

HUSSERL'S KRITIK AN KANTS TRANSZENDENTALEM IDEALISMUS: ERÖRTERUNG DES PHÄNOMENOLOGISCHEN IDEALISMUS

DOMINIQUE PRADELLE

DSc in Philosophy, Professor, Paris-Sorbonne University, 75230 Paris CEDEX 05, France.

E-mail: dominique.pradelle@free.fr

HUSSERL'S CRITICISM OF KANT'S TRANSCENDENTAL IDEALISM: A CLARIFICATION OF PHENOMENOLOGICAL IDEALISM

This study focuses on the essential difference between Kant's and Husserl's transcendental Idealism. In fact, Husserl describes in the «Cartesian Meditations» his own ontological thesis as a «transcendental idealism», in which all sorts of entities have to be constituted by an activity of the transcendental subjectivity, so that we have to regard pure consciousness as the ontological origin of all entities in the world. But this study is interested in the two opposite significations of the kantian copernican inversion. On the one hand, the copernican inversion has the same sense as the phenomenological reduction, which implies that Husserl can't agree with Kant's presupposition of absolute things in themselves; on the second hand, it involves a relativistic and anthropologicistic orientation, so that the aprioristic structures of given objects are founded on the universal structures of finite subjectivity, on pure forms and faculties of human consciousness. At the opposite, Husserl enounces a methodological prescription for any phenomenological elucidation: it is not allowed to presuppose in phenomenology any given faculty or given nature of transcendental subjectivity. This prescription has important consequences on which this study focuses. First the ontological difference between *intuitus originarius* and *intuitus derivatus*, infinite and finite type of intuition, doesn't have any validity: the difference between factual and rational truths only depends on the essence of the truth itself, and doesn't have its foundation on the ontological difference between creative and receptive sort of intuition. Secondly, this first thesis admits an immediate application on the level of subjective constitution of objects: the modality in which an object appears to the subjectivity doesn't depend on the universal structure of finite subject, but is exclusively founded on the essence of the object itself, so that it is impossible to consider the aprioristic constitutive structure as a merely subjective structure. Thirdly, in this transcendental phenomenology everything has to be constituted by subjectivity: the aprioristic character of the pure forms of sensibility is not founded on the structure of finite subjectivity, but rather on the essential connection between sensual material and form; so that it is not allowed to presuppose any facticity of time and space; the pure forms of sensibility have to be constituted by a special type of synthesis that we have to elucidate in opposition to other types of higher levels. The profound signification of Husserl's anticopernican inversion is that the field of transcendental phenomenology consists of the essential form of an eidos

ego, which is «more objective than any objectivity», as Levinas said; and that transcendental phenomenology is completely dominated by the *principium reddendae rationis*.

Key words: Copernican inversion, constitution, intuition, Kant, phenomenology, subjectivity, transcendental idealism.

ГУССЕРЛЕВСКАЯ КРИТИКА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА КАНТА: К ДИСКУССИИ О ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ ИДЕАЛИЗМЕ

ДОМИНИК ПРАДЕЛЛЬ

PhD, профессор, Университет Париж-Сорбонна, 75230 Париж CEDEX 05, Франция.

E-mail: dominique.pradelle@free.fr

Это исследование направлено на тематизацию сущностного различия между версиями трансцендентального идеализма Канта и Гуссерля. В «Картезианских размышлениях» Гуссерль характеризует свой собственный онтологический тезис как «трансцендентальный идеализм», согласно которому сущее любого рода должно конституироваться благодаря активности трансцендентальной субъективности, так, что мы должны рассматривать чистое сознание как онтологический исток всего сущего в мире. При этом наше исследование направлено на разбор двух противоположных оценок значения кантовского коперниканского переворота. С одной стороны, коперниканский переворот имеет тот же смысл, что и феноменологическая редукция, хотя Гуссерль не может согласиться с предпосылкой Канта, касающейся вещи в себе как абсолютной инстанции; с другой стороны, он задает релятивистское и антропологическое направление интерпретации, согласно которому априорные структуры данных объектов основываются на универсальных структурах конечной субъективности, на чистых формах и способностях человеческого сознания. Гуссерль, напротив, заявляет методологическое требование ко всякому феноменологическому прояснению: запрет предполагать в феноменологии любую данную фактичность или данную природу трансцендентальной субъективности. Это требование несет за собой важные следствия, на разборе которых и сосредоточено это исследование. Во-первых, онтологическое различие между *intuitus originarius* и *intuitus derivatus*, интуицией бесконечного и конечного типа больше не имеет значимости: различие истин факта и истин разума зависит только от сущности самой истины и не основано на онтологическом различии между продуктивным и рецептивным родами интуиции. Во-вторых, этот первый тезис может быть применен на уровне субъективного конституирования объектов: модальность, в которой объект явлен субъективности, не зависит от универсальной структуры конечного субъекта, она берет свою основание исключительно в сущности самого объекта, поэтому невозможно рассматривать априорную конститутивную структуру как лишь субъективную структуру. В-третьих, в этой трансцендентальной феноменологии все должно быть конституировано субъективностью: априорный характер чистых форм чувственности имеет основание не в структуре конечной субъективности, а скорее в сущностной связи между чистой материей и формой; поэтому нельзя предполагать какую бы то ни было фактичность времени и пространства; чистые формы чувственности должны быть конституированы посредством синтеза особого рода, который нужно прояснить в противовес другим синтезам более высокого рода. Глубокое значение антикоперниканского переворота Гуссерля в том, что поле трансцендентальной феноменологии распространяется на сущностную форму эйдоса ego, которая оказывается, по выражению Левинаса, «более объективной, чем сама объективность»; также трансцендентальная феноменология полностью подчиняется действию *principium reddendae rationis*.

Ключевые слова: Коперниканский переворот, конституирование, интуиция, Кант, феноменология, субъективность, трансцендентальный идеализм.

Das Thema dieses Texts liegt in der Absicht, den richtigen phänomenologischen Sinn des transzendentalen Idealismus und der kopernikanischen Wendung zu fassen: *Wie ist der phänomenologische Idealismus Kants transzendentalem Idealismus gegenüber zu definieren?* Dessen Sinn werden wir im Bereich der theoretischen Philosophie erforschen. Im Gebiet der Erkenntniskritik steht Husserls Problem der Grundfrage der ersten Kantischen Kritik sehr nah: Es handelt sich um der Frage, wie das Bewusstsein von sich aus äußere Gegenstände meinen und erfassen kann, die an sich sind, was sie sind, also wie die subjektive Wahrnehmung von Objekten eine objektive Gültigkeit haben kann. Kants Antwort auf diese Frage besteht genau in der kopernikanischen Wendung: Erstens können wir nur Erscheinungen (d. h. erscheinende und raumzeitliche Gegenstände) erkennen, und nicht Dinge an sich; und zweitens liegen den wesentlichen Eigenschaften dieser Gegenstände (Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Substantialität, Kausalität) die allgemeinen Grundzüge der endlichen transzendentalen Subjektivität zugrunde (Zeit und Raum als apriorische Formen der Sinnlichkeit, Größe, Substanz, Ursache/Wirkung, Kraft); also sind die apriorischen Strukturen aller endlichen Subjektivität die *ratio essendi* der apriorischen Formen alles erscheinenden Seienden. Husserls kritische Orientierung gegenüber Kants transzendentalem Idealismus liegt in den folgenden Gegenthesen: *Erstens gibt es keine Dinge an sich*, die absolut unerkennbar wären und den erscheinenden Objekten zugrundeliegen; zweitens impliziert Kants kopernikanische Wendung die *Voraussetzung einer vorgegebenen Ausstattung oder Verfassung der transzendentalen Subjektivität* (Architektonik der Vermögen und apriorische Strukturen dieser Vermögen) — die eine transzendente Faktizität ist. Woher können wir aber wissen, dass es eine unveränderliche und allgemeine Struktur des transzendentalen Subjekts gibt? Wie können wir also eine transzendente Philosophie ohne eine solche faktische Grundverfassung des reinen Subjekts ausarbeiten? Diese Fragestellung wird es uns erlauben, die Eigenheit oder Eigentümlichkeit der phänomenologischen Auffassung vom Sinn des transzendentalen Idealismus, der transzendentalen Ästhetik und der Sinnlichkeit der kantischen gegenüber zu erfassen. Dazu möchten wir von Husserls Interpretation der kantischen Philosophie ausgehen, um zu sehen und zu präzisieren, welche Aspekte der kantischen Kritik Husserl als gültige phänomenologische Einsichten ansieht und welche er als Hindernisse für die phänomenologische Aufklärung der apriorischen Korrelation zwischen Bewusstsein und Welt begreift.

Daraus ergeben sich einige Grundfragen.

Gibt es erstens in Husserls Lehre eine Voraussetzung der vorgegebenen oder vorkonstituierten Natur des transzendentalen Subjekts? Wenn es auch bei Husserl eine Unterscheidung zwischen transzendentaler Ästhetik und Analytik gibt, *liegt deren Grund im Unterschied zwischen zwei Vermögen — nämlich zwischen Sinnlichkeit und Verstand?* Und sind diese Vermögen als allgemeine und unveränderliche Eigenschaften des endlichen Subjekts zu begreifen?

Hat zweitens in Husserls Philosophie der Unterschied zwischen endlichem und unendlichem Wesen dieselbe Bedeutung wie bei Kant, d. h. dass hier eine Grundlage für den Sinn des erfahrenen Seienden als eines Gegenstands bzw. Entstands geliefert würde? Oder wird dieser Unterschied in Husserls Phänomenologie neutralisiert? Ist es also richtig oder verkehrt, Husserls transzendentalen Idealismus als eine *Lehre der transzendentalen Endlichkeit* zu charakterisieren?

Hat drittens dieser Unterschied auch eine Bedeutung und eine wichtige Stelle in der praktischen Sphäre? Hat das moralische Gesetz die Form eines kategorischen Imperativs nur für endliche Wesen, oder gilt das auch für das unendliche Wesen, d. h. für Gott? Und hat die Achtung vor dem moralischen Gesetz als intellektuellem Gefühl Sinn für ein rein vernünftiges Wesen?

*Der erste Sinn der kopernikanischen Wendung bei Husserl:
Kopernikanische Umwendung als phänomenologische Reduktion*

Zuerst soll die tiefe Ambiguität oder Ambivalenz der Husserlschen Einstellung gegenüber der Kantischen Kritik herausgestellt und danach zwei verschiedene Bedeutungen der Kopernikanischen Umwendung Kants unterschieden werden, wenn es darum geht zu bestimmen, ob Husserl diese subjektive Wendung wiederholen und begründen, oder vielmehr verwerfen will.

Einerseits hat Husserl in der Tat der kantischen Philosophie gehuldigt. In dem Vortrag etwa, den er im Jahre 1924 in Freiburg über «Kant und die transzendente Philosophie» gehalten hat, hat Husserl die Wesensverwandtschaft zwischen der Phänomenologie und der kantischen Philosophie betont; auch hat er dort den spezifisch phänomenologischen Sinn der Umwälzung, die Kant in die natürliche Denkart gebracht hat, hervorgehoben; und in Kants kopernikanischer Umwälzung sieht er zudem den ewigen Ruhm des großen Denkers, da diese Umwälzung den Sinn einer Überwindung der naiv realistischen Einstellung des Bewusstseins hin zur transzendentalen Einstellung hat, die auf die Bewusstseinsinhalte und -leistungen gerichtet ist. Demnach hat für Husserl Kants kopernikanische Umwendung einen wesentlich positiven Sinn:

[Kants] Ewigkeitsbedeutung liegt also in der viel beredeten und wenig verstandenen «kopernikanischen» Wendung zu einer prinzipiell neuen und dabei streng wissenschaftlichen Sinnesdeutung der Welt; zugleich aber in der ersten Begründung der zugehörigen «ganz neuen» Wissenschaft — der transzendentalen (Husserl, 1956, 240).

