologie“ *vorausliegt*.

²³ Siehe das Kapitel „Phänomen, Bild, Realität. Grundlinien einer phänomenologischen Metaphysik“ in Schnell, 2011b.

²⁴ Die Unendlichkeit des Umfangs der empirischen Begriffe unterscheidet sich wesentlich von jener der reinen Begriffe. Erstere (die dem „schlechten Unendlichen“ Hegels entspricht) macht nicht in *evidenter* Weise anschaulich, wie es möglich ist, die Menge der unter dem in Frage kommenden Begriff subsumierten Einzeldinge *ad infinitum* zu durchlaufen, während für letztere eine solche Möglichkeit tatsächlich in einer zweifellosen Evidenz gegeben ist.

delt“ wird, dass dieses zu einem „beliebigen Exempel“, zu einem „Vorbild“ wird, welches als Ausgangspunkt für die Erzeugung einer offenen und unendlichen Vielfalt von „Varianten“ dienen kann, die Husserl als „Nachbilder“ bezeichnet. Die bemerkenswerte Grundcharakteristik der Idealität besteht dabei darin, dass sich die Variation in der Spannung zwischen einem „Vor“ und einem „Nach“ hält, ohne dass dabei das Wesen in seiner *Gegenwärtigkeit* festgehalten werden könnte – eine Eigenschaft, die auf den proteusartigen und flüchtigen Charakter der Phantasievorstellung verweist.

Die Schwierigkeit (aber auch die Stärke!) von Husserls Begriff der eidetischen Variation besteht nun darin, dass in ihr zwei Eigenschaften zusammengedacht werden müssen: einerseits die nicht reduzierbare *Beliebigkeit* (d. h. *Kontingenz*) des Vorbilds und andererseits die Tatsache, dass die Mannigfaltigkeit der „Nachgestaltungen“ durch eine notwendige *Einheit*, eine „Invarianz“ als „notwendige und allgemeine Form“ jeglicher individuellen, diesem Wesen entsprechenden Objektivität durchzogen wird. An dieser entscheidenden Stelle von Husserls Auffassung der Stiftung der Idealität kommt die oben ausführlich erörterte Idee zum Tragen, dass der transzendente Idealismus, in seinem Versuch, den Begriff des „Transzendentalen“ zu begründen, in grundlegender Weise durch den Aufweis des Bezugs von der „Hypothetizität“ (=der Möglichkeit bzw. der Kontingenz – hier: die *Beliebigkeit* (Kontingenz) des Vorbilds) zur „Kategorizität“ (hier: der universelle und apriorische Charakter des Wesens) gekennzeichnet ist. Natürlich kann Husserls transzendentaler Idealismus nicht einfach mit jenem Fichtes oder Schellings gleichgesetzt werden: Weit davon entfernt, in der intellektuellen Anschauung die „Synthesen“ oder „Epochen“, die die „transzendente Geschichte des Ich“ ausmachen, genetisch zu konstruieren, macht Husserl lediglich auf die besondere Rolle des „Blicks“, d. h. der Anschauung, aufmerksam, durch welche(n) dieses universelle Wesen gegeben wird: Dieses

stellt sich heraus als das, ohne was ein Gegenstand dieser Art nicht gedacht werden kann, d. h. ohne was er nicht anschaulich als ein solcher phantasiert werden kann. Dieses allgemeine Wesen ist das Eidos, die *idéa* im platonischen Sinne, aber rein gefaßt und frei von allen metaphysischen Interpretationen, also genau so genommen, wie es in der auf solchem Wege entspringenden Ideenschau uns unmittelbar intuitiv zur Gegebenheit kommt. (Husserl, 1985, S. 411)

Die Beliebigkeit des Vorbildes²⁵ ist für die Trennbarkeit des Wesens von jeglicher Faktualität unabdingbar – wie auch für die Gegebenheit einer „offen unendliche[n]“ Mannigfaltigkeit“ (Husserl, 1985, S. 413). Zugleich ist nun also auch diese *ideale Einheit*, deren Möglichkeitsbedingungen ich nun nachgehen werde, gegeben.

