

ISSN 2311-6986 (Online)

ISSN 2226-5260 (Print)

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

HORIZON

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
STUDIES IN PHENOMENOLOGY



4 (2) 2015

SPECIAL ISSUE

PHENOMENOLOGY AND CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY
DIE PHÄNOMENOLOGIE UND DIE KLASSISCHE DEUTSCHE PHILOSOPHIE

HORIZON

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Том 4, № 2 2015

СПЕЦИАЛЬНЫЙ ВЫПУСК

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И КЛАССИЧЕСКАЯ НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Журнал входит в международные базы данных, электронные библиотеки открытого доступа, каталоги периодических изданий: **DOAJ** | **The Philosopher's Index** | **CrossRef** | **ERIH plus** | **J-Gate** | **Ulrich** | **WorldCat** | **Google Scholar** | **CyberLeninka** | **RISC**

Журнал зарегистрирован в качестве СМИ. Свидетельство **ПИ № ФС77–54878 от 26 июля 2013 г.**

*Журнал издается при Институте философии
Санкт-Петербургского государственного университета
и при участии Центрального европейского института философии при Карловом университете
и Институте философии Чешской академии наук*

ПУБЛИКУЕМЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПРОШЛИ ПРОЦЕДУРУ РЕЦЕНЗИРОВАНИЯ И ЭКСПЕРТНОГО ОТБОРА

Главный редактор

Наталья Артёменко (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет

Выпускающие редакторы

Александр Шнелль (Франция) Университет Париж IV Сорбонна
Георгий Чернавин (Россия, Чехия) Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Москва

Учёный секретарь

Кира Майдаченко (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет

Редакционная коллегия

Ханс-Райнер Зепп (Германия, Чехия) Педагогический университет Фрайбурга и Карлов Университет в Праге; **Карел Новотны** (Чехия) Институт философии Чешской академии наук; **Александр Шнелль** (Франция) Университет Париж IV Сорбонна; **Андрей Паткуль** (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет; **Георгий Чернавин** (Россия, Чехия) Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва; **Андрей Лаврухин** (Россия) Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург; **Федор Станжевский** (Россия) Санкт-Петербургский государственный технологический институт (Технологический университет); **Анна Хахалова** (Россия) Восточно-Европейский институт психоанализа; **Анастасия Козырева** (Россия, Германия) Университет Хайдельберга

Научный совет

Дан Захави (Дания) Университет Копенгагена; **Николя Фернандо де Варрен** (Бельгия) Католический университет Лувена; **Ханс-Хельмут Гандер** (Германия) Фрайбургский университет им. Альберта-Людвига; **Михаэль Габель** (Германия) Университет Эрфурта; **Жан Гронден** (Канада) Университет Монреаля; **Себастиан Луфт** (США) Университет Маркетт; **Виктор Молчанов** (Россия) Российский Государственный гуманитарный университет; **Неля Мотрошилова** (Россия) Институт философии Российской Академии Наук; **Алексей Савин** (Россия) Институт философии Российской Академии Наук; **Ярослав Слинин** (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет; **Александр Халдрт** (Германия) Рурский университет Бохума; **Петер Травни** (Германия) Бергский университет Вуппертала; **Эндрю Хаас** (Россия, США) Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики (Москва); **Михаил Хорьков** (Россия) Институт философии Российской Академии Наук; **Наталья Бросова** (Россия) Белгородский государственный национальный исследовательский университет; **Данил Раззев** (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет; **Аннабель Дюфурк** (Франция, Нидерланды) Университет Неймегена имени св. Радбоды Утрехтского; **Юлия Орлова** † (Россия) Санкт-Петербургский государственный университет; **Роман Громов** † (Россия) Южный Федеральный университет; **Ласло Тенгели** † (Германия) Бергский университет Вуппертала

HORIZON
STUDIES IN PHENOMENOLOGY

Volume 4, Number 2 2015

SPECIAL ISSUE

PHENOMENOLOGY AND CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY
DIE PHÄNOMENOLOGIE UND DIE KLASSISCHE DEUTSCHE PHILOSOPHIE

The journal is indexed in: **DOAJ** | **The Philosopher's Index** | **CrossRef** | **ERIH plus** | **J-Gate** | **Ulrich** |
WorldCat | **Google Scholar** | **CyberLeninka** | **RISC** |

Mass media registration certificate **ИИ № ФС 77-54878 issued on July 26, 2013**

*The journal is published under the auspices of the Institute of Philosophy of the St. Petersburg State University and the
Central European Institute of Philosophy, affiliated with the Charles University
and the Institute of Philosophy of the Czech Republic Academy of Sciences*

ALL THE SUBMITTED ARTICLES ARE SUBJECT TO PEER-REVIEW AND SELECTION BY EXPERTS

EDITOR-IN-CHIEF

NATALIA ARTEMENKO (Russia) St. Petersburg State University

CO-EDITORS

ALEXANDER SCHNELL (France) University Sorbonne-Paris IV
GEORGY CHERNAVIN (Russia, Czech Republic) National Research University
“Higher School of Economics”, Moscow

EDITORIAL ASSISTANT

KIRA MAIDACHENKO (Russia) St. Petersburg State University

EDITORIAL BOARD

HANS RAINER SEPP (Germany) Pedagogical University of Freiburg and Charles University in Prague; **KAREL NOVOTNÝ** (Czech Republic) Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences; **ALEXANDER SCHNELL** (France) University Sorbonne-Paris IV; **ANDREI PATKUL** (Russia) St. Petersburg State University **GEORGY CHERNAVIN** (Russia, Czech Republic) National Research University “Higher School of Economics”, Moscow; **ANDREI LAVRUCHIN** (Russia) National Research University “Higher School of Economics”, St. Petersburg; **FEDOR STANZHEVSKIY** (Russia) St. Petersburg Technical University (Technological Institute); **ANNA KHAKHALOVA** (Russia) East-European Institute of Psychoanalysis; **ANASTASIA KOZYREVA** (Russia, Germany) University of Heidelberg

ADVISORY BOARD

DAN ZAHAVI (Denmark) University of Copenhagen; **NICOLAS FERNANDO DE WARREN** (Belgium) KU Leuven; **HANS-HELMUTH GANDER** (Germany) Albert Ludwig University of Freiburg; **MICHAEL GABEL** (Germany) University of Erfurt; **JEAN GRONDIN** (Canada) University of Montreal; **SEBASTIAN LUFT** (USA) Marquette University; **VICTOR MOLCHANOV** (Russia) Russian State University for the Humanities; **NELLY MOTROSHILOVA** (Russia) Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; **ALEXEI SAVIN** (Russia) Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; **JAROSLAV SLININ** (Russia) St. Petersburg State University; **ALEXANDER HAARDT** (Germany) Ruhr University of Bochum; **PETER TRAWNY** (Germany) University of Wuppertal; **ANDREW HAAS** (Russia) National Research University “Higher School of Economics”, Moscow; **MIKHAIL KHORKOV** (Russia) Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; **NATALIA BROSOVA** (Russia) Belgorod National Research University; **DANIL RAZEEV** (Russia) St. Petersburg State University; **ANNABELLE DUFOURCQ** (Netherlands) Radboud University Nijmegen; **JULIA ORLOVA** † (Russia) St. Petersburg State University; **ROMAN GROMOV** † (Russia) Southern Federal University; **LÁSZLÓ TENGYELI** † (Germany) University of Wuppertal