Thema des zweiten Artikels: im Ausgang von einer Kritik der «Selbstverständlichkeiten», die Kants Theorien fundieren, die Aufweisung des Problems der vorwissenschaftlichen Lebenswelt und von da aus die Motivation für die wahre «Copernikanische Wendung», die nie verstandene «phänomenologische Reduktion» (Husserl, 1994b, 227).

Mit Descartes und Hume bildet nämlich Kant die wesentliche philosophische Triade der Neuzeit, da alle drei einen grundsätzlichen Aspekt der transzendentalen Phänomenologie vorausgeahnt haben.

Descartes hat den vorher unerhörten Radikalismus der Voraussetzungslosigkeit in die Philosophie hineingebracht und mit seinem metaphysischen Zweifel den Sinn der transzendentalen *ἐποχή* und der rein egologischen Sphäre des ausserweltlichen Ego entdeckt; und er hat auch die genuin transzendente Frage der Konstitution gestellt, d. h. die Frage nach der Möglichkeit des Bewusstseins, im Ausgang von der immanenten Sphäre der *cogitationes* zur transzendenten Sphäre der weltlichen Gegenstände vorzudringen; und schließlich hat er die eigentliche Methode der philosophischen Denkungsart, nämlich den *intuitus*, d. h. die reine Anschauung der wesentlichen Bestandstücke jedes Gegenstands,¹ von der wissenschaftlichen Methode abgesondert. Zugleich hat er aber auch den eigentlichen Sinn seiner Entdeckungen verfälscht, indem er das transzendente Ego als eine weltliche *pura mens* interpretiert und die Existenz Gottes und der äußeren Welt mit Hilfe einer metaphysischen Deduktion bewiesen hat.²

Hume dagegen hat sich beständig im Rahmen einer rein immanenten Philosophie gehalten: Auch er hat die absolute Existenz und Beharrlichkeit einer äußerlichen vorwissenschaftlichen Welt in Frage gestellt und eine methodische Rückkehr zum immanenten Strom der bewussten Impressionen und Ideen vollzogen³; leider hat er jedoch die beständige Identität verharrender Körper als Fiktionen interpretiert, d. h. als Ergebnisse der psychischen und gesetzlich geregelten Assoziation von Empfindungsdaten, und damit alle weltliche Transzendenz im Rahmen eines skeptischen Fiktionismus gedacht⁴; methodisch aber hat er die «Idee eines ABC des transzendentalen Bewusstseins und seiner elementaren Leistungen» ans Licht gebracht, d. h. das Motiv einer präzisen Phänomenologie der verschiedenen Bewusstseinerlebnisse (Anschauung oder Perzeption, Vergewöhnung, Bildbewusstsein, Zeichenbewusstsein, etc.) oder einer Zergliederung der

¹ (Husserl, 1973b, 63): «Exkurs. Descartes' Verfehlen der transzendentalen Wendung»; «Leider geht es so bei Descartes, mit der unscheinbaren, aber verhängnisvollen Wendung, die das Ego zur *substantia cogitans*, zur abgetrennten menschlichen *mens sive animus* macht und zum Ausgangsglied für Schlüsse nach dem Kausalprinzip, kurzum der Wendung, durch die er zum Vater des <...> widersinnigen transzendentalen Realismus geworden ist»; (Husserl, 1976, 80–84): «Descartes' Selbstmißdeutung: die psychologistische Verfälschung des durch die Epoché gewonnenen reinen Ego», «Descartes' vordringliches Interesse am Objektivismus als Grund seiner Selbstmißdeutung».

² (Husserl, 1956, 173–174, 182): «... doch eine intuitionistische und rein immanente Philosophie ist, und damit eine Vorform der allein echten intuitionistischen Philosophie, der Phänomenologie».

³ (Husserl, 1976, 88–90): «David Humes Psychologie als fiktionalistische Erkenntnistheorie»; «Alle Kategorien der Objektivität, die wissenschaftlichen, in denen das wissenschaftliche, die vorwissenschaftlichen, in denen das Alltagsleben eine objektive, außerseelische Welt denkt, sind [für Hume] Fiktionen».

⁴ (Leibniz, 1974, art. 7): «Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. <...> Ainsi ni substance, ni accident [ne] peut entrer de dehors dans une Monade».

Bewusstseinsfunktionen vorweggenommen (Husserl, 1956, 198); mit seinen *relations of ideas* hat er für Husserl den eigentlichen Sinn des platonischen Apriori wiederentdeckt, und indem er das Bewusstsein der Ideenrelationen in der Anschauung der Unmöglichkeit des Gegenteils gründete, hat Hume ferner die Ideenschau als Selbstgebung der Ideen rehabilitiert — auch wenn er selbst diese Sachlage missgedeutet und auf eine nominalistische Weise verfälscht hat (Husserl, 1956, 163f.; Husserl, 1974, 266).

Was sind aber in dieser Perspektive die grundsätzlichen Ergebnisse von Kants Philosophie? Welche eigene Entdeckung ist ihm nach Descartes und Hume zu verdanken? Hat er nicht lediglich die Cartesianische und Humesche Fragestellung nach der Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis der äußerlichen weltlichen Gegenstände wiederholt und mit seiner Lehre der Stufen der Synthese Humes Zergliederung der Bewusstseinsfunktionen vertieft?

Tatsächlich schreibt Husserl in der 27ten Vorlesung der *Kritische(n) Ideengeschichte*, «daß sich faktisch die gesamten Forschungen Kants auf dem absoluten Grund der transzendentalen Subjektivität abspielen» (Husserl, 1956, 197): einerseits meint er, dass Kant die cartesianische Sphäre der reinen und außerweltlichen Subjektivität wiederentdeckt hat; andererseits jedoch habe er das «faktisch» getan, d. h. ohne den philosophischen Radikalismus und ohne die intuitionistische Methode Descartes — als ob Kant vollkommen blind vorgegangen wäre. Inwiefern und warum erscheint Kants Kopernikanische Umwendung dann aber als mit der phänomenologischen Reduktion gleichbedeutend?

In der *Kritik der reinen Vernunft* hat die Kopernikanische Umkehrung insofern den Sinn einer Neutralisierung des metaphysischen Realismus und somit einer Annahme des Idealismus, als hierdurch die erscheinenden Objekte (nicht aber die Dinge an sich) betroffen sind: «wir [nehmen an], die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten» (Kant, 1787, B XVI). Wir nehmen also an, dass die erfahrenen oder erscheinenden Gegenstände sich in ihrem Seinsgehalt nach den Strukturen des erkennenden Subjekts richten. Deshalb muss in erster Linie die Struktur der vorweltlichen oder präobjektiven Subjektivität erforscht werden, bzw. die Struktur der erkennenden subjektiven Akte, die den Gehalt des erkannten Objekts bestimmen. In dieser Hinsicht bedeutet für Husserl Kants Kopernikanische Umwendung in der Tat eine Neutralisierung des natürlichen Realismus, bzw. eine Einklammerung des Seins der Objekte an sich. Ferner bedeutet sie die «Entdeckung einer neuen wissenschaftlichen Domäne» (Husserl, 1977, 65) oder die «Gewinnung einer neuen, in ihrer Eigenheit bisher nicht abgegrenzten Seinsregion» (Husserl, 1977, 67), d. h. der Region des reinen Bewusstseins, einer Subjektivität, die nicht innerweltlich, sondern vorweltlich oder prämundan, nicht irdisch, sondern überweltlich ist. Insofern sie seinskonstituierend oder weltkonstituierend ist, hat sie nämlich ihren eigenen Ort nicht in der weltlichen Raumzeitlichkeit und Kausalität und ist daher von allem mundan Seienden völlig verschieden.

So gesehen und gedeutet — d. h. abgesehen davon, dass es außer den erscheinenden Dingen noch Dinge an sich oder nichterscheinende Objekte gibt —, ist Kants Kopernika-

nische Wende mit Husserls These des phänomenologischen Idealismus gleichbedeutend: «Alles Seiende [ist] in der Bewußtseinssubjektivität konstituiert» (Husserl, 1974, 239). «Eben damit wird jede Art Seiendes selbst, reales und ideales, verständlich als eben in dieser Leistung konstituiertes *Gebilde* der transzendentalen Subjektivität» (Husserl, 1973b, 118).

In dieser phänomenologischen Deutung der Kopernikanischen Wende gibt es aber schon eine *wesentliche Sinnverschiebung*: *In diesem erneuten transzendentalen Idealismus gibt es absolut keine Dinge an sich, keine selbständigen Objekte* — d. h. keine absolut an sich seienden Dinge, die ihr Sein ganz unabhängig von der konstituierenden Subjektivität hätten! Als reine Innerlichkeit hat die transzendente Subjektivität prinzipiell und paradoxerweise kein Draußen, da sie von keiner äußeren Seinsregion begrenzt wird, wodurch sie affiziert werden könnte. In dieser Hinsicht hat sich Husserls ontologische These nicht verändert:

...Bewußtsein, in «Reinheit» betrachtet, [hat] als ein für sich geschlossener Seinszusammenhang zu gelten <...>, als ein Zusammenhang absoluten Seins, in den nichts hineindringen und aus dem nichts entschlüpfen kann (Husserl, 1977, 105).

[Die Domäne der Erlebnisse] ist in sich fest abgeschlossen und doch ohne Grenzen, die sie von anderen Regionen scheiden könnten (Husserl, 1977, 108).

Aber die Erfahrung ist kein Loch in einem Bewußtseinsraume, in das eine vor aller Erfahrung seiende Welt hineinscheint, oder nicht ein bloßes Hineinnehmen von einem Bewußtseinsfremden ins Bewußtsein (Husserl, 1974, 239).

Nicht ist es ein Kantianischer Idealismus, der mindestens als Grenzbegriff die Möglichkeit einer Welt von Dingen an sich glaubt offen halten zu können... (Husserl, 1973b, 118).

Kants Kopernikanische Annahme wird also durch Leibniz's These aus der *Monadologie* korrigiert, dass die Monaden keine Fenster haben, wodurch eine weltliche und bewusstseinsfremde Realität hineindringen oder herausgehen könnte⁵: die Seinssphäre der transzendentalen Subjektivität wird nicht nur als Seinsgrundlage für die Erscheinungen — d. h. für die erscheinenden Gegenstände — gedeutet, sondern als *Seinsursprung aller anderen bewusstseinsfremden Seienden* aufgefaßt. Die Kopernikanische Umwendung wird jetzt gleichbedeutend mit der phänomenologischen Reduktion als einer endgültigen — und nicht bloß vorläufigen und methodologischen — Ausschaltung von allem Seienden an sich. Darum bekommt der Kantische Idealismus den Sinn eines

⁵ (Leibniz, 1974, art. 7): «Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. <...> Ainsi ni substance, ni accident [ne] peut entrer de dehors dans une Monade».

absoluten Idealismus, worin alles Seiende überhaupt den Sinn einer vom Subjekt konstituierten Gegenständlichkeit hat; diese paradoxe und radikale These der subjektiven Konstituierbarkeit alles Seienden lässt sich auch auf Gott anwenden: «Auch Gott ist für mich, was er ist, aus meiner eigenen Bewußtseinsleistung» (Husserl, 1974, 258).