Wie konstituiert sich also das Wesen, das Eidos? Das Wesen, so behauptet Husserl, gründet sich „auf das Fundament des sich konstituierenden offenen Prozesses der Variation mit den wirklich in die Anschauung tretenden Varianten“ (Husserl, 1985, S. 413). Zwei Punkte sind hierbei hervorzuheben. Erstens leitet uns in der Variation die „reine Phantasie“ (Husserl, 1985, S. 411). Und zweitens führt diese Fundierung nicht auf die *Zweiheit* Tatsache/Eidos, Individuum/allgemeine Wesen-

²⁵ In den Unterparagraphen a) und b) des § 87 unterstreicht Husserl, dass die Beliebigkeit der „Varianten“ auch eine solche der „Variationen“ ist.

heit, sondern auf eine *Dreiheit*: Über diese beiden Begriffe hinaus stellt Husserl nämlich noch einen dritten heraus, der eine „synthetische Einheit“ beider konstituiert:

Bei diesem Übergang von Nachbild zu Nachbild, von Ähnlichem zu Ähnlichem kommen alle die beliebigen Einzelheiten in der Folge ihres Auftretens zu überschiebender Deckung und treten rein passiv in eine synthetische Einheit, in der sie alle als Abwandlungen voneinander erscheinen, und dann weiter als beliebige Folgen von Einzelheiten, in denen sich dasselbe Allgemeine als Eidos vereinzelt. Erst in dieser fortlaufenden Deckung kongruiert ein Selbiges, das nun rein für sich herausgeschaut werden kann. Das heißt, es ist als solches passiv vorkonstituiert, und die Erschauung des Eidos beruht in der aktiven schauenden Erfassung des so Vorkonstituierten [...]. (Husserl, 1985, S. 414)

Dieser dritte Begriff, dieses „Selbige“, diese „synthetische Einheit“ ist also *passiv vorkonstituiert*. Jegliche Untersuchung, die der Stiftung der Idealität nachgeht, muss also die fungierenden Leistungen der transzendentalen Subjektivität im Auge haben, die der Konstitution dieser passiven Vorkonstitution Rechnung tragen. Und dabei spielt gerade die Phantasie eine wesentliche Rolle.

Husserl selbst geht es dabei in erster Linie darum, die „alte Abstraktionslehre“ einer Revision zu unterziehen. Das Allgemeine konstituiert sich nicht durch Abstraktion auf der Grundlage von einzelnen Anschauungen, sondern auf einer Art „identische[n] Substrat[s]“, das Husserl als eine „Zwittereinheit“ bezeichnet:

Was [...] als Einheit im Widerstreit erschaut wird, ist kein Individuum, sondern eine konkrete Zwittereinheit sich wechselseitig aufhebender, sich koexistenzial ausschließender Individuen: ein eigenes Bewußtsein mit einem eigenen konkreten Inhalt, dessen Korrelat konkrete Einheit im Widerstreit, in der Unverträglichkeit heißt. (Husserl, 1985, S. 417)

Hierdurch wird sowohl der Standpunkt des Nominalismus als auch der des Ideenrealismus widerlegt:

Das Einzelne, das der Wesenserschauung zugrunde liegt, ist nicht im eigentlichen Sinne ein geschautes Individuum als solches. Die merkwürdige Einheit, die hier zugrunde liegt, ist vielmehr ein ‚Individuum‘ im Wechsel der ‚außerwesentlichen‘ konstitutiven Momente (der außerhalb der identisch zu erfassenden Wesensmomente als Ergänzungs Momente auftretenden). (Husserl, 1985, S. 417)

Wie man sieht, kommen hier also in der Tat drei Begriffe²⁶ ins Spiel, die in einem *prekären* Verhältnis zueinander stehen: das Eidos, die vielen Einzelnen und die „Zwittereinheit“ – die eine Einheit der „Kongruenz“ und der „Differenz“ (Husserl, 1985, S. 418) ist und aufgrund welcher sich das Eidos konstituiert. Ich brauche im vorliegenden Zusammenhang auf die Ausführungen der Konstitution dieser „Zwittereinheit“ nicht weiter einzugehen.²⁷ Es ging mir ja nur darum zu zeigen, an welcher entscheidenden Stelle auch bei Husserl das Paradigma des transzendentalen Idealismus (die Frage nach dem Bezug von „Hypothetizität“ (bzw. „Problematizität“) und „Kategorizität“) den Leitfaden für das Verständnis bietet.

²⁶ Diese „Dreiheit“ erinnert stark an jene von „reinem Unwandelbaren“, „Wandelbarem“ und „bloßem reinen Wandelbaren“ in der dritten Vorlesung der *Wissenschaftslehre von 1804/II* von J.G. Fichte. Vgl. hierzu Schnell, 2004, S. 80 ff.