СОДЕРЖАНИЕ

VORWORT (*ALEXANDER SCHNELL*).....9

I. ИССЛЕДОВАНИЯ

ALEXANDER SCHNELL

ZUM SYSTEMATISCHEN ERBE DER KLASSISCHEN DEUTSCHEN
PHILOSOPHIE IN DER TRANSZENDENTALEN PHÄNOMENOLOGIE
(UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DES REALITÄTSBEGRIFFS)..... 10

DOMINIQUE PRADELLE

HUSSERLS KRITIK AN KANTS TRANSZENDENTALEM IDEALISMUS:
ERÖRTERUNG DES PHÄNOMENOLOGISCHEN IDEALISMUS.....25

ALEXEI KRIOUKOV

TRANSZENDENTALE ERFAHRUNG ALS GEDANKLICHES EXPERIMENT.....54

GEORGY CHERNAVIN

THE LEFTOVER OF GOOD SENS: ON TRANSCENDENTAL
PHILOSOPHY IN THE LIGHT OF THE POSTSTRUCTURALIST CRITICISM.....63

ANDREW HAAS

WHAT IS A PROBLEM?.....71

GUILLERMO FERRER

AN DEN GRENZEN DER SELBSTERSCHEINUNG. SELBSTAFFEKTION
UND REFLEXION IN DER WIEDERERINNERUNG BEI KANT UND HUSSERL...87

MIKHAIL BELOUSOV

ZUM BEGRIFF DER ENTFREMDUNG BEI HUSSERL UND HEGEL.....99

ANDREI PATKUL

DAS AUßER-SICH-SEIN BEI SCHELLING UND HEIDEGGER..... 121

KAREL NOVOTNÝ

SELBST UND LEIB. AUSEINANDERSETZUNGEN MIT DEM DEUTSCHEN
IDEALISMUS BEI HUSSERL UND LEVINAS..... 139

YUSUKE IKEDA

EUGEN FINKS KANT-INTERPRETATION..... 154

NATALIA ARTEMENKO

EINIGE BEMERKUNGEN ZU HEIDEGGERS KANT-INTERPRETATION..... 186

SIMONA BERTOLINI

EINIGE BEMERKUNGEN ÜBER FINKS INTERPRETATION
DER *PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES* UND HEGELS EINFLUSS
AUF DIE WELTPHILOSOPHIE..... 203

II. ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА
«ИЗЛОЖЕНИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЭМПИРИЗМА» Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА..... 218

ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ЙОЗЕФ ШЕЛЛИНГ

ИЗЛОЖЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ЭМПИРИЗМА
Из *Введения в философию*. Читано в Мюнхене, последний раз в 1836 г.
(Из рукописного наследия)
(Перевод *А. Паткуля*)..... 239

III. ДИСКУССИИ

ТЕОРЕТИЧЕСКО-ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЙ СЕМИНАР

ШЕЛЛИНГ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
(24 июня 2015 г., СПбГУ, Институт философии)
(материал подготовлен: *Е. Ананьева, А. Крюков, А. Паткуль*)..... 284

ОБЗОР 46-ой ЕЖЕГОДНОЙ ВСТРЕЧИ ГУССЕРЛЕВСКОГО КРУЖКА

(9–12 июня 2015 г., Хельсинки, Финляндия)
(*А. Паткуль*)..... 323

HORIZON
STUDIES IN PHENOMENOLOGY

Volume 4, Number 2 2015

SPECIAL ISSUE

PHENOMENOLOGY AND CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY
DIE PHÄNOMENOLOGIE UND DIE KLASSISCHE DEUTSCHE PHILOSOPHIE

CONTENTS

INTRODUCTORY WORD (*ALEXANDER SCHNELL*).....9

I. RESEARCH

ALEXANDER SCHNELL

ABOUT SYSTEMATIC HERITAGE OF THE CLASSICAL GERMAN
PHILOSOPHY IN TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY
(WITH EMPHASIS ON CONCEPT OF REALITY)..... 10

DOMINIQUE PRADELLE

HUSSERL'S CRITICISM OF KANT'S TRANSCENDENTAL IDEALISM:
A CLARIFICATION OF PHENOMENOLOGICAL IDEALISM..... 25

ALEXEI KRIOUKOV

TRANSCENDENTAL EXPERIENCE AS A THOUGHT EXPERIMENT..... 54

GEORGY CHERNAVIN

THE LEFTOVER OF GOOD SENS: ON TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY
IN THE LIGHT OF THE POSTSTRUCTURALIST CRITICISM.....63

ANDREW HAAS

WHAT IS A PROBLEM? 71

GUILLERMO FERRER

ON THE BORDER OF SELF- APPEARANCE. SELF-AFFECTION
AND REFLECTION IN THE REMEMBERING IN KANT AND HUSSERL..... 87

MIKHAIL BELOUSOV

TO THE CONCEPT OF «ALIENATION» IN HUSSERL AND HEGEL..... 99

ANDREI PATKUL

«BEING OUTSIDE-ITSELF» IN SCHELLING AND HEIDEGGER..... 121

KAREL NOVOTNÝ

SELF AND BODY. HUSSERL'S AND LEVINAS' DEBATES
WITH THE GERMAN IDEALISM..... 139

YUSUKE IKEDA

EUGEN FINK'S KANT-INTERPRETATION..... 154

NATALIA ARTEMENKO

SOME REMARKS ON HEIDEGGER'S INTERPRETATION OF KANT..... 186

SIMONA BERTOLINI

SOME REMARKS ON EUGEN FINK'S INTERPRETATION
OF *PHENOMENOLOGY OF SPIRIT* AND HEGEL'S INFLUENCE
ON THE PHILOSOPHY OF THE WORLD..... 203

II. TRANSLATIONS AND COMMENTARIES

ANDREI PATKUL

THE PREFACE TO THE TRANSLATION.
F. W. J. SCHELLING. PRESENTATION OF PHILOSOPHICAL EMPIRICISM..... 218

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

PRESENTATION OF PHILOSOPHICAL EMPIRICISM
From the *Introduction to Philosophy*: Presented in Munich, most recently in 1836.
(From the Handwritten Remains)
(Trans. by *A. Patkul*)..... 239

III. DISCUSSIONS

THEORETICAL-TEXTOLOGICAL WORKSHOP

SCHELLING AND PHENOMENOLOGY
(24 June 2015, St. Petersburg State University, Institute of Philosophy)
(Prep. by *E. Ananieva, A. Krioukov, A. Patkul*)..... 284

REVIEW OF THE 46TH ANNUAL HUSSERL CIRCLE MEETING

(June 9–12, 2015, Helsinki, Finland)
(*A. Patkul*)..... 323

VORWORT

Die in diesem Band vorgelegten Studien versammeln die bedeutendsten Beiträge einer Tagung über Phänomenologie und Klassische Deutsche Philosophie, die vom 13. – 17. September 2015 am Institut für Philosophie der St. Petersburg State University stattfand und von Natalia Artemenko und Georgy Chernavin organisiert wurde.