Worin besteht die genaue Bedeutung dieser These?

1) Nicht darin, dass alle äußeren Objekte reell im Bewusstsein beschlossen wären oder zum Erlebnisstrom gehörten; und umgekehrt gibt es auch einen radikalen ontologischen Unterschied zwischen den immanenten Erlebnissen und den transzendenten Gegenständen, der darin liegt, dass jedes Erlebnis absolut gegeben ist, während jedes Ding dadurch gegeben ist, dass es durch sinnliche Abschattungen wahrgenommen und als idealer Pol eines unendlichen Erfüllungsprozesses gemeint wird (Husserl, 1977, 88, 331). Dadurch wird der Sinn der Transzendenz grundsätzlich modifiziert: Das Beiwort «transzendent» bezeichnet nämlich nicht ontologisch unabhängige und außer dem Bewusstsein an sich seiende Objekte, sondern Gegenstände, die vom Bewusstsein intentional gemeint werden, aber keiner adäquaten oder vollständigen Gegebenheit fähig sind.

2) Die Kopernikanische Umkehrung bedeutet also, dass die weltlichen Gegenstände zu Sinneseinheiten, die aus einer Sinnggebung des Bewußtseins entspringen, reduziert werden können (Husserl, 1977, 120); die Gleichsetzung des reinen Bewusstseins mit einer Seinsregion ohne Grenzen und ohne Draußen impliziert, dass die Gesamtheit der Transzendenz zur Gesamtheit der intentionalen Sinne reduziert werden kann. Wie J. Benoist hervorgehoben hat, ist Husserls phänomenologischer Idealismus ein «Idealismus des Sinnes» (Benoist, 2005, 270).

3) Die Sachlage, dass alles Reale eine Sinneseinheit ist, die auf eine subjektive Sinnggebung oder Sinnstiftung zurückführbar sei, bedeutet aber keineswegs, dass das bewusstseinsfremde Seiende irgendwie durch die Spontaneität des reinen Bewusstseins gemacht oder hergestellt würde⁶; wenn aber der gegenständliche Sinn durch die Subjektivität gesetzt oder gestiftet wird, muss dieser Sinn, um ein wirkliches Seiendes zu bezeichnen, durch sinnliche Abschattungen erfüllt oder bewährt werden (Husserl, 1977, 315); und diese sinnlichen Abschattungen weisen auf eine sensuelle ὕλη hin, die absolut ichfremd ist und von keiner Spontaneität gesetzt werden kann, sondern von der sinnlichen Rezeptivität empfangen werden muss.

4) Da Gott selbst eine bloße Sinneseinheit ist, die sich aufgrund selbstgebender Evidenz ausweisen muss, entspricht Husserls transzendente Phänomenologie keineswegs der onto-theologischen Verfassung der Metaphysik; *ihr liegt vielmehr eine onto-egologische Verfassung zugrunde* — die Frage bleibt aber offen, ob diese aus einer Anwendung der ersten auf die transzendente Endlichkeit entspringt oder nicht.

⁶ (Husserl, 1974, 258): «Auch hier [d. h. für Gott] wird wohl, wie hinsichtlich des Alterego, Bewußtseinsleistung nicht besagen, daß ich diese höchste Transzendenz erfinde und mache».

*Die zweite Bedeutung der kopernikanischen Wendung bei Husserl:
Kopernikanische Umkehrung als Wendung zum Relativismus
und Anthropologismus*

Andererseits aber offenbaren sich jenseits der ausdrücklichen Huldigung Husserls nicht minder wesentliche Vorbehalte gegenüber der Kantischen Philosophie. In einem Brief an Metzger vom September 1919 gesteht Husserl zu, dass er viel weniger von Kant beeinflusst worden sei als von der Humeschen Zergliederungsmethode der rein immanenten Sphäre der Erlebnisse und dass ihm ferner die Kantische Lehre unsympathisch geblieben sei; nachdem er von der «[ihm] jederzeit fremd gewesene[n] und gebliebene[n] Devise “Zurück zu Kant”» gesprochen hat, schrieb er: «Ich habe von Hume unvergleichlich mehr gelernt als von Kant, gegen den ich tiefste Antipathien u. der eigentlich (wenn ich recht urtheile) mich überhaupt nicht bestimmt hat» (Husserl, 1994a, 411–412).⁷ Kants Kopernikanische Umwendung hat nämlich für Husserl einen zweiten, und wesentlich negativen Sinn, gegen den sich seine allgemeine Kritik an Kants Lehre richtet — den Sinn einer «Wendung zum Relativismus und Anthropologismus»:

[Kant] findet das Prinzip der synthetischen und apriorischen Urteile in den Formen. Damit aber nimmt sein Denken eine Wendung zum Relativismus und Anthropologismus. Kant perhorreszierte die Gründung der Erkenntnistheorie auf Psychologie, als der bloß empirischen Wissenschaft von den Seelentätigkeiten. Das ist sehr berechtigt. Aber eine Art Psychologie scheint doch in seiner Formenlehre auch zu liegen. Zur Natur des menschlichen Intellekts — freilich nicht des einzelnen Menschen, nicht des Volkes, der Rasse, sondern des Menschen überhaupt — gehören gewisse Funktionsformen, und deren Gesetzmäßigkeit ist also eine solche, die allgemeine Gültigkeit hat, die eben zu jedem Menschen als solchen gehört. Genau so würde auch Hume sagen: zum Wesen der menschlichen Natur gehören die Gewohnheitsgesetze, und dieselben sind die Quellen der Tatsachenwissenschaft. <...> Wenn Kant statt des Prinzips der Gewohnheit andere, aber ebenso subjektive allgemein menschliche Prinzipien der Erfahrungsbildung einführt — macht das einen so fundamentalen Unterschied aus? Liegt nicht auch in Humes Lehre die kopernikanische Umwälzung, nämlich daß sich alle Erfahrungseinheit nach dem Denken richtet? <...>

Kants Lehre führt auf denselben Widersinn und ist, konsequent ausgedacht, ebenso skeptisch; ja eigentlich noch in höherem Maße. Er subjektiviert nicht nur die Anschauungsformen, sondern auch die Verstandesformen. Auch sie (so scheint es wenigstens, und so wird es zumeist aufgefaßt) sind bloße Formen des menschlichen Bewußtseins überhaupt (Husserl, 1956, 354–355).

⁷ Aber ferner schreibt er: «Und doch, *jetzt* ist er auch für mich ein Großer u. im Range hoch über Hume!»

Was bedeutet die These, dass die Kopernikanische Wende sich schon in Humes Lehre findet, und was ist deren Sinn?

Husserl hat Humes Lehre als einen immanenten Idealismus oder als einen Fiktionalismus gedeutet; hierzu ist er vom 6ten Abschnitt des vierten Teils des ersten Buchs des *Treatise* über personale Identität ausgegangen. Humes Hauptproblem liegt in der fraglichen Möglichkeit der zeitlichen Einheit, Identität oder Beharrlichkeit des wahrgenommenen Dings (Husserl, 1956, 174): Wie kann ein beharrliches und bleibendes Objekt gegeben werden, wenn der subjektive Strom der Erlebnisse aus immer neu und unwiederholbaren Impressionen besteht? Humes Antwort liegt in den Assoziationsprinzipien und Gewohnheitsgesetzen, die der menschlichen Natur innewohnen: Da die Impressionen und Ideen sich stetig nach den Prinzipien der Ähnlichkeit und des Aneinandergrenzens assoziieren, baut die Einbildungskraft die bloße Fiktion der gegenständlichen äußeren Identität auf.⁸ Nach Hume beruht also die Gegenständlichkeit der eingebildeten Gegenstände auf der Grundlage der menschlichen Natur, d. h. des inneren menschlichen Bewusstseins, das versachlicht und nach dem Paradigma der äußeren Natur begriffen wird (Husserl, 1956, 170).

Für Husserl hat Kants Kopernikanische Umwendung fast dieselbe ontologische Bedeutung: Die Kantische These, dass sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten müssen, bedeutet, dass den apriorischen Strukturen der erscheinenden Gegenstände — d. h. Zeit, Raum, Größe, Kausalität und Kraft — die allgemeinen Strukturen der endlichen Subjektivität zugrunde liegen — d. h. apriorische Formen der Sinnlichkeit, reine Schemen der Einbildungskraft und reine Verstandesbegriffe:

[R]ichtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit [des apriorischen Wissens] ganz wohl vorstellen. <...> oder ich nehme an, die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die *Erfahrung*, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen [des Verstands] <...>, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß (Kant, 1787, B XVIII).

So kann Husserl paradoxerweise schreiben, dass Kant noch skeptischer als Hume ist, da «er nicht nur die Anschauungsformen subjektiviert, sondern auch die Verstandesformen» (Husserl, 1956, 355). Die Gründe der Möglichkeit der Beziehung auf einen Gegenstand liegen also in den unveränderlichen Strukturen der endlichen Subjektivität,

⁸ (Husserl, 1956, 173); (Husserl, 1976, 89–90): die «Identität verharrenden Körper, ebenso wie die vermeintlich erfahrene Identität der Person, [ist] nichts als Fiktion. <...> Die Identität ist eine psychologische Fiktion».

die sich auf «bloße Formen des menschlichen Bewußtseins überhaupt» (Husserl, 1956, 355) reduzieren lassen. Der zweite allgemeine Sinn der Kopernikanischen Umwendung liegt in einem bloßen Anthropologismus, dessen Grundlage «ein universelles Faktum der menschlichen Subjektivität» ist (Husserl, 1956, 357), das «immer nur ein Faktum» und kein reines Wesen oder die «allgemein menschliche Konstitution» (Husserl, 1956, 379) oder die «faktische Ausstattung menschlicher Subjektivität» (Husserl, 1956, 397) ist. Die endliche Subjektivität wird von Kant als Träger einer induktiv unveränderlichen Struktur gefasst, d. h. «als Subjekt psychischer Vermögen» (Husserl, 1956, 401) oder Erkenntnisvermögen, die als «menschliche psychische Vermögen» (Husserl, 1956, 402) Transzendenzen sind, die nicht absolut gegeben und ausweisbar sind.

Der Grund dafür wird explizit in der 27ten Vorlesung der *Kritische(n) Ideengeschichte* geliefert: «Kant sieht nicht die für eine echte Transzendentalwissenschaft erforderliche Methode» (Husserl, 1956, 197). Kants Denkungsart folge einem «konstruktiven Verfahren», da er Deduktionen «fordert und vollzieht» (Husserl, 1956, 197), und zwar nicht im Sinne eines logischen Deduzierens, sondern einer diskursiven Rechtfertigung der reinen Anschauungen und Kategorien — in der Gegenrichtung zu Descartes' Intuitionismus und zu Humes immanentem Intuitionismus erreiche Kant somit nie das rechte phänomenologische Verfahren: «ein von unten aufsteigendes, von Aufweisung zu Aufweisung intuitiv fortschreitendes Verständlichmachen der konstitutiven Leistungen des Bewußtseins» (Husserl, 1956, 197–198). Zweitens und damit zusammenhängend, liefert Kant, obgleich er die intentionalen Wesensstrukturen des Bewusstseins entdeckt, keine ausführliche Untersuchung der konstitutiven Erlebnisse, die den verschiedenen Gegenstandskategorien entsprechen; im Gegenteil erklärt er alle objektivierenden Vorgänge durch einen Rekurs auf transzendente Vermögen: «alles schwebt in einem rätselhaften Milieu, ist Leistung mythisch bleibender transzendentaler Vermögen» (Husserl, 1956, 198).