²⁷ Ausführlicher hierzu Schnell, 2011a.

Um also auf die Frage nach dem Sinn der In-Beziehung-Setzung von Husserl und der Klassischen Deutschen Philosophie eine Antwort zu geben zu versuchen, fasse ich kurz meinen Grundgedanken zusammen. Husserls als transzendentaler Idealismus verstandene Phänomenologie schreibt sich präzise in die Grundorientierung der Klassischen Deutschen Philosophie ein: einerseits, weil er der Begründungsproblematik der Erkenntnis treu bleibt und sich bei ihm ein Verfahren entwickeln lässt, das zuerst bei den Klassischen Deutschen Philosophen eine Anwendung gefunden hatte (auch wenn er selbst sich dieser Verbindungslinie selbstverständlich nicht bewusst geworden ist – wobei es ihm natürlich nie darum ging, das Wissen *als Wissen* zu legitimieren, sondern die phänomenologische Konstruktion je konkret auf dieses oder jenes phänomenologische Faktum anzuwenden); und andererseits, weil auch er mit dem Bezug von „Hypothetischem“ bzw. „Kontingentem“ zum „Kategorischen“ den problematischen Leitfaden der Klassischen Deutschen Philosophie weiterspinnnt. Hierdurch eröffnet sich ein neues Forschungsfeld in der Phänomenologie – jenes einer „konstruktiven Phänomenologie“, welche bekanntermaßen bereits bei Fink anklang, in ihrer Fruchtbarkeit aber über dessen rohe Ansätze weit hinausgeht –, das Schwierigkeiten in derselben in Angriff zu nehmen vermag, der die „konstruktive Phänomenologie“ auf einer spekulativen Ebene begegnet, die für die „Neue Phänomenologie in Frankreich“ (mit Ausnahme Marc Richirs) nicht mehr zugänglich zu sein scheint und Husserls Denken in einer Weise lebendig hält, die für den vorherrschenden Realismus in der zeitgenössischen Philosophie lediglich ein störendes (oder gar nur zu vernachlässigendes) Überbleibsel aus einer vergangenen Zeit darstellt.

Husserl und die klassische deutsche Philosophie: eine Leidenschaft im reifen Alter?

Stefano Poggi

1

Schon 1959, in einem berühmten Aufsatz (*Husserl et l'idéalisme classique*)¹, hatte Rudolph Boehm sich mit dem Thema unserer Tagung auseinandergesetzt. Boehm bezog sich vor allem auf *Philosophie als strenge Wissenschaft* und *Ideen I*. Er war aber auch in der Lage, bei seiner Behandlung des Themas sich auf eine Menge von damals noch unerforschten oder unbekanntem Texten und Dokumenten zu stützen. Nach mehr als einem halben Jahrhundert blicken wir heute auf eine unvergleichlich reichere Menge von Texten und Dokumenten. Aber es gibt keine beträchtliche Änderung in der Datierung des Interesses Husserls für den ‚klassischen Idealismus‘ oder für die ‚klassische deutsche Philosophie‘. Mit Husserls Beschäftigung mit der Reduktion (d. h. *Die Idee der Phänomenologie*, 1907) beginnt eine Art von vorsichtiger Annäherung. Man sollte jedenfalls hervorheben: eine Annäherung.

Die Hauptthesen Boehms lauten:

1. die Reduktion ist keineswegs gleichzusetzen mit dem idealistischen Weg zum transzendentalen Bewusstsein;
2. es gibt in der Tat einen klaren Gegensatz zwischen dem „Positivismus“ der Methode „von unten“ der phänomenologischen Reduktion und dem konstruktiven bzw. rekonstruktiven Ansatz des Idealismus;
3. die Auseinandersetzung mit dem klassischen Idealismus gilt dennoch für Husserl als Ansporn, sich einige bedeutende Fragen zu stellen.

Die Hauptfrage Boehms ist: Benötigt eine Philosophie als strenge Wissenschaft eine idealistische Begründung? Ist diese Begründung nur durch die reine Phänomenologie gesichert?

¹ Vgl. Boehm, 1959.

S. Poggi (✉)
Dipartimento di Filosofia, Università di Firenze, Via Bolognese 52,
I-50139 Firenze, Italy
E-Mail: stefano.poggi@unifi.it