Diese internationale Tagung, an der Forscher aus aller Welt teilnahmen, schreibt sich in jene Reihe jüngerer Forschungs- und Publikationsaktivitäten ein, die davon zeugen, dass der Bezugnahme der Phänomenologie zur Kantischen und unmittelbar Nach-Kantischen Deutschen Philosophie heute aus gutem Grunde immer mehr Aufmerksamkeit zu Teil wird. Während jedoch wichtige Forschungsinitiativen, die in den letzten Jahren vor allem in Italien unternommen wurden, den Schwerpunkt auf historiographische Bezüge zwischen diesen beiden Traditionen gelegt hatten (etwa bezgl. *Husserl* und der Klassischen Deutschen Philosophie oder *Hegel* und der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts) haben es sich die Organisatoren der Petersburger Tagung zur Aufgabe gemacht, hierbei in erster Linie systematische Verbindungslinien in den Vordergrund zu rücken. Diese betreffen in den vorliegenden Abhandlungen etwa den Status der Transzendentalität, die Notwendigkeit der transzendentalen Erfahrung, das Verhältnis von Transzendentalität und Transzendenz (die sowohl auf die «Extatizität» als auch auf die «Weltlichkeit» verweist), die unterschiedlichen Facetten des Selbstbewusstseins und der Selbsterscheinung, die Rolle von *Zeit* und *Zeitlichkeit* und u.a. auch den Bezug von *Ichheit* und *Leiblichkeit*. Zwar ist es unmöglich, aufgrund der Reichhaltigkeit der in diesen Beiträgen enthaltenen Analysen einen einzelnen Schwerpunkt exklusiv herauszuheben, gleichwohl besteht eine relative Homogenität und gemeinsame Ausrichtung darin, dass der Frage nach dem Verhältnis von *transzendentaler* und *ontologischer* Perspektive hierbei immer wieder und unter Beleuchtung verschiedenster Aspekte nachgegangen und dabei insbesondere die Möglichkeit der Phänomenalisierung des dem phänomenal Gegebenen bzw. Erscheinenden «*zu Grunde*» Liegenden hinterfragt wird. Hierin besteht zweifelsohne einer der Hauptgründe dafür, dass es — über die bedeutsame Frage des Bezugs des Transzendentalen zwischen *Husserl* und *Kant* hinaus — beim Hinausgehen über den ersten phänomenologischen Ansatz bei *Husserl* als sehr fruchtbar erscheint, sich auf die Hauptvertreter der Tradition der Klassischen Deutschen Philosophie zurückzubedenken.

Das Interesse an der Phänomenologie ist in Russland nicht nur ungebrochen, sondern erfasst aufs Neue die jüngeren Forscher-Generationen. Diese versuchen, die phänomenologischen Studien durch die Bezugnahme zur zeitgenössischen philosophischen Diskussion zu bereichern. Dass dies auch miteinschließt, das noch bei weitem nicht ausgeschöpfte Potential der Klassischen Deutschen Philosophie in diese Diskussion miteinzubeziehen, ist eines der Hauptanliegen dieser Sonderausgabe von *Horizon. Studien zur Phänomenologie*.

Alexander Schnell

I. ИССЛЕДОВАНИЯ

ZUM SYSTEMATISCHEN ERBE DER KLASSISCHEN DEUTSCHEN PHILOSOPHIE IN DER TRANSZENDENTALEN PHÄNOMENOLOGIE (UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DES REALITÄTSBEGRIFFS)

ALEXANDER SCHNELL

DSc in Philosophy, Associate Professor, Paris-Sorbonne University Abu Dhabi, Department of Philosophy & Sociology, PO Box 38044 Al Reem Island, Abu Dhabi, United Arab Emirates.

E-mail: alex.schnell@gmail.com

ABOUT SYSTEMATIC HERITAGE OF THE CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY IN TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY (WITH EMPHASIS ON CONCEPT OF REALITY)

In this paper, I focus on the link between Husserl and Classical German Philosophy on the concept of reality. The aim of my study is this: explore the phenomenological concept of reality and strengthen the phenomenological standpoint within the contemporary discussion about «realism». After trying to outline a general characterization of «reality», I extract the core question of Kant's approach of this perspective, namely: how is it possible to legitimate the possibility of reality thanks to a priori forms of understanding? The phenomenological answer is prepared by developing the very essence of Fichte's and Schelling's discussion on transcendental idealism, on the one hand, and a response to Meillassoux's critique of «correlationism», on the other. The heart of my demonstration consists then in the attempt to show that the transcendental constitution of reality — that entails a «new ontology» (Levinas), characterized both by the «constitution of consciousness» and the «foundation of being» — leans on Husserl's conception of truth, and especially on the link between the determination of reality and the apprehension of truth. Furthermore, it brings into play a mediation in which the real determinations of the constituted being have themselves an effect on this transcendental constitution; and it implies that the legitimation of this mediation is based on a transcendental («reflexible») reduplication that makes the possibilisation itself possible. Thus, the concept of reality contains a legitimation of necessity that recurs both to Schelling and to Fichte (whose influences on Husserl's phenomenology are obviously systematical rather than historical).

Key words: Reality, transcendentalism, truth, ontology, mediation, Kant, Fichte, Schelling, Husserl.

К ВОПРОСУ О СИСТЕМАТИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ
(С АКЦЕНТОМ НА ПОНЯТИИ РЕАЛЬНОСТИ)

АЛЕКСАНДР ШНЕЛЛЬ

Доктор философии, профессор Университета Париж-Сорбонна Абу-Даби, Департамент философии и социологии, а/я 38044 Абу-Даби, Объединённые Арабские Эмираты.

E-mail: alex.schnell@gmail.com

В данной статье я фокусирую своё внимание на взаимосвязи между Гуссерлем и классической немецкой философией в осмыслении концепции реальности. Цель моего исследования — выявить феноменологический концепт реальности и укрепить феноменологическую позицию в контексте современной дискуссии о «реализме». Вслед за общей характеристикой «реальности», я ставлю ключевой вопрос о кантовском подходе в этой перспективе, а именно: как можно легитимировать возможность реальности благодаря априорным формам понимания? Феноменологический ответ на этот вопрос осуществляется путём развития очень существенной дискуссии между Фихте и Шеллингом в немецком идеализме, с одной стороны, и ответа Мейясу на критику «корреляционизма», с другой. Ядро моей аргументации составляет тезис, согласно которому трансцендентальная конституция реальности — которая повлекла за собой «новую онтологию» (Левинас), характеризующуюся в равной мере как «конституция сознания» и как «фундирование бытия», — опирается на концепцию истины Гуссерля, точнее, на взаимосвязь между детерминацией реальности и подразумеванием истины. Кроме того, это вводит в игру медиацию, в которой реальные определения конституированного бытия сами оказывают эффект на такую трансцендентальную конституцию; и это подразумевает, что легитимация этого посредничества основана на трансцендентальном («reflexible») удвоении, которое делает возможной онтологическую возможность (Ermöglichung) как таковую. Таким образом, концепт реальности предполагает легитимацию необходимости, что в равной мере отсылает нас и к Шеллингу, и к Фихте (чьё влияние на феноменологию Гуссерля в систематическом отношении гораздо больше, чем в историческом).