Es ist wohl bekannt, dass die Architektonik von Kants *Kritik der reinen Vernunft* sich der Scheidung zwischen den verschiedenen Vermögen oder Erkenntnisquellen des endlichen Gemüts verdankt: transzendente Ästhetik, Analytik und Dialektik entsprechen jeweils der Sinnlichkeit, dem Verstand und der Vernunft; und der transzendente Schematismus bezieht sich auf die bildende Tätigkeit der Einbildungskraft. Das ist aber kein zufälliges Faktum, das sich einfach durch Überbleibsel der vorkritischen Metaphysik in Kants Lehre erklären könnte! Im Gegenteil, es stammt aus der allgemeinen Methodik der Kritik, d. h. aus der *transzendentalen Überlegung*. Was besagt genau die Methode der transzendentalen Reflexion? Dass jeder faktischen Erkenntnis ein transzendentaler Ort im erkennenden Gemüt, d. h. eine Herkunft aus einer bestimmten Erkenntnisquelle oder einem bestimmten Vermögen des Subjekts zugeteilt wird (Kant, 1781–87, A 260/B 316). Da der Bereich des erkennbaren Seienden sich auf die Erscheinungen beschränkt, d. h. auf die sinnlichen, erscheinenden oder subjektiv zugänglichen Gegenstände, haben wir die folgende Möglichkeit: Von einem beliebigen erkannten Gegenstande ausgehend, können wir immer zu seinen subjektiven Gegebenheitsweisen zurückkehren,

dann zur subjektiven Herkunft seiner Bestimmung und schließlich zur funktionalen Leistung jedes Vermögens.

Die transzendente Überlegung und die transzendente Topik haben aber nur insofern einen gültigen Sinn, als zwischen Sinnlichkeit und Verstand ein Naturunterschied, und nicht nur ein Gradunterschied waltet: Zwischen Anschauungen und Begriffen soll es nämlich keinen Unterschied im Grade der Deutlichkeit oder Verworrenheit geben (das wäre Leibnizens metaphysische These), und auch kein Herkunftsverhältnis der Begriffe aus den Anschauungen (das wäre Lockes These); sondern zwischen Sinnlichkeit und Verstand waltet eine grundsätzliche Verschiedenartigkeit, die beide Vermögen durch deren erkenntnistheoretische Funktion entgegensetzt: Eindrücke oder einzelne Vorstellungen empfangen vs. Begriffe oder allgemeine Vorstellungen erzeugen (Kant, 1781–1787, A 15/B 29, A 19/B 33, A 94, A 50/B 74, A 115, A 126, A 835/B 863). Das transzendente Subjekt wird also durch seine Natur oder Urbeschaffenheit charakterisiert, die auf verschiedenartige Vermögen verweist.

Daraus ergibt sich folgende Grundfrage: Wenn in der transzendentalen Phänomenologie das *Prinzip der Voraussetzungslosigkeit* und die Forderung, zur ursprünglich gebenden Anschauung zurückzukehren, gelten, dürfen wir dann als Phänomenologen eine solche faktische Beschaffenheit oder strukturelle Zergliederung des Subjekts in Vermögen annehmen — und zwar ohne hierbei zu riskieren, unbemerkt die traditionelle Auffassung der menschlichen Natur in Anspruch zu nehmen?

Wir finden mehrere Texte, in denen Husserl den kantischen Mangel an Radikalismus aufdeckt und Kants transzendente Einstellung mit einem transzendentalen Psychologismus gleichsetzt. Was bedeutet der Ausdruck *transzendentaler Psychologismus*? Eine Verwechslung zwischen empirischem und transzendentalem Subjekt oder eine Art, das reine Subjekt am Leitfaden des weltlichen Subjekts aufzufassen:

Besonders schädlich wirken die dogmatischen Voraussetzungen nach der subjektiven Seite hin: das menschliche Subjekt [ist] immerfort vorausgenommen als Subjekt psychischer Vermögen (Husserl, 1956, 401).

Man kann nicht die Erkenntnisvermögen, aus denen Kant geometrische und kategoriale Begriffe und Grundsätze entquillen läßt, als bloße *façons de parler* hinstellen, da sonst Kants Darstellungen unverständlich werden. Andererseits, nimmt man sie als menschliche psychische Vermögen ernst, so unterscheidet sich die Kantische Transzendentalphilosophie gar nicht radikal vom Hume'schen Skeptizismus (Husserl, 1956, 402).

Wie ist es möglich, jene Gleichsetzung von transzendentalem Subjekt und der bloßen innerweltlichen und menschlichen Psyche zu vermeiden? Dazu brauchen wir nur die phänomenologische Reduktion in ihrer vollen Radikalität zu vollziehen: d. h. diese Reduktion nicht nur auf die Welt und jedes innerweltliche Seienden anzuwenden,

sondern auch *auf das Ego als menschliches und in der Welt enthaltenes Subjekt*; da sie absolut kein Stückchen der Welt bestehen lässt, klammert die *ἐποχή* das philosophierende Subjekt selbst ein. Die phänomenologische Voraussetzungslosigkeit fordert also, sich radikal auf dem transzendentalen Boden in einer cartesianischen Weise einzurichten und durch die *ἐποχή* eine Unterscheidung zwischen dem überweltlichen reinen Subjekt und dem innerweltlichen empirischen Subjekt zu machen: Durch die Reduktion kann ich zugleich mein Enthaltensein in der Welt, meine Zugehörigkeit zur raumzeitlichen Realität und meine psychische und psychophysische Beschaffenheit reduzieren.

Dessen Folge auf der begrifflichen Stufe liegt in der Notwendigkeit, *das transzendente Subjekt nicht am Leitvorbild des innerweltlichen Seienden zu verstehen* und es nicht auf die Strukturen und Kategorien anzuwenden, die für das psychische Ego gelten: Im Gegensatz zum mundanen Seienden *ist das reine Ich kein Substrat von beständigen Eigenschaften*; dieses Ich ist kein Element der menschlichen Gattung und wird nicht im Voraus durch einen Inbegriff von Vermögen bestimmt, die ihm als anthropologische Invariante zugehören. Die reduktive Methode zwingt uns vielmehr, alle Vermögen außer Geltung zu setzen:

Schalten wir alle «Vermögen», alles phänomenologisch Irrelevante und die rein erkenntnistheoretische Problematik Trübende aus (üben wir die phänomenologische Reduktion), so steht uns die reine Korrelation zwischen Gegenständlichkeit und Erkenntnis vor Augen, und ihr Wesen können wir rein immanent und essentiell (in diesem Sinn a priori) studieren (Husserl, 1956, 387–388).

Daraus folgt die berühmte These des unbeschreiblichen Charakters des reinen Ichs, das «nur Ego und nichts weiter» ist (Husserl, 1977, 179): das heißt, das Ich ist Träger von keiner beständigen Eigenschaft oder Struktur; es lässt sich unter keine vorgegebene allgemeine Gattung wie «endliches Subjekt überhaupt» oder «menschliches Wesen überhaupt», subsumieren. Um Musils Titel zu paraphrasieren, ist das reine Ego ein *Subjekt ohne Eigenschaften*. Also gilt insofern kein vorgegebener Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand, als diese als vorgegebene Vermögen oder Strukturen des endlichen Subjektes überhaupt aufgefasst werden müssen.

*Erste Hauptthese, die Husserls antikopernikanische Umkehrung kennzeichnet:
Neutralisierung des Unterschieds zwischen Gott und Endlichkeit*

Gegen Kants Kopernikanische Wende macht Husserl eine erste Grundforderung geltend, die darin besteht, dass die Kantischen Unterschiede zwischen *intuitus originarius* und *intuitus derivatus* und zwischen *intellectus archetypus* und *intellectus ectypus* neutralisiert

werden müssen. Zunächst sei an Kants These über das Wesen der endlichen Erkenntnis, d. h. an seine Abhebung derselben gegen die Idee der unendlichen göttlichen Erkenntnis erinnert: Der *intuitus originarius* (Kant, 1787, B 72), also das ursprüngliche Anschauen, heißt so, weil es der Ursprung (*origo*) des Seienden ist und dieses Seiende zum Sein oder zum Entstehen bringt; dagegen heißt das endliche Anschauen *derivatus* (abgeleitet, oder sich herleitend, herkommend von...), da es auf ein schon vorhandenes oder vorgegebenes Seiendes angewiesen ist und dieses sich geben lassen muss (Heidegger, 1988, 24–26).

Was folgt aber für Husserl daraus? Dass der Unterschied zwischen Tatsachenwahrheiten und rationalen Wahrheiten nur für Menschen gültig sei, und also einen bloß anthropologischen Sinn habe. Laut Kants Auffassung erkennt Gott alles *a priori*, da er ein schöpferischer Geist ist und sein Ding-Gedanke dem Ding-Sein vorhergeht (Husserl, 1956, 361). Gott schafft also zugleich die Dinge und die allgemeinen Gesetze für diese Dinge an sich, so dass alles göttliche Wissen von diesen Dingen apriorisch sein muss. Umgekehrt schaffen wir Menschen (in Kants Hinsicht) nur die gesetzliche Form der Natur, während der materiale sinnliche Gehalt der Natur uns gegeben sein muss. Dementsprechend hat der Unterschied zwischen Apriori und Aposteriori nur für uns Menschen Gültigkeit! Dies hält Husserl aber für eine «bodenlose Metaphysik», d. h. für eine konstruktive Metaphysik, die das Recht ihrer Kenntnisse nicht aus der Quelle der ursprünglich gebenden Anschauung schöpft:

Der Unterschied <...> zwischen Tatsachenwahrheiten und rationalen Wahrheiten <...> gilt für Gott nicht minder als für uns, und es ist kein metaphysischer Unterschied sondern ein zum Wesen der Wahrheiten selbst <...> gehöriger (Husserl, 1956, 362).

Als Grund hierfür entwickelt Husserl eine intentionale Analyse des Urteils. Jedes Urteil spricht entweder über individuelles Dasein mit einer singulären Setzung dessen Seins, oder über reine Möglichkeiten und Wesensverhältnisse ohne jede Setzung von individuellem Seienden überhaupt. Im ersten Falle verhält sich der Urteilende zum faktischen individuellen Dasein und kann sich entweder schöpferisch (als schaffender Gott) oder rezeptiv (als wahrnehmender Mensch) verhalten; im zweiten Falle dagegen verhält er sich zu Wesenszusammenhängen oder Wesensgesetzen, die in allen möglichen Welten gelten und deren Notwendigkeit ganz unabhängig von aller faktischen individuellen Wirklichkeit ist; zwischen Ton und Dauer sowie zwischen Farbe und Ausdehnung gibt es zum Beispiel einen notwendigen apriorischen Wesenszusammenhang: «Daran kann ein Gott nichts ändern <...>. Diese Wesensgesetze kann Gott nicht schaffen» (Husserl, 1956, 362–363).

Der Unterschied zwischen apriorischen und aposteriorischen Wahrheiten hat also einen absoluten Sinn und seinen Grund nicht im metaphysischen Unterschied zwischen

schöpferischem und rezeptivem Anschauen. *Sein Grund beruht vielmehr in den Wesen selbst*, und darum ist auch für Gott das Apriori ein intentionales Objekt einer apriorischen Einsicht (Husserl, 1956, 364).