Ключевые слова: Реальность, трансцендентализм, истина, онтология, медиация, Кант, Фихте, Шеллинг, Гуссерль.

Ich möchte im Folgenden einige Überlegungen dazu anstellen, weshalb meiner Ansicht nach ein höchst wichtiger Ansatz der Klassischen Deutschen Philosophie, in welchem insbesondere der Begriff der «Realität» eine hervorgehobene Rolle spielt, auch für die transzendente Phänomenologie von wesentlicher Bedeutung ist. In der Bestimmung des *phänomenologischen* Realitätsbegriffs wird zugleich deutlich werden — dank eben jenes Rückgangs auf die Klassische Deutsche Philosophie (wobei ich mich, wie bereits in einem früheren Versuch (Schnell, 2010a), auf Kant, Fichte und Schelling beschränken werde) —, wie in meinen Augen der Standpunkt der Phänomenologie innerhalb der aktuellen Realismus-Debatte stark gemacht werden kann.

*

Die Frage nach der «Realität» ist am Anfang dieses 21. Jahrhunderts aufs Neue in den Vordergrund der philosophischen Debatte gerückt. Dies trifft auf verschiedene

Fassungen des «neuen Realismus» zu, die vor allem in Frankreich, Deutschland, Italien und in der angelsächsischen Welt nicht nur in der Fachphilosophie, sondern auch in einer breiteren Öffentlichkeit Eingang gefunden haben; und gleiches gilt auch für die *Phänomenologie in Frankreich*, wo ebenfalls in letzter Zeit verschiedene Ausarbeitungen eines «Realismus», bzw. einer «realistischen Phänomenologie» geliefert wurden. Darüber hinaus ist diese Frage aber ebenso bei den einen regen Austausch mit der Philosophie suchenden Anthropologen auf ein neues Interesse gestoßen (zum Beispiel in den Werken von Eduardo Viveiros de Castro in Brasilien oder von Philippe Descola in Frankreich). Überall geht es dabei darum aufzuklären, was Realität als Realität bestimmt.

Nun ist aber das Aufkommen «neuer» Realismen keineswegs selbst «neu»: Nicht nur gab es bedeutsame Bewegungen in der Literatur und der Kunst des vorigen Jahrhunderts, die diesen Namen trugen, sondern auch in der Philosophie kam es bereits vor hundert Jahren in den USA zu einer Gegenbewegung gegen den (Britischen) Idealismus, die sich «New Realism» genannt und ähnliche Fragen aufgeworfen hatte wie diejenigen, die auch heute wieder gestellt werden (Holt, 1912). Wie kann man sich nun in einer so umfangreichen, wie unüberschaubar scheinenden Thematik wie jener der «Realität» orientieren? Was heißt «Reales», was heißt «Realität»?

*

Bei dem Versuch, «Realität» zu fassen, können zwei extreme Standpunkte unterschieden werden. Dabei wird ein «inflationärer» und ein «deflationärer» Realitätsbegriff ins Spiel gebracht. Ein erster Standpunkt ist der eines «empfänglichen Realismus» — so sagen jedenfalls einige seiner Vertreter. Hierfür stehen etwa Jocelyn Benoist (Benoist, 2014) (in einer kontextualistischen Variante), die Sinnfeldontologie Markus Gabriels (Gabriel, 2015), Tristan Garcia (Garcia, 2011), Maurizio Ferraris (Ferraris, 2013) (in der Form eines «positiven Realismus»), Bruno Latour (Latour, 2012) und noch einige andere mehr. Unter «Realität» (oder «Realem») wird hier überall das verstanden, was nicht bloß *unmittelbar präsent* ist, sondern ein vorgängiges und nicht reduzierbares «Haben» zur Voraussetzung hat — Realität sei nicht in erster Linie das, was *ist*, sondern was es *gibt*, bzw. was man *hat*. Das andere Extrem — das zum Beispiel bei Graham Harman (Harman, 2002) oder in der Psychoanalyse angetroffen wird — betrachtet das Reale als das sich schlechthin Entziehende (oder gar «Unmögliche»), das heißt, als etwas, das sich weder vorstellen noch sagen lässt, so dass das Seiende auf einer Nicht-Gegenwärtigkeit beruht. Der erste Realitätsbegriff ist deshalb *inflationär*, weil alles, was wir «haben», real ist und es darum weder in seinem «Sein», noch in seinem «Sinn», noch hinsichtlich seines (transzendentalen) «Grundes» zu befragen wäre. Der zweite Realitätsbegriff dagegen ist *deflationär*, weil Reales dieser Auffassung zufolge schlicht nicht aufweisbar ist — Freud schreibt zum Beispiel im «Unbehagen in der Kultur», dass das «Reale immer unerkennbar bleiben wird», und Jacques Lacan (Lacan, 2011, 119) bestimmt das Reale als das «Unmögliche». Auf den Punkt gebracht, ist im ersten Fall gewissermaßen *alles*, im zweiten Fall dagegen *nichts* tatsächlich real. Ein solcher (freilich etwas

überspitzter) Spannungsbogen — in welchem Heidegger übrigens an beiden Extremen stehen würde, da er mit seinem Begriff der «Entborgenheit» dem inflationären, aber mit der Auffassung, dass die Wahrheit einen «Entzugscharakter» hat, auch dem deflationären Realitätsbegriff nahesteht — ist offenbar zu weit gespannt. Er muss somit eingeeignet werden. Aber wie?

Seit dem Kant'schen Kritizismus bis hin zum «spekulativen Realismus» eines Quentin Meillassoux kreisen die Überlegungen innerhalb der Realismus-Debatte darum, ob es eine subjekt- bzw. bewusstseinsunabhängige Realität gibt. Dabei wurde allerdings — bezüglich der Frage, ob etwas außerhalb unseres Bewusstseins oder unserer Wahrnehmung existieren kann — oft über das Ziel hinausgeschossen. «Reales Sein» ist nämlich im weitesten Sinne erst einmal erkenntnismäßig neutral. Es ist in keiner Weise widersprüchlich, und es spricht auch (wie die eingangs erwähnten «New Realists» bereits betont hatten) gar nichts dagegen, ein Seiendes anzunehmen, das man nicht beobachten, erkennen oder auch nur denken kann. Inwiefern aber lässt sich hierbei real Seiendes von nicht-real Seiendem unterscheiden (wobei natürlich auch die Möglichkeit des *Bezugs* zum Seienden in Betracht gezogen werden muss)? Ich möchte nun versuchen, dieser Unterscheidung Rechnung zu tragen.