*Zweite Hauptthese der antikopernikanischen Umwendung:
Sinn des Apriori und der Einsicht*

Diese Kritik Husserls schreibt sich in den allgemeinen Rahmen einer Kritik an der kantischen Auffassung des Apriori ein. Hierbei müssen wir eine Grundunterscheidung zwischen dem Apriori «im anthropologisch verfälschten Sinne» und dem Apriori «im echten Sinne» (Husserl, 1956, 355) machen. Welcher ist der eigentliche Sinn des Apriori? Er gehört «zum Wesen nicht speziell des Menscheistes, sondern zum Wesen des Denkens und der Erkenntnis überhaupt, gleichgültig welches Wesen urteilen und erkennen mag» (Husserl, 1956, 355).

Tatsächlich «verwechselt» Kant «überall und prinzipiell» «die Notwendigkeit und Allgemeinheit im psychologischen Sinn mit derjenigen im erkenntnistheoretischen Sinn» (Husserl, 1956, 381); und der Grund dafür liegt in einem «Grundirrtum also: Notwendigkeit als “Kennzeichen” des Apriori» (Husserl, 1956, 357). Was bedeutet das? Worin liegt genau dieser Grundirrtum? Was sollten denn Notwendigkeit und Allgemeinheit sein, wenn nicht Kennzeichen, die uns erlauben, das Apriori zu erkennen?

Wenn Notwendigkeit ein Kennzeichen ist, wovon soll sie dann ein Zeichen sein? Davon, dass eine Erkenntnis ihre Herkunft ausschließlich in der *reinen* Subjektivität hat — und d. h. im Subjekt, sofern es nicht von außen her affiziert wird. Der Begriff des Apriori steht also im Zusammenhang mit der Frage nach dem Ursprung der Erkenntnisse: *A posteriori* ist eine jede Erkenntnis, deren Ursprung dem Subjekt gegenüber äußerlich ist und in äußeren Empfindungen liegt; *a priori* dagegen jede Erkenntnis, deren Ursprung ausschließlich in den Akten und Strukturen des Subjekts liegt. Der Unterschied zwischen dem Apriori und dem Aposteriori entspricht also streng der Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Ursprung; in dieser Hinsicht sind Notwendigkeit und Allgemeinheit «Kennzeichen des Ursprungs in der reinen Subjektivität» (Husserl, 1956, 402).

Welcher ist dagegen der eigentlich phänomenologische Sinn des Apriori?

Kant sagt: Notwendigkeit und ausnahmslose Allgemeinheit seien die «Kennzeichen» des Apriori. «Kennzeichen»: sie sind Kennzeichen des Ursprungs in der reinen Subjektivität, sofern sie nicht in der Empfindung von außen affiziert ist. Das ist transzendental-psychologische Konstruktion; es ist das schlechte Erbeil der rationalistischen Traditionen. Nein, das echte Apriori hat mit der Frage, ob das Subjekt affiziert ist oder nicht, ob es Vermögen hat oder nicht, gar nichts zu tun (Husserl, 1956, 402).

Also entspricht der Begriff des Apriori einer anderen Frage als der nach dem inneren oder äußeren Ursprung der Erkenntnisse; aber welcher?

Der phänomenologische Begriff des Apriori entspricht der eidetischen Anschauung der Wesenszusammenhänge. A priori ist, was einsichtig ausweisbar ist, was sich in der Einsicht einer Wesensallgemeinheit ausweisen lässt, d. h. im Bewusstsein des Nicht-anders-sein-könnens oder der Unmöglichkeit, dass das Gegenteil gegeben werden könne:

Kant entbehrt aber der Idee echter Rationalität, und, was damit eins ist, es fehlt ihm der echte Begriff des Apriori, als der in der Wesensintuition absolut gegebenen Wesensnotwendigkeit bzw. Wesensallgemeinheit (Husserl, 1956, 402).

Die Evidenz besagt Einsicht in die Notwendigkeit — als Undenkbarkeit des Gegenteils (Husserl, 1956, 357–358).

Und das Wesentliche dieser Möglichkeit liegt darin, dass sie keine subjektive und zufällige Unfähigkeit ist, sich die Sache anders vorzustellen, d. h. keine Unmöglichkeit eines einzelnen Bewusstseins; das Apriori (= der Wesenszusammenhang) muss vielmehr im Bewusstsein einer objektiven Unmöglichkeit gegeben werden. Die Unmöglichkeit ist hier keine noetische, d. h. nicht diejenige eines Vorstellungsaktes, sondern sie ist eine noematische, d. h. die des vorgestellten Gegenstands oder Sachverhalts (Husserl, 1984a, 242–243). A priori ist ein Wesenszusammenhang, der sich im Bewusstsein der Unmöglichkeit des Gegenteils gibt. Hierdurch wird dann auch die Scheidung der Wahrheiten in analytische und synthetische gegeben: Synthetisch *a priori* ist jede Wahrheit, die auf den Zusammenhang zwischen materialen Wesen gegründet ist und sich im Bewusstsein der anschaulichen Unvorstellbarkeit des Gegenteils ausweist (z. B. der Unmöglichkeit, sich eine Farbe ohne Ausdehnung oder einen Ton ohne Zeitstrecke vorzustellen (Husserl, 1956, 395)); analytisch dagegen ist jede Wahrheit, die ein rein formales Gesetz zwischen unbestimmten Stoffen ausdrückt und sich in einer strengen Undenkbarkeit ausweist, d. h. in der Unmöglichkeit, ein beliebiges materiales Beispiel des Gegenteils zu finden. Und der Begriff vom synthetischen Apriori scheidet sich wiederum in ein noematisches und ein noetisches Apriori: Apriori des Sachverhalts, und Apriori des Erkennens (Husserl, 1956, 364).

Dieser phänomenologische Begriff des Apriori entspricht nicht der Frage nach dem Ursprung, sondern der Frage nach der Erkenntnisgeltung: Tatsächlich kann der Ursprung ein beliebiger sein (ein innerer oder äußerer), ebenso der Stoff (empirisch oder nicht), aber das Gesetz selbst muss sich in der apodiktischen Evidenz des Allgemeinen ausweisen. Zum Beispiel, dass die Töne auf einer stetigen Skala von Höhen liegen; dass weiß und schwarz durch eine stetige Skala von Grautönen ineinander übergehen, das sind materiale Wahrheiten, deren Gegenstand einen empirischen Ursprung hat, deren Geltung aber *a priori* ist. Der apriorische Charakter der Wahrheitsgeltung erweist sich also als von dem empirischen oder nicht-empirischen Ursprung der Gegenstände ganz und gar unabhängig!

*Dritte Hauptthese der antikopernikanischen Umkehrung:
Entsubjektivierung des konstitutiven Apriori*

Die letzte These lässt sich sofort auf die Sphäre des subjektiven Apriori, d. h. des Apriori des Erkennens oder des Konstituierens anwenden, so dass wir bei Husserl eine genaue Umkehrung der Kopernikanischen Wende Kants anfinden: Auch am subjektiven Apriori der transzendentalen Konstitution kann Gott nichts ändern, so dass die Erscheinungsweise eines beliebigen Gegenstands nicht von der metaphysischen Natur des erfahrenden «Subjekts» (Gott oder Mensch) abhängig ist, sondern ausschließlich auf dem Wesen des betreffenden Gegenstands beruht. Für das konstitutive Apriori gibt es keinen Unterschied zwischen endlichem Subjekt und unendlichem göttlichem Sein. *Das Apriori der transzendentalen Konstitution wird entsubjektiviert und verabsolutisiert*, da es nur im Wesen der gegenständlichen Region seinen Grund hat — so lautet das Hauptprinzip der konstitutiven Phänomenologie: «Jedes Objekt, jeder Gegenstand überhaupt (auch jeder immanente) bezeichnet eine Regelstruktur des transzendentalen Ego» (Husserl, 1973b, 90).

Jeder Region und Kategorie präntendierter Gegenstände entspricht phänomenologisch nicht nur eine Grundart von Sinnen, bzw. Sätzen, sondern auch eine Grundart originärem Bewusstsein solcher Sinne und ihr zugehörig ein Grundtypus originärer Evidenz, die wesensmäßig durch so geartete originäre Gegebenheit motiviert ist (Husserl, 1977, 321).

Jede gegenständliche Region konstituiert sich bewußtseinsmäßig. Ein durch die regionale Gattung bestimmter Gegenstand hat als solcher, sofern er wirklicher ist, seine a priori vorgezeichneten Weisen, wahrnehmbar, überhaupt klar oder dunkel vorstellbar, denkbar, ausweisbar zu sein (Husserl, 1977, 344).

Die Gegebenheitsweise des Gegenstands wird ausschließlich vom Wesen, Seinstypus oder noematischen Sinn des Objekts bestimmt, und keineswegs von der Natur des erfahrenden Bewusstseins (sei es Gott, ein Engel oder ein Mensch). *Das Wesen des Objekts liefert also den einzigen Leitfaden der transzendentalen Analyse* (Husserl, 1973b, 87), und die Methode der Phänomenologie ist darum reflektiv und besteht darin, vom Seinssinn des Objekts zu dessen Gegebenheits- oder Ausweisungsweisen zurückzukehren — und dies «gleichgültig welches Wesen urteilen oder erkennen mag» (Husserl, 1956, 355).

Jede Gegenstandskategorie oder-gattung zeichnet den individuellen Gegenständen dieser Gattung einen bestimmten Stil vor, sich intuitiv auszuweisen, und dem transzendentalen Ich eine bestimmte Regelstruktur, d. h. die Struktur der Anschauungsfähigkeit von Gegenständen dieser Kategorie: originale Selbstgegebenheit für die sinnlichen Gegenstände, keine originale Gegebenheit für die anderen Subjekte, adäquate Gegeben-

heit für die eigenen Erlebnisse, keine adäquate Gegebenheit für die äußeren räumlichen Gegenstände, unmittelbare anschauliche Gegebenheit für die Axiome, mittelbare Gegebenheit für die Theoreme, usw. Hier haben wir eine *Umkehrung der Kopernikanischen oder Kantischen Umwendung*: Nicht die faktisch beschaffenen Vermögen des transzendentalen Subjekts sind es, die jedem Gegenstand bestimmte allgemeine Strukturen vorzeichnen, sondern der erfahrungsmäßige Gegenstandstypus ist es, welcher der subjektiven Erfahrung seine bestimmte Struktur vorzeichnet. Ein Beweis dafür liegt in der Husserlschen Neutralisierung der Kantischen Gegenüberstellung von unendlicher und endlicher Subjektivität — auch für Gott werden die räumlichen Dinge perspektivisch und durch sinnliche Abschattungen wahrnehmbar:

Das Ding nehmen wir dadurch wahr, daß es sich «abschattet» <...>. Ein Erlebnis schattet sich nicht ab. Es ist nicht ein zufälliger Eigensinn des Dinges oder eine Zufälligkeit «unserer menschlichen Konstitution» <...>. Vielmehr ist es evident und aus dem Wesen der Raumdinglichkeit zu entnehmen <...>; ebenso aus dem Wesen der *cogitationes*, der Erlebnisse überhaupt... (Husserl, 1977, 88).

Kein Gott kann daran etwas ändern, so wenig wie daran, daß $1+2=3$ ist, oder daran, daß irgendeine sonstige Wesenswahrheit besteht (Husserl, 1977, 92).

Dieser Satz beweist, dass für die Gegebenheitsweise der Gegenstände die faktische Struktur der Subjektivität ganz irrelevant ist: Jedes Bewusstsein überhaupt, gleichgültig ob es göttlich oder endlich sein mag, ist auf ein absolutes und notwendiges anonymes konstitutives Apriori angewiesen, das für jedermann überhaupt gilt, ganz abgesehen von den Unterschieden und Typen von Subjekten — so dass *jedes Subjekt durch einen Inbegriff von Regelstrukturen bestimmt wird, die unbedingt und anonym sind: Jedes Ego wird durch die allgemeinen Strukturen eines Eidos Ego charakterisiert*. Da die Aufklärung des konstitutiven Apriori unabhängig vom Unterschied zwischen Gott und Endlichkeit ist, wäre es also *völlig falsch, Husserls transzendente Phänomenologie als eine Analytik der Endlichkeit zu charakterisieren; sie ist vielmehr eine reine Beschreibung eines absoluten und anonymen Feldes von Bewusstheiten*.

Vierte Hauptthese der Antikopernikanischen Umkehrung:

Kein Rekurs auf Faktizität — Grund der Apriorität der sinnlichen Formen

Im Gegensatz zu Kants Lehre ist die transzendente Phänomenologie von jeder Faktizität überhaupt völlig unabhängig: «In einer Transzendentalphilosophie ist alles und jedes transzendental» (Husserl, 1956, 373) — d. h. jeder «Rekurs auf eine Faktizität», auf die faktische Struktur der menschlichen Natur ist verboten; alles lässt sich transzendental oder konstitutiv aufklären.

Husserl setzt Kants Lehre mit einer Wendung zum Relativismus und zum Anthropologismus gleich, und zwar im Rahmen seiner allgemeinen Kritik an Kants kopernikanischer Umkehrung; der Grund dafür, dass die erscheinenden Gegenstände notwendig raumzeitlich sind, liegt darin, dass für Kant Raum und Zeit zur Beschaffenheit der menschlichen Sinnlichkeit gehören — was sich in Kants Kritik an dem Ausdruck «für uns Menschen» erkennen lässt:

Wir kennen nichts, als unsere Art, [die Gegenstände] wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen muß (Kant, 1781–1787, A 42/B 59).

Zwar unterscheidet Kant das, was der menschlichen Anschauung wesentlich oder notwendig zugehört, von dem, was ihr nur zufälligerweise oder faktisch zukommt:

Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt, von demjenigen, was derselben nur zufälliger Weise zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondere Stellung oder Organisation dieses oder jenes gültig ist (Kant, 1781–1787, A 45/B 62).

Aber was gehört notwendig und allgemein zur menschlichen Sinnlichkeit? Zwar nicht die besondere Beschaffenheit oder Organisation des Sinns eines einzelnen Individuums (z. B. die Eigentümlichkeit meines Seh- oder Tastsinns), sondern das, was ganz allgemein und beständig zur Beschaffenheit jedes menschlichen Wesens überhaupt gehört; dem Umstand aber, dass ausgerechnet Raum und Zeit, und nicht andere apriorische Formen, der endlichen Sinnlichkeit überhaupt zukommen, dass ferner nur diese Kategorien, und nicht andere begriffliche Strukturen dem endlichen Verstand zukommen, liegt keine absolute oder unbedingte Notwendigkeit zugrunde; sondern jener Umstand reduziert sich auf *Faktizität* — wie Kant selbst im § 21 der transzendentalen Deduktion einräumt:

Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur mittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande zu bringen, läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Funktionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind (Kant, 1787, B 145–146).

Diesem Paragraph steht aber der § 27 der transzendentalen Deduktion entgegen, in dem Kant ausdrücklich ein System der Epigenese der reinen Vernunft verteidigt, das Präformationssystem der reinen Vernunft jedoch streng ausschließt: Wenn die

Kategorien der faktischen Einrichtung des Verstands zugehörten, hätten wir nur eine subjektive Notwendigkeit, aber keine objektive Notwendigkeit (Kant, 1787, B 167–168). Trotzdem können wir sagen, dass Kant diese objektive Notwendigkeit nur für Kategorien der wissenschaftlichen Erkenntnis beweist, aber weder für die Formen der Sinnlichkeit (die «a priori im Gemüte bereitliegen»⁹) noch für die Kategorien der vorwissenschaftlichen Wahrnehmung (die prinzipiell dieselben Formen der Synthesis wie die propositionalen Urteile haben sollen (Kant, 1781–1787, A 79/B 104–105)).

Worin ist also die Notwendigkeit oder Apriorizität der sinnlichen Formen der Gegenstände und der vorwissenschaftlichen Synthesen begründet?

Wenden wir dies auf die Frage nach der Apriorizität des Raumes und der Zeit an.

Zunächst müssen wir ihre eigentliche Natur fassen und den kantischen Satz korrigieren, dass sie apriorische Formen der Sinnlichkeit seien: Raum und Zeit sind nämlich nicht apriorische Formen im verfälschten Sinne (= anthropologische Invarianten, die allen Menschen oder der formalen Beschaffenheit jeder endlichen Sinnlichkeit gemein wären), sondern *apriorische Strukturen der anschaulichen Gegenständlichkeit, die durch Wesensschau zu erfassen sind*. Ich betone: nicht apriorische Formen *der Sinnlichkeit*, sondern *des sinnlichen Gegenstands*, und erst sekundär und in Bezug auf die sinnliche Erfahrung der Objekte; sie liegen primär auf der gegenständlichen Seite, und erst nachträglich auf der subjektiven Seite — das ist eben eine besondere Folge der Umkehrung der kopernikanischen Umwälzung! Raum und Zeit als Formen sind durch Anschauung der Wesensgesetze der unzertrennlichen Verknüpfung mit gegebenen sinnlichen Qualitäten gegeben: Einen Ton können wir uns nie ohne Dauer vorstellen und eine Farbe oder eine Tastqualität nicht ohne Ausdehnung; wir können uns auch nicht eine reine Dauer oder eine reine Ausdehnung ohne irgendeine sinnliche Qualität vorstellen. So sind Dauer und Ausdehnung als Formen im sinnlichen Stoffe eingeschlossen: Wenn ich eine Farbe variere, dann erlaubt es mir diese freie Variation, von der Zufälligkeit der Farbe abzuweichen und mir die Ausdehnung als eidetisch-formale Invariante vor Augen zu führen. Eine absolute Gegenüberstellung zwischen Materie und Form der Erkenntnis, zwischen empirischer Gegebenheit und innerer Struktur, wie bei Kant, gibt es für die phänomenologische Untersuchung nicht! Im Gegenteil offenbart die eidetische Variation die Natur des Raumes und der Zeit als *Formen einer sinnlichen Materie*, sowie die Schneide der Klinge untrennbar von der Klinge selbst ist, also im aristotelischen Sinne des Hylemorphismus. Die apriorische Notwendigkeit beruht also nicht auf der unveränderlichen Struktur des sinnlich wahrnehmenden Subjekts, sondern auf dem Wesenszusammenhang

⁹ (Kant, 1781–1787, A 20/B 34): «das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann», so daß «die Form [der Erscheinungen] <...> zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereitliegen [muß], und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden».

zwischen sinnlichen Qualitäten und sinnlicher Form, der durch Wesensschau eingesehen werden kann.

Eine wesentliche Folge hieraus besteht nundarin, dass *Raum und Zeit zwar reine Anschauungen, aber keine apriorische Formen der Sinnlichkeit sind*; dies allerdings unter der ausdrücklichen Bedingung, unter «reinen Anschauungen» *keine Formen des Anschauens oder des Anschauungsaktes* zu verstehen — die für jeden Menschen dieselben bleiben sollten —, sondern formale Dimensionen jedes wahrnehmbaren Gegenstandes, die seinen sinnlichen Qualitäten immanent sind — also *Formen des Angeschauten*, und nicht *Formen des Anschauens*:

Auch hier der Mangel einer klaren Unterscheidung zwischen Anschauungen und Angeschautem, Formen der Erscheinungen als Modis des Bewußtseins und Formen der erscheinenden Gegenständlichkeit. Und daran liegt es, bzw. daran daß das eigentlich Phänomenologische nicht gesehen wird, daß die transzendente Deduktion so verworren wird und daß die transzendente Apperzeption so viele Geheimnisse hat und eine so unheilvolle Rolle spielt (Husserl, 1956, 387).

Hier finden wir den Grund dafür, dass das sensualistische Erbe «die Transzendentalphilosophie der Kantischen Copernikanischen Wendung in ihrer voller Auswirkung gehemmt [hat]» (Husserl, 1974, 262).

Wenn wir wie Kant von den sinnlichen subjektiven Empfindungen ausgehen, können wir nur diesem ichfremden Stoff die getrennten sinnlichen Formen (Dauer und Ausdehnung) schlicht gegenüberstellen. Dagegen gibt es aber noch einen zweiten Sinn des Sinnlichen: Wenn wir nicht mehr von den empfundenen sinnlichen *Daten*, sondern von den sinnlichen wahrgenommen *Eigenschaften* ausgehen (also vom Klingen eines Tons, von der Farbe eines äußeren Dinges, usw.), können wir den Wesenszusammenhang zwischen sinnlicher Qualität und sinnlicher Form (zwischen Ton und Höhe, Ton und Dauer, Farbe und Ausdehnung, Farbe und Gestalt) apodiktisch einsehen:

Kant hat, was hier Notwendigkeit ist, die zu erklärende Sachlage selbst nicht konkret beschrieben. Sonst hätte er gesehen, daß nicht sinnliches Material notwendig räumlich geformt ist, vielmehr daß sinnliche Eigenschaften eines sinnlich gegebenen Dinges notwendig, bei aller Variation, räumlich [gegeben] sein müssen, wenn ein identisches Ding bleiben soll, und daß die Variation der Raumgestalt gebunden ist an die Form Raum; aber nur, wenn ich von Dingen ausgehe, nicht aber von Empfindungsdaten (Husserl, 1956, 358).

Das ist gerade ein gutes Beispiel für die Husserlsche antikopernikanische Umwendung, nach welcher der transzendente Leitfaden der Gegenstand sein soll: Erstens muss von den sinnlichen Qualitäten des Objekts ausgegangen werden, um deren Wesensver-

knüpfung mit Formen (Zeit, Raum) einzusehen; und von da aus kann dann zweitens von diesen gegenständlichen Formen des Angesehenen aus zu den entsprechenden Formen der Anschauung zurückgegangen werden (Zeitigung, Ausbreitung als Verräumlichung). *Das sinnliche Objekt bleibt der transzendente Leitfaden für die Gewinnung der subjektiven Formen der Wahrnehmung.*

*Fünfte These der antikopernikanischen Umkehrung:
Kein Rekurs auf Faktizität — allgemeine Konstitution durch Synthesis*

Das Gebiet der transzendentalen Ästhetik (der reinen Anschauungen) geht für Kant grundsätzlich jeder Betrachtung der Synthese voran. Kann die im Rahmen des konstitutiven Idealismus neu ausgearbeitete transzendente Ästhetik aller Synthese noch vorangehen, wenn für Husserl die Synthese keine Funktion der Einbildungskraft oder des Verstandes mehr ist, sondern die «Urform des Bewußtseins» (Husserl, 1973b, 77) überhaupt?

In der Tat erscheint für Husserl die Synthese als die Grundform des Bewusstseins; und da das Wesen des Bewusstseins in der Intentionalität liegt, ist die Synthese somit die Grundform eines jeden Bewusstseins von einem Gegenstand oder eines jeden Gerichtetseins auf einen Gegenstand. Jeder Orientierung auf ein Objekt gehört insofern eine Verknüpfungsform des Bewusstseins mit sich selbst an, als das Erscheinen des Objekts kein bloßes zusammenhangloses Nacheinander der Erlebnisse ist: Die mannigfaltigen Nah- und Fernerscheinungen eines Würfels sind z. B. stets Erscheinungen eines und desselben Würfels, so wie die einseitigen Darstellungen seiner Seiten oder die Enthüllung seiner abstrakten Eigenschaften (Gestalt, Farbe usw.) stets auf denselben Würfel bezogen sind. Hier waltet eine allgemeine synthetische Struktur: eine Verknüpfung des Mannigfaltigen, die immer und notwendig auf einen gegenständlichen Pol verweist.