Auf der einen Seite ist jedermann davon überzeugt, einen unmittelbaren Kontakt, bzw. «Draht» zur Realität zu haben. Schopenhauer (Schopenhauer, 1977, 646) hat hierzu — in «Über die Grundlage der Moral» — sehr anschaulich angemerkt: «Die einzige Welt, welche jeder wirklich kennt und von der er weiß, trägt er in sich, als seine Vorstellung, und ist daher das Zentrum derselben. Deshalb eben ist jeder sich alles in Allem. Er findet sich als den *Inhaber* aller Realität...». Realität ist dieser Auffassung nach ein Sich-darstellen dessen, was einem unmittelbar zugänglich ist und das in gewisser Weise auf jeden Einzelnen zentriert zu sein scheint.

Auf der anderen Seite kommt in einer Bemerkung wie «das ist aber nun einmal die Realität!» angesichts einer Situation, in der man nicht stecken oder die man nicht wahrhaben möchte, zum Ausdruck, dass die Realität damit zu tun hat, dass uns etwas sozusagen von außen Grenzen setzt, bzw. unsere Wünsche — aber auch unsere Wirkungsmächtigkeit — übersteigt.

Für die Bestimmung des Realitätsbegriffs ist nun ganz entscheidend, dass hier eine eigentümliche Spannung *dieser beiden voneinander nicht zu trennenden Pole* zum Vorschein kommt: nämlich zwischen vertrautem, inniglichem Bei-sich-sein und einer mit der fremden Andersheit konfrontierenden Äußerlichkeit. Beides gehört zusammen. Fasst man diese Spannung radikaler, dann muss der Sinn der Realität sowohl einer gewissermaßen «subjektiven» Instanz zugeschrieben (die sich in einer bestimmten Sichtweise als ursprünglich realitätsbestimmend begreift), als auch das Reale im Sinne einer sich «von außen» einstellenden Gegebenheit verstanden werden, die einer solchen Instanz vielmehr entgegensteht und auf sie teilweise sogar einzuwirken vermag. Es wird sich im Folgenden erweisen, dass diese beiden Pole in der Tat nicht einfach entgegengesetzt sind, sondern sich hier ein «*Diesseits*» dieser Entgegensetzung offenbart. Wie muss da-

bei für die Bestimmung des Realitätsbegriffs dieses «Diesseits», das sich als ein «Diesseits» von Idealismus und Realismus herausstellen wird, genau aufgefasst werden?

*

Um nun den Beitrag der Phänomenologie zur Bestimmung des Realitätsbegriffs klar umreißen zu können, ist der Rückgang auf Kant unvermeidlich — und zwar weil sein Ansatz für die Phänomenologie insofern von entscheidender Bedeutung war und noch immer ist, als durch ihn die Zusammengehörigkeit von Realitätsbestimmung und Erkenntnislegitimation ganz explizit in den Vordergrund gerückt wurde.

Die zeitgenössischen Realisten nehmen Kant gegenüber eine ziemlich kritische Haltung ein. Claudine Tiercelin etwa hat die kantische Philosophie als eine «mächtige Bedrohung» angesehen, Jocelyn Benoist hat sie als das «Gift» des modernen Denkens und Quentin Meillassoux gar als «eine Katastrophe» für dasselbe bezeichnet. Und auch für Markus Gabriel soll an die Stelle des von Kant auf verschiedenerelei Art betrachteten «*Glaubens*» an die Realität eine *Realität* treten, die von jeglicher Form des Glaubens völlig unabhängig zu machen sei. Es war aber eben gerade Kant, der für die Realitätsproblematik in einem viel weiteren Rahmen die Grundfolie bereitgestellt hat, von welcher sich das spätere Denken (und dabei natürlich insbesondere die Phänomenologie) in diesem Zusammenhang stets abgehoben hat. In dieser Grundfolie finden wir die Spannung wieder, von der soeben die Rede war.

Die Grundidee Kants besteht bekanntermaßen in der revolutionären Einsicht, dass die Realität nicht *direkt zugänglich* ist, sondern durch *Denkkategorien geformt* wird. Dabei ist nicht die Frage nach dem «Zugang» zur realen Welt, ihrer «Denk-», bzw. «Aneignungsmöglichkeit» entscheidend, sondern vielmehr jene Frage, wie diesen Denkformen überhaupt «objektive Realität» zuzukommen vermag. In Kants Ausdrücken: wie sich die Begriffe auf einen Gegenstand beziehen können, also das Reale tatsächlich so zu denken gestatten, wie es ist, ohne dass hierbei auf die Erfahrung zurückgegriffen würde.

Nun wird aber insbesondere in der zweiten Fassung der Kategorienduktion deutlich, dass Kant die Frage nach der objektiven Realität der Kategorien *nicht vom Standpunkt der Gegebenheit subjektiver apriorischer Formen aus betrachtet* (was ja notwendig wäre, um die Realität dieser Formen erweisen zu können), sondern *von der Gegebenheit einer sinnlichen Anschauung* (und somit einer zunächst einmal «chaotischen» Empfindung) *ausgeht!* Der Erweis der «objektiven Realität» des in der *Anschauung* gegebenen Gegenstands kommt dann dem Aufweis gleich, dass und wie diese Anschauung des Gegenstands einen Zusammenhang *mit* der transzendentalen Apperzeption und ihren Einheitsgrund *in* derselben hat. Hierdurch wird aber die ursprüngliche Fragestellung auf ein anderes Gebiet verlagert. Ursprünglich ging es, wie gesagt, darum, die objektive Realität apriorischer Verstandesbegriffe zu legitimieren. Tatsächlich aber zeigt Kant lediglich, dass und wie ein sinnlich gegebener Gegenstand sich geordnet in den Gesamtzusammenhang meiner Erfahrungen einschreiben kann — was freilich ebenfalls von großer Bedeutung ist, da dies gewissermaßen eine Minimalbedingung seines transzendental-

relationistischen Ansatzes ausmacht. Zwar wird die Antwort auf die ursprüngliche Frage später innerhalb der ersten Vernunftkritik nachgeholt — jedoch so, dass die *Begründungsproblematik* davon abgeschnitten wird.¹ Die *zweifache* Grundfrage ist und bleibt aber: Wie kann apriorischen Verstandesbegriffen objektive Realität zukommen (und zwar dergestalt, dass durch sie tatsächlich etwas «Reales» gedacht wird und nicht nur Hirnspinne erdacht werden)? Und damit *unablöslich zusammenhängend*: Wie kann die *Notwendigkeit* dessen, was den Anspruch auf «Realität» erhebt, erwiesen werden? Es stellt sich somit heraus, dass der Rückgriff (Kants) auf das (sich in keiner konkreten Erfahrung gebende) «transzendente Selbstbewusstsein» hierbei zu kurz greift. Es geht vielmehr darum, deutlich zu machen, wie die Realität allgemein unter Berücksichtigung ihrer wesentlichen Bestimmungen in ihrem Notwendigkeitscharakter gedacht werden kann.

Ich wiederhole also noch einmal die Kernfrage, die es im Folgenden zu beantworten gilt: *Wie kann die Möglichkeit, dass man durch apriorische Denkformen das Seiende in seiner Realität erfasst, gerechtfertigt werden?* Ich möchte nun auf zwei Punkte verweisen, die meines Erachtens einen wichtigen Beitrag zur Antwort auf diese Frage zu leisten vermögen: nämlich auf den Bezug zur Transzendentalismus-Debatte zwischen Fichte und Schelling (und ich komme damit zum systematisch zentralen Punkt dieser Ausführungen); und auf den Versuch, die Kritik am «Korrelationismus» zu widerlegen, wie diese ja vom «spekulativen Realismus» Quentin Meillassoux (Meillassoux, 2008) zum Ausdruck gebracht wurde.

*

Zum einen besteht in der Tat eine bemerkenswerte Parallele zwischen der bereits kurz dargestellten Kant'schen und der gleich zu entwickelnden phänomenologischen Antwort auf die Frage nach der Notwendigkeitsbegründung der Realität, einerseits, und dem Gegensatz in der Grundidee des transzendentalen Idealismus bei Fichte und Schelling, andererseits. Um den phänomenologischen Standpunkt so klar wie möglich darstellen zu können, soll nun auf diesen Grundgegensatz innerhalb der Klassischen Deutschen Philosophie, sofern er für jenen Standpunkt relevant ist, zurückgegriffen werden.

Für Fichte und Schelling ging es jeweils darum, die transzendente Erkenntnis, also das Wissen *als* Wissen, zu begründen und zu legitimieren. Für Fichte war dies nur so denkbar (und möglich), dass das Wissen sich selbst, gleichsam «von innen», rechtfertigt — und das heißt insbesondere ohne jeglichen Rückgriff auf «objektiv» Seiendes, auf einen «Inhalt» oder auf jede Art von «äußerer» Affizierung. Er hielt sich mit der Genetisierung dieses «reinen Wissens» für den wahren Vollender des kantischen transzendentalen Idealismus.

¹ Kant hatte in der Tat die Frage nach der Deduktion der Kategorien — also der *Legitimation* ihres Gebrauchs, ihrer *objektiven Realität* — und die Frage nach der Art und Weise, wie die Kategorien die Aufweisung der Möglichkeit der Erfahrung selbst mit einem *sachhaltigen* Inhalt versehen, voneinander *getrennt* (erstere beantwortet die *Kategoriendeduktion*, letztere die *Analytik der Grundsätze*).

Wie wird nun diese «Genetisierung des Wissens» genauer geleistet? Und inwiefern ist das für eine phänomenologische Sichtweise hilfreich und bedeutsam? Fichtes Ansatz in eine phänomenologische Sprache übersetzend, könnte man sagen, dass die ursprüngliche *Sinnkonstitution* eine transzendente Genetisierung zur Voraussetzung hat. Den Standpunkt, den Fichte aufs Schärfste bekämpfte, war der des bloß «historischen» bzw. «faktuellen» Wissens — also dessen, was man phänomenologisch eine «Deskription» nennt. Wer lediglich beschreibt, stößt ab einem gewissen Zeitpunkt unweigerlich an die Grenzen des sich anschaulich zwar Gebbaren, aber sinnkonstitutiv nicht weiter Begründbaren. Die Phänomenologie Husserls liefert eine Reihe von Beispielen hierzu (die ich bereits an anderer Stelle (Schnell, 2007) aufgezählt habe — etwa im Rahmen der Phänomenologie der Zeit oder der Fremderfahrung). Wie kann nun aber das deskriptiv-anschaulich nicht weiter Erschließbare dennoch transzendentalphänomenologisch fundiert und ausgewiesen werden? Eben hier kommt der Begriff der «Genetisierung» ins Spiel. Fichte gebraucht dafür insbesondere den Begriff der «genetischen Konstruktion», dem phänomenologisch der Begriff der «phänomenologischen Konstruktion» entspricht. Wie ich es in neueren Veröffentlichungen (Schnell, 2015; Schnell, 2016) ausgeführt habe, muss man zwischen drei Gattungen der phänomenologischen Konstruktion unterscheiden, welche Differenzierungen einführen, die Fichte im Begriff der «genetischen Konstruktion» noch zusammengedacht hatte, nämlich: die *Phänomenalisierung* (erste Gattung), die setzend-vernichtende *Plastizität* (zweite Gattung) und die *Generativität* (dritte Gattung). Gerade letztere leistet dank einer ermöglichenden Verdopplung jene Genesis der Sinnbildung, die in der statisch-deskriptiven Herangehensweise nicht zum Tragen zu kommen vermag.

Für den Verfasser des «Systems des transzendentalen Idealismus» (Schelling, 2000) hingegen war Fichtes Standpunkt ein abstrakter «Formalismus». Die Begründung des Wissens — selbst und vor allem des «absoluten» Wissens, also des Wissens, das in der Tat jedes Wissen selbst zu legitimieren vermag — setzt für ihn vielmehr voraus, dass die verschiedenen logischen *und realen* (!) Bestimmungen des Gewussten diese Legitimation selbst kategorial strukturieren. Gewissermaßen schlägt also dieser Auffassung zufolge das transzendental Konstituierte auf das transzendental Konstituierende zurück. Diese Idee hatte dann auf Hegel und auf die «Phänomenologie des Geistes» einen entscheidenden Einfluss. Der Gegensatz von Fichte und Schelling lässt sich dann prägnant so zusammenfassen: Für Fichte kann Wissen radikal nur so gerechtfertigt werden, dass diese Legitimation jeglicher *realen* Bestimmung *vorausgeht* — ein Rückgriff auf reale Strukturen führte aus der transzendentalen Perspektive heraus und ließe uns in einen Empirismus verfallen. Schelling setzt dieser in seinen Augen formalistischen Sichtweise einen Entwurf entgegen, in welchem die reale Bestimmbarkeit des Transzendentalen auf die *logische Kategorialität des Realen* selbst verweist — wodurch das Transzendente gewissermaßen in einer Art «Rückkopplung» *an das Reale* durch letzteres konstituiert und nur so einer buchstäblichen «objektiven Realität» versichert werden kann.

Innerhalb der Transzendentalphilosophie wird Schelling hiermit der Entdecker einer Form des Transzendentalismus, die durch ein — in Levinas' Worten — «wechselseitiges Bedingungsverhältnis» von transzendental Konstituierendem und Konstituierten gekennzeichnet ist, auf das ich gleich eingehender zurückkommen werde. Bei Schelling wird das freilich nicht eigens hervorgehoben, und wie der Verfasser von «En découvrent l'existence avec Husserl et Heidegger» es auch völlig überzeugend dargelegt hat, ist es *Husserl*, der sich dieser neuen Auffassung des Transzendentalen als erstes voll und ganz bewusst geworden ist (Schnell, 2010b, 33f.).

Ich möchte betonen, dass diese Auseinandersetzung, die bei Fichte und Schelling also einen scheinbar nicht reduzierbaren Gegensatz hervorscheinen lässt, in einer phänomenologischen Perspektive *nach beiden Seiten* fruchtbar gemacht werden kann. Beide Ansätze schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern müssen vielmehr zusammengedacht werden. In ihnen kommt jeweils ein zwar unterschiedlicher, aber fundamentaler Aspekt zum Ausdruck: nämlich die transzendente Genesis einerseits und die Notwendigkeit, diese auf konkrete Inhalte (und nicht lediglich auf die Konstitution der Bedingungen der Möglichkeit des Wissens) anwenden zu können, andererseits. Dass Fichtes Ansatz hierdurch allerdings eine grundlegende Änderung erfährt, ist allein schon daraus ersichtlich, dass für ihn eine solche Genesis eben bloß die *Selbstbegründung des «absoluten», «reinen» Wissens* betrifft — eine Beschränkung, die für den transzendentalen Phänomenologen freilich unhaltbar ist und auch nicht den phänomenalen Sachverhalten entspricht.

Das «wechselseitige Bedingungsverhältnis» kann nun aber in der Tat *in die transzendente Genesis* hineingenommen werden — was gerade der Aufgabe und Tragweite der phänomenologischen Konstruktion dritter Gattung entspricht und eben auch Fichtes Standpunkt phänomenologisch zu seinem Recht verhilft! Das «wechselseitige Bedingungsverhältnis» wird nämlich seinerseits, wie gezeigt werden kann, durch eine (*Selbst-*) *Reflexion* genetisiert. Jede Bedingung impliziert eine *Differenz* der *Stufe* oder des *Registers*, die jeweils eine *Präsenz* und einen *Entzug* (und zwar — je nach dem angenommenen Gesichtspunkt — entweder des Bedingenden oder des Bedingten) ins Spiel bringt. Hierbei geht es nicht nur darum (wie das bei Fichte in seiner Reflexion des kantischen Transzendentalismus der Fall war), dass das Transzendente eine Vernichtung und eine Erzeugung darum impliziert, *weil es keine mögliche Erfahrung zulässt* (wobei, darüber hinaus, diese Vernichtung und dieses Erzeugen sich je nur auf *diese* oder *jene* transzendente Bedingung beziehen), sondern es findet hier gleichsam ein «Sprung innerhalb der Register» statt, der sich sozusagen über die *gesamte* Sphäre diesseits des immanenten Bewusstseins erstreckt und — dank einer *reflexiven Vertiefung* dieses «Bedingungsverhältnisses» — ein Wechselspiel zwischen «Präsenz» und «Nicht-Präsenz» anstößt. Dieser «Sprung» wird nicht von außen durch irgendeinen «Betrachter» vollzogen (und sei dieser auch «uninteressiert»), sondern er realisiert in einer «Reflexion der Reflexion» die Grundbestimmung des Transzendentalen, welche in einer für die

Ermöglichung charakteristischen *Verdoppelung* besteht (nämlich in der Tatsache, dass das wahre Verständnis der Bedingungen der Möglichkeit von etwas je zugleich auch die Möglichkeitsbedingungen dieser Bedingungen der Möglichkeit enthält und sichtbar macht). Ich gebrauche für diese selbstreflektierende «Reflexion der Reflexion» (in Anlehnung an Fichte) den Begriff der «transzendentalen Reflexibilität», die das «archaischste Register» jeder Genesis bestimmt (Schnell, 2016, 102–104).

Aus alledem wird somit deutlich, dass die Lösung eines genuin phänomenologischen Problems — nämlich der radikalen Begründung der Sinnbildung der Realität — Fichtes und Schellings jeweiligen Ansatz ins Spiel bringt und dazu noch diese beiden in ihrer unmittelbaren Auseinandersetzung zu erhellen vermag.

Der zweite Punkt betrifft die Diskussion zwischen dem «spekulativen Realismus» und der Phänomenologie bezüglich des Status des sogenannten «Korrelationismus» (also der Idee, dass die Gegenstände notwendigerweise in Korrelation zum Subjekt stehen). Was hat der «neue Realismus» zum Verständnis des Realitätsbegriffs beizutragen?

Der spekulative Realismus behauptet, dass die sogenannten «anzestralen» (sich der Möglichkeit einer Bewusstseinskorrelation *entziehenden*) Aussagen jegliche Bewusstseinskonstitution ad absurdum führen und somit das Scheitern des Korrelationismus dokumentieren. Nehmen wir zwei anzestrale Aussagen als Beispiel: «Unser Universum ist vor 13,8 Milliarden Jahren aus dem Urknall entstanden» und «Unser Universum ist vor 8,5 Milliarden Jahren aus dem Urknall entstanden». Wenn man bedenkt, dass einzelliges Leben nicht früher als vor vier Milliarden Jahren aufgetreten sein kann, dann handelt es sich bei beiden Aussagen offenbar in der Tat um «anzestrale» Aussagen, also um Aussagen, die sich auf den Status des Universums beziehen, der *vor* jeglicher tatsächlichen Gegebenheit von Bewusstsein gültig gewesen sein soll. Nun führt aber der spekulative Realismus den Begriff der «anzestralen Aussage» deswegen ein, weil hiermit *wahrheitsfähige* Aussagen gemeint sein und selbstverständlich nicht bloß Denkmöglichkeiten aufgezeigt werden sollen. Beide Aussagen behaupten jeweils etwas Anderes und können also nicht beide zugleich wahr sein. Wie hat nun genau das für den ontologischen Status des Realitätsbegriffs entscheidende Kriterium auszusehen, *auf dessen Grundlage allein* eine Entscheidung zwischen diesen beiden herbeigeführt werden kann?

Der spekulative Realist behauptet, dass die Anzestralität den Korrelationismus überflüssig mache. Der Phänomenologe antwortet hierauf mit einer entscheidenden Gegenfrage: Welche *Realität* kann dem in der anzestralen Aussage Behaupteten — und überhaupt dem das gegenwärtige Bewusstsein Transzendierenden — zugeschrieben werden? *Wenn* die anzestrale Aussage eine wahre Erkenntnis ausdrückt, dann gerade *weil* und *sofern* ihr Realität zukommt. Und dies verdankt sie eben der Art und Weise, *wie* wir uns auf ihren Gehalt beziehen — denn sonst könnte ja gar nicht aufgezeigt werden, dass sie nicht etwas völlig Unsachgemäßes zum Ausdruck bringt. Mit anderen Worten, die Anzestralität im Besonderen, und das aktuell Bewusstseinstranszendente im Allgemeinen, ist gerade das *explicandum* für die Wohlgegründetheit des Korrelationismus!

Zur genaueren Erläuterung sollen diese Verhältnisse noch auf eine andere Art und Weise dargestellt werden. Der Korrelationismus nimmt an, dass die objektive Realität einer Aussage das Bewusstsein als Korrelat hat. Anzestrals Aussagen über das Universum sind wahr. Also kann für den spekulativen Realisten *per definitionem* das Bewusstsein kein solches Korrelat sein und ist somit überflüssig. Die phänomenologische Gegenargumentation besteht dagegen in Folgendem: Der Korrelationismus behauptet *nicht*, dass das, worauf sich eine Aussage *bezieht*, ein korrelatives Bewusstsein zur Voraussetzung habe. Vielmehr gilt dies für den Sinn des *bewusstseinsmäßig* Bedeuteten *überhaupt!* Dann stellt sich aber natürlich die Frage, was genau dem solcherart durch das Bewusstsein anzestral Bedeuteten eine objektive Realität verleiht.

Positiv gewendet: Der Phänomenologe behauptet, anzestrals Aussagen seien wahrheitsfähig. Wie ist das mit dem Korrelationismus vereinbar? Hierbei ist die Rede von «Vereinbarkeit» aber eigentlich gar nicht voll angemessen. Anzestralität — und überhaupt wahrheitsfähiges Bewusstsein Transzendierendes — ist nämlich in Wirklichkeit (so zu sagen) das «Sprungbrett» für den Korrelationismus. Wodurch kann hierbei aber dem anzestral Bedeuteten Notwendigkeit verliehen werden? Eben gerade «durch» das Bewusstsein (und jenes für es charakteristische «gegenseitige Bedingungsverhältnis der Realität», das, wie gesagt, bereits in Schellings Entwürfen zum Tragen kam und auf das ich gleich noch näher eingehen werde). Ohne das Bewusstsein kann nicht nur gar nicht entschieden werden, welcher anzestralen Proposition Wahrheit zugesprochen werden kann, sondern man hat nicht einmal die Möglichkeit, überhaupt den Sinn irgendeiner solchen Proposition zu verstehen.

Anzestralität — und Bewusstseinstranszendenz überhaupt — fungiert somit de facto als Hebel für ein gleichsam umgedrehtes ontologisches Argument. Während beim klassischen ontologischen Argument die Hypothese des *Denkens* der *Wesenheit* des Absoluten die *Existenz* des Absoluten impliziert, schließt hier (in diesem «umgedrehten ontologischen Argument», das man auch das «anankologische Argument» nennen könnte) die *Existenz der Anzestralität* die Notwendigkeit der möglichen Gegebenheit *für und durch das Bewusstsein* und folglich — aufgrund eben des «gegenseitigen Bedingungsverhältnisses der Realität» — die *Realität* des anzestral Bedeuteten ein.² Somit wird durch die wohlgegründete Behauptung der Anzestralität der Korrelationismus nicht verworfen, sondern ganz im Gegenteil setzt sie diesen durch jenes anankologische Argument allererst in seiner Würde ein.

² In der Tat kann der Wahrheitswert zweier kontradiktorischer anzestraler Aussagen nur so überprüft werden, dass beide in den *gesamten* Erfahrungszusammenhang eingeschrieben werden. Dieser hat aber – als seine «Minimalbedingung» (s. o.) (womit es sich allerdings *nicht* um das Hauptargument für den Korrelationismus handelt!) — eben ein synthetisches Bewusstsein zur Voraussetzung und verleiht dem Korrelationismus daher seine unerschütterliche Gültigkeit.

In dieser phänomenologischen Diskussion mit dem «spekulativen Realismus» wird der Korrelationismus also nicht aufgehoben, sondern stark gemacht. Dabei darf aber die Sinnkonstitution der Realität gerade nicht (wie das noch bei Fichte in gewisser Weise der Fall war) ausschließlich auf den «subjektiven» Pol der Korrelation abgewälzt werden. Wie kann hierbei vorgegangen werden? Ganz wichtig ist, die Bedeutung der Art, wie «Bewusstsein» oder «Denken» sich auf seinen gegenständlichen Gehalt *bezieht*, genau zu fassen. Es handelt sich dabei *nicht* um ein persönliches Aneignen, bzw. um ein lediglich empirisches Bewusstwerden. Diese Frage ist zwar vom psychologischen Standpunkt aus von Interesse, geht aber in die Wahrheitsbestimmung und in den realen Gehalt der Aussage nicht ein. Dennoch ist hier von der Art, wie «wir» «uns» auf den Gehalt «beziehen», die Rede. Wie ist das zu verstehen?

Auf diese Frage hat Husserl in der *VI. Logischen Untersuchung* eine klare Antwort zu geben versucht. Diese besteht darin, *Realitätsbestimmung* und *Wahrheitsauffassung* miteinander in Beziehung zu setzen. Ich kann an dieser Stelle nicht in alle Einzelheiten der teilweise ziemlich komplizierten Untersuchungen eingehen, sondern möchte nur den Grundgedanken Husserls festhalten. Husserl vertritt unzweideutig die Auffassung, dass die wissenschaftlichen Aussagen ihre Wohlgegründetheit (ihren realen und epistemischen Gehalt) einzig und allein an und in dem zu Erkennenden selbst haben. Die Frage ist dabei dann aber, wie wir überhaupt davon wissen können — nicht wie wir «von außen», bzw. eher von unserer «Innenperspektive» aus konkret zum An-sich *gelangen*, sondern wie wir hier «objektive Realität» von einem bloßen Schein unterscheiden können. Husserls These ist also, dass die *Rechtfertigung der Notwendigkeit des Realen* an den phänomenologischen (für ihn: den «ursprünglichen») Wahrheitsbegriff, diesseits der konkreten Adäquation von «Verstand» und «Sache», gekoppelt ist. Wahrheit ist gleichsam die Grundfolie und das Telos der Intentionalität. Wahrheit ist das, was sich einstellt, wenn der intentionale Bezug «richtig», «adäquat» ist. Und umgekehrt hat der adäquate intentionale Bezug den «wahrmachenden» Gegenstand zur Voraussetzung — wobei hier keine konkrete, individuelle Subjektivität ins Spiel kommt, sondern die «transzendentalen» Bestimmungen einen «anonymen» Status haben. *Wahrheit ist die eigentliche Form a priori allen Weltbezugs*. Die Frage ist nun aber, was hier konkret die Wahrheitsbedingungen und -kriterien ausmacht.

Ich rufe noch einmal Kants Antwort hierauf in Erinnerung: Zum einen hängt für ihn die Wahrheit einer Aussage über objektiv Seiendes damit zusammen, dass sich das in ihr Ausgedrückte in den kohärenten (Kant sagt: «einstimmigen») Gesamtzusammenhang der Erfahrung einschreibt (worin ihm Husserl voll und ganz zustimmt). Zum anderen muss das derart Einstimmige dann aber auch in einem Selbstbewusstsein vereinigt werden. Zwar hat bereits Husserl diese Auffassung Kants hinsichtlich eines seiner Auffassung nach zu ausgeprägten Psychologismus kritisiert, aber erst Levinas wird sich dann der ontologischen Konsequenzen, die hieraus folgen, voll bewusst. Worin besteht nun also der genuin *phänomenologische* Beitrag zum Status des Realitätsbegriffs und wie

können hierdurch *beide* Pole des oben skizzierten Spannungsbogens (zwischen einem immanenten Bei-sich-Sein und einer transzendenten Äußerlichkeit) verbunden werden?

Wie Husserl im ersten Band der *Ersten Philosophie* dargelegt hat, ist (in seinen Augen) der Kant'sche Ansatz zu stark psychologisch geprägt. Die Orientierung an den subjektiven Erkenntnisvermögen und insbesondere die konkretere Bestimmung der — wenn auch als «transzendental» bezeichneten — «ursprünglichen