Nun können wir aber fragen, *ob diese synthetische Struktur sich notwendig auf die empirische Sphäre oder auf die Konstitution der Erfahrungsgegenstände beschränkt, bzw. ob sie sich auch auf die Konstitution der reinen Formen (Raum und Zeit als universale Horizonte weltlicher Gegebenheit) und der vorempirischen sinnlichen Einheiten (Farbfleck, akustisches Aggregat, Tastgestalt usw.) anwenden lässt.* Erweitert die phänomenologische Untersuchung die synthetische Struktur der Gegenstandskonstitution bis hin zur Sphäre der kantischen transzendentalen Ästhetik, die aller Wahrnehmungslehre vorangeht? Und dies, obwohl die Synthese für Kant erst in der transzendentalen Logik ihren Ort findet?

Erstens darf man die bloße Faktizität der sinnlichen Formen der Natur nicht als vorgegeben annehmen; nur durch eine erweiterte Lehre der nicht-intellektuellen Synthesis als Urform des Bewusstseins oder als Grundform aller Gegenstandskonstitution kann die vorgegebene Faktizität der apriorischen Formen vermieden und ihre Genesis aufgeklärt werden. Einen positiven Punkt in Kants Lehre sieht Husserl in der «Lehre von

der Konstitution der Natur durch Synthesis» (Husserl, 1956, 404); diese Lehre muss jedoch auf die Eigenschaften der Gegenstände erweitert werden, so dass die vermeintlich passiv gegebene Natur mit allen einbezogen Objekten als Produkt einer Synthesis erfaßt werden kann:

Objekte habe ich durch jene Synthese, und die muß unbedingt als eine verborgene Leistung des Verstandes betrachtet werden. <...> Die vermeintlich passiv gegebene Natur, über die die Naturwissenschaft hinterher urteilt, ist schon ein Gebilde des Verstandes (Husserl, 1956, 398–399).

Kant übersieht nicht, daß schon zur Einheit der Phantomanschauungen Synthesis gehört, und zur Einheit jedes immanenten Gegenstandes — aber sehr nachträglich bringt er es zur Geltung, und im Widerspruch zur transzendentalen Ästhetik (Husserl, 1956, 404). Aus dem Prinzip, dass «in einer Transzendentalphilosophie alles transzendental ist», folgt dann, dass im System der transzendentalen Konstitution alle Sinneseinheit konstituiert, d. h. von einer einheitlichen Noesis gemeint und von einer Synthesis der sinnlichen Abschattungen gegeben wird. Demgemäß ist die Synthesis nicht mehr eine Funktion der Einbildungskraft oder des Verstandes, sondern die Urform des Bewusstseins-von..., d. h. des Bewusstwerdens von einem beliebigen Gegenstand.

Es ist also *notwendig, die Synthese wieder in die Lehre der reinen Anschauungen, d. h. in die Theorie der transzendentalen Konstitution der Zeit und des Raumes hineinzu setzen*. In der Husserlschen Lehre gilt nämlich eine ontologische Äquivalenz zwischen den Begriffen «Seiendes» und «intentionales Korrelat des Bewußtseins»: Als intentionaler Sinn muss jedes Seiende von den intentionalen Noesen gemeint werden und sich als eigentlich Seiendes in subjektiven Weisen der selbstgebenden Evidenzen ausweisen; abgesehen von der ichfremden *ἄλλη ist alles und jedes konstituierbar* — einschließlich dessen, was nicht eigentlich Gegenstand und nicht vollständig konstituierbar ist (Ego, Eigenleib, Alter Ego, Geschichte usw.). Obgleich sie keine Erfahrungsgegenstände im strengen Sinne sind, sind Raum und Zeit durch eine intentionale Genesis entstanden, deren intentionale Leistungen aufzuklären sind; kurzum, da die Synthese die Grundform der Intentionalität ist, muss sie in die Lehre vom Raum und von der Zeit eingefügt werden. Infolgedessen findet die Synthese in der transzendentalen Ästhetik im Kantischen Sinne insofern Platz, als Raum und Zeit als Ergebnisse eines Bewusstseinsstroms synthetischer Struktur erscheinen:

Ohne das Studium der «Synthesis», in der Räumlichkeit und Zeitlichkeit einer Erfahrungswelt sich konstituieren, sind ontologische Notwendigkeiten, wie sie Kant ausarbeitet, transzendental unfruchtbar. Bestimmt aber Synthesis die Scheidung von Ästhetik und Analytik, dann blieben für eine Ästhetik gerade Raum und Zeit ausgeschlossen. (Husserl, 2002, 180).

«...Sonst hätte [Kant] lehren müssen, daß der Raum und die Zeit Produkte einer eigenen Synthesis niederer Stufe sind und daß die Synthesis des objektivierenden Verstandes eben nur eine höhere ist» (Husserl, 1956, 405).

Nachdem die Wesensschau die Aufklärung der Gegebenheit der reinen Anschauungen geliefert hat, wird nun auch die Rolle der Konstitutionslehre für die synthetische Genesis der apriorischen Formen verständlich, denn diese sind nie «a priori im Gemüte bereitliegend», sondern Produkte einer Geschichte der intentionalen Sinnbildung. Diese Betrachtung des Gewordenseins des Raumes und der Zeit antwortet somit auf die Frage Trendelenburgs bezgl. der kantischen Formen *a priori* als fertigen und starren Formen: «Soll man absolut nicht sagen, aus welchem Strome diese starren Formen entstanden sind?»¹⁰

Vor allem ist es sehr wichtig, sich nicht auf einen gattungsmäßigen und formalen Sinn der Synthese als einer bloßen Verknüpfung zu beschränken, sondern auch die strukturellen Stufen und die verschiedenen Arten der konstituierenden Synthesen zu betrachten und zu bestimmen. Hierdurch wird der Begriff einer «im Bewußtsein sich stufenweise aufbauenden Intentionalität» (Husserl, 1956, 404), d. h. einer synthetischen Tätigkeit, die sich nicht auf die bloße Vereinigung des Mannigfaltigen reduziert, sondern auf den verschiedenen Stufen der Gegenständlichkeit verschiedenartige Strukturen darstellt, verständlich, und daraus folgt dann auch die thematische Scheidung der verschiedenen Stufen der Intentionalität und der entsprechenden synthetischen Strukturen.

Die erste Stufe ist die der *transzendentalen Ästhetik im Kantischen Sinne*, d. h. der präempirischen Empfindungsfelder, die in jeder weltlichen Erfahrung impliziert sind, ohne aber in ihr selbst zu erscheinen (Gesichtsfeld, Tastfeld, usw.). In diesen Feldern erscheinen *präobjektive Gestalten*, die durch passive Synthesen der Deckung nach Verwandtschaft und Fremdheit, Homogenität und Heterogenität strukturiert sind (Husserl, 1999, 77). Die präempirischen Felder bilden also das Leistungsgebiet der passiven Assoziationssynthesen, die sinnliche Phantome auf verschiedenerelei Art erzeugen (Farbflecken, Tonaggregate, usw.); und sie erlauben eine *assoziationistische Archäologie der Räumlichkeit (und der Zeitlichkeit)*, die die Weise enthüllen soll, wie durch die Assoziationssynthesen die sinnliche Hyle sich selbst in verschiedenen Formen vereinigt.

Die zweite Stufe ist die der *transzendentalen Ästhetik im phänomenologischen Sinne*, welche die Kantische Analytik der Grundsätze einschließt: d. h. die Lehre vom Eidos der möglichen Wahrnehmungswelt und deren invarianten Strukturformen, sowie der *synthetischen Konstitution der Wahrnehmungsgegenstände und deren notwendigen Strukturformen* (Husserl, 1974, 297) (z. B. vom dreidimensionalen Raum durch die Augenkinästhesen, Hauptkinästhesen usw.). Hier ist die operative Funktion der Kinästhesen insofern wichtig, als sie stufenweise eine Erweiterung der ursprünglichen sinnlichen Felder vollziehen (vom präspatialen oder vorräumlichen Sehfeld zum okulomo-

¹⁰ Zitiert von (Cohen, 1918, 197).

torischen Feld und schliesslich hin zum orientierten Raum) (Husserl, 1973a, 154–262): Es handelt sich dabei um *vorwissenschaftliche objektivierende Synthesen*, die allen Leistungen des spezifischen Denkens (als Meinungen von Idealitäten) vorausgehen.

Die dritte Stufe ist die der *phänomenologischen transzendentalen Analytik*: d. h. der *Lehre von den notwendigen Formen und der Konstitution einer an sich gültigen oder objektiven Natur*, einer Natur, die eine intersubjektive (für jedermann) und eine allzeitliche (für alle Zeit) Gültigkeit besitzt (Husserl, 1974, 297–298). Sie soll die Bedingungen der Möglichkeit der Konstruktion einer wissenschaftlichen Natur und der dazu notwendigen Idealisierungen aufklären. Diese sind folgende: Absehen von allen sekundären oder subjektiv-relativen Qualitäten, Reduktion der Eigenschaften auf die ausschließlich primären Qualitäten (Figur, Bewegung, Energie), Mathematisierung der primären Qualitäten, Mitmathematisierung der sekundären Qualitäten und Postulat einer universalen und allgemeinen kausalen Gesetzmäßigkeit der Natur. Um uns auf den Raum zu beschränken: Die Analytik thematisiert die Konstitution der mathematischen Räume durch aufeinanderfolgende Idealisierungen: als Gebiete von idealen Figuren, die aus den wahrnehmbaren Gestalten entstanden sind (Übergang von der geraden Linie zur absolut perfekten Gerade, von der runden Gestalt zum absolut perfekten Zirkel, usw.), dann als Gebiete für ideale Transformationen (Verschiebungen, Parallelverschiebungen, Drehungen, Projektionen, usw.), endlich als n-dimensionale Mannigfaltigkeiten, die durch eine analytische Theorienform beherrschbar sein sollen.

Was steht im Zentrum dieser Formenlehre der Stufen der synthetischen Tätigkeit?

Das Wichtigste liegt sicher in der *Hauptscheidung zwischen den passiven Identifizierungssynthesen* — die zur Konstitution der vorwissenschaftlichen Formen und Felder führen — *und den aktiven und idealisierenden Synthesen*, die neue ideale Gegenständlichkeiten erzeugen. Tatsächlich liegt einer der wesentlichsten kantischen Grundsätze in der Identität der wahrnehmungsmäßigen und prädikativen Synthesenformen:

Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt (Kant, 1787, B 104–105).

Für Kant sind es also dieselben noetischen Funktionen, die den verschiedenen Urteilen eine prädikative Einheit verleihen und die Einheit der wahrnehmbaren Gegenstände konstituieren; die Formen der wahrnehmungsmäßigen Konstitution und der prädikativen Konstitution sind also identisch; die Kategorien der Wahrnehmungswelt und der logischen Diskursivität sind dieselben! Für Husserl dagegen werden die vorprädikativen Synthesen von jedem logischen oder idealisierenden Paradigma befreit: Mathematische Raumformen werden durch andersartige Synthesen konstituiert als

der Wahrnehmungsraum, die wahrnehmbaren Gestalten oder die präspatialen Felder. Es gibt keine paradigmatische Architektonik der Formen, die jede Objektivierung irgendeiner Stufe aufklären könnte; dagegen ist die Kategorien- und Synthesenlehre dazu gezwungen, auf jeder Stufe die konstituierenden und synthetischen Formen zu beschreiben, die da jeweils fungieren. Dort liegt in der Phänomenologie die genaue Scheidung zwischen Ästhetik und Analytik: nicht in der Unterscheidung zwischen den reinen Anschauungen und den Synthesen, den Gegebenheitshorizonten und den Gegenständen, sondern in der Unterscheidung zwischen den Kategorien und Grundsätzen der Konstitution der vorwissenschaftlichen und der wissenschaftlichen Welt (Husserl, 1974, 272). Der transzendentalen Ästhetik gehören die kontinuierlichen Synthesen zu, welche die Einheit des wahrgenommenen Gegenstands durch stetige Verknüpfung sinnlicher und einseitiger Abschattungen konstituieren; der transzendentalen Analytik dagegen kommen diskrete und gegliederte Synthesen zu, die aufgrund polythetischer Akte neuartige Gegenständlichkeiten wie Mengen, Gruppen, Theorien usw. konstituieren (Husserl, 1977, 273–274).

Daraus folgt die Möglichkeit, *die alte Scheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand am noematischen Leitfadern der Gegenstandstypen zu erneuern*: Von primärer Wichtigkeit ist hier die *Unterscheidung zwischen Gegenstandstypen* (sinnlichen und kategorialen Objekten), die eine entsprechende Unterscheidung zwischen subjektiven Anschauungsakten widerspiegelt. Der Unterschied zwischen *ursprünglichen* und *fundierten Gegenständen* erscheint hier in der Tat als der wichtigste Punkt, der nach dem entsprechenden Unterschied zwischen schlichter und fundierter Wahrnehmung verlangt: Sinnlich ist die Anschauung, die nur nach sinnlichen Daten und passiven Synthesen verlangt; kategorial ist dagegen die Anschauung, die eine Gegebenheit schon vorkonstituierter Gegenstände niedriger Stufe voraussetzt (sinnlicher oder bereits kategorialer Art) (Husserl, 1984b, 674–675). Das *strukturelle Fundierungsverhältnis* erlaubt es uns also, *eine Mehrheit von Anschauungstypen anzunehmen und sie in eine zugleich genetische und strukturelle Ordnung zu bringen*: In dieser Stufenfolge finden wir zuerst die fundierende sinnliche Wahrnehmung und dann die Anschauung von empirischen oder morphologischen Generalitäten; dann die Anschauung der reinen materialen Wesen; ferner die Anschauung von Grenzideen durch Idealisierungen und schliesslich die Anschauung von rein kategorialen oder syntaktischen Formen (Husserl, 1984b, 712). Jeder Stufe von Gegenständlichkeiten entspricht also ein Anschauungstypus, so dass wir zum Schluss eine ungeheure Erweiterung des Anschauungsbegriffs haben, sowie eine volle Scheidung zwischen dem phänomenologischen Anschauungsbegriff und der empiristischen Notion von Sinnlichkeit als einer Rezeptivität der sinnlichen Impressionen.

Schlusswort

Worin besteht also für Husserl der *richtige Sinn der Kopernikanischen Umkehrung Kants*? In der Methode der phänomenologischen Reduktion, d. h. in der Enthüllung der spezifisch phänomenologischen Seinssphäre als des Bewusstseinsfeldes. Darum soll diese Reduktion nicht in einem bloß methodologischen Sinne gedeutet werden: Sie bedeutet nicht nur eine Methode des Bewusstmachens der reinen Erlebnisse, sondern impliziert die ontologische These der Zurückführbarkeit des Begriffs des Seienden überhaupt auf den Begriff des intentionalen Gegenstands oder des dem Bewusstsein zugänglichen Sinns.

Worin liegt der *verfälschte Sinn der Kopernikanischen Umwendung*? Er besteht in der These, dass die allgemeinen und invarianten Strukturen der endlichen Subjektivität die *ratio essendi* der apriorischen Strukturen der Objektivität ausmachen; diese These führt notwendig zum Psychologismus und Anthropologismus, d. h. zur philosophischen Setzung, dass der Sinn vom Sein seinen ontologischen Grund im Typus des erfahrenden und denkenden Wesens hat. Es kann angemerkt werden, dass Kant diese Wendung zum Anthropologismus und Subjektivismus ausschliesslich in seiner Lehre von der wissenschaftlichen Erkenntnis (und in seiner praktischen Philosophie), als einer Lehre der objektiven Gültigkeit der Wissenschaft, zu vermeiden imstande gewesen ist.

Dagegen lauten die phänomenologischen Prinzipien wie folgt:

1) *Entsubjektivierung des Apriori*: Der echte Begriff des Apriori liegt nicht im «Ursprung in der reinen Subjektivität» (Husserl, 1956, 402), und hat daher mit der Frage des Ursprungs, «mit der Frage, ob das Subjekt affiziert ist oder nicht, ob es Vermögen hat oder nicht, gar nichts zu tun» (Husserl, 1956, 402). Im Gegenteil liegt das echte Apriori in «der in der Wesensintuition absolut gegebenen Wesensnotwendigkeit bzw. Wesensallgemeinheit» (Husserl, 1956, 402): Das echte Apriori hat nur mit der Frage nach der Geltung zu tun, d. h. der absoluten Geltung der eingesehenen Wesenszusammenhänge.

2) *Antikopernikanische Umwendung*: Diese bezeichnet keine Rückkehr zum naiven Realismus der natürlichen Einstellung. Deren genaue Bedeutung ist vielmehr folgende: Stets gilt «der intentionale Gegenstand als transzendentaler Leitfaden» (Husserl, 1973b, 87), sofern er «eine Regelstruktur des transzendentalen Ego bezeichnet» (Husserl, 1973b, 90). Das Feld des reinen Bewusstseins ist also, wie Levinas schreibt, «un domaine subjectif “plus objectif que toute objectivité”» (Levinas, 1982, 131), «ein subjektives Gebiet, das objektiver als jede Objektivität» sei: Die konstitutiven Strukturen, die das Wesen der reinen Subjektivität ausbilden, werden vom Wesen jedes betreffenden Gegenstandes vorgezeichnet; jedes einzelne Subjekt birgt also in sich die anonyme Wesensform des Eidos Ego, die in der Mannigfaltigkeit der konstitutiven Typen und in deren Einheit besteht.

Darum hat einerseits die transzendente Phänomenologie nichts mit der Erhebung der singulären Subjektivität oder der Jemeinigkeit, sowie mit dem Pathos der empfundenen

denen Echtheit zu tun; das Wesentliche liegt in der Wesensschau, die auf dem Gebiet des reinen Bewusstseins Anwendung findet. Andererseits wird der Unterschied zwischen Gott und Endlichkeit neutralisiert, da alles Wesen überhaupt auf dasselbe Apriori und auf dieselben transzendentalen oder konstitutiven Strukturen angewiesen ist: Daran kann auch kein Gott etwas ändern! Hat Husserl hier das menschliche Subjekt idealisiert und zum Begriff des Subjektes überhaupt gemacht? Hat er bei seinem Bestreben, jede Anthropologisierung der Formen *a priori* zu vermeiden, eine verborgenere Vermenschlichung oder Anthropologisierung aller Subjekte überhaupt vollzogen? Man kann behaupten, dass er *eine Endlichkeit verabsolutiert hat, die nicht mehr das Gegenteil der göttlichen Unendlichkeit ist und auch nicht den Anspruch hat, die einzige Form der Subjektivität zu sein.*

3) Endlich gilt in der Methode der transzendentalen Konstitution ein *principium reddendae rationis*: In dieser Transzendentalphilosophie ist nämlich alles transzendental, d. h. konstituiert oder zumindest prinzipiell konstituierbar – obgleich nicht notwendigerweise einer vollständigen Konstitution fähig. Hier gilt der Imperativ, alle Faktizität so weit wie möglich zu vermeiden und zu einer konstitutiven Synthesis zurückzuführen, sei es auch zu einer prinzipiell unvollkommenen und unvollständigen wie im Falle des Eigenkörpers, des Alter Ego, der Geschichte usw. Abgesehen von der ichfremden ὕλη ist alles prinzipiell aufklärbar, so dass die transzendentalen Konstitution *de jure* keine Grenzen gesetzt sind.

Hieraus folgt, dass wir hier eine *Verabsolutierung und Erweiterung der Synthesis* haben, die sich nicht mehr auf die prädikative Verknüpfung und auf die Verbindung des sinnlichen Mannigfaltigen beschränkt, sondern die Urform alles Bewusstseins-von-etwas bezeichnet: Jede gegenständliche und vorgegenständliche Sinneseinheit wird als Produkt einer Synthesis verständlich und aufklärbar; und die Synthesis kann sich auf mehreren Stufen vollziehen und so mehrere Formen annehmen (niedere passive Synthesen der Rezeptivität, kontinuierliche Synthesen der Wahrnehmung, höhere kategoriale Synthesen der Syntaxen und der formalen Ontologie). Obgleich Husserl die Hauptthesen der Kantischen Philosophie (die Annahme der Dinge an sich, die Kopernikanische Umwendung, die Deutung des Sinns des Apriori) verwirft, erweist sich die transzendente Phänomenologie letztlich als eine reine Formenlehre der Synthesis und als eine Lehre der apriorischen Korrelation zwischen Formen der Synthesis, Typen der Anschauung und Kategorien von Objekten. Wo liegt das Zentrum oder der Mittelpunkt all dieser Hinsichten? Ohne Zweifel in der *Erweiterung der intuitiven, deskriptiven und genetischen Forderung*, die der kantischen regressiv-konstruktiven Methode von Husserl stets gegenübergestellt wird. Die subjektiven Strukturen sollen weder vorausgesetzt noch bewiesen, sondern durch die reflexive Erfahrung gezeigt werden; die Anschauungsfähigkeit soll durch Reflexion über konkrete Akte aufgeklärt werden; die reinen Anschauungen sollen in einer Erfahrung vom Apriori enthüllt und deren synthetische Genesis oder Konstitution soll methodisch entdeckt werden. Sind wir damit von jeder metaphysischen Voraussetzung wirklich befreit? Daran kann man durchaus noch zweifeln.

REFERENCES

- Benoist, J. (2005). *Les limites de l'intentionnalité*. Paris: Vrin.
- Cohen, H. (1918). *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin.
- Heidegger, M. (1988). *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*. Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil* (Hua VII). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil* (Hua VIII). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Ding und Raum (1907)* (Hua XVI). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Cartesianische Meditationen (1950)* (Hua I). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1974). *Formale und transzendente Logik (1929)* (Hua XVII). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1935–36)* (Hua VI). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie (1913)* (Hua III/1). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1984a). *Logische Untersuchungen (1901) (III. Unters.)* (Hua XIX/1). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1984b). *Logische Untersuchungen (1901) (VI. Unters.)* (Hua XIX/2). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1994a). Brief an Arnold Metzger 4. IX. 1919. In *Briefwechsel* (IV). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1994b). Brief an Pannwitz vom 14. IV. 1937. In *Briefwechsel* (VII). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1999). *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik (1954)*. Hamburg: Meiner.
- Husserl, E. (2002). *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919* (Hua Materialien Vol. IV). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Kant, I. (1781–1787). *Kritik der reinen Vernunft (A–B)*. Riga: Hartknoch.
- Leibniz, F. W. (1974). *Monadologie (1714)*. Paris: Delagrave.
- Levinas, E. (1982). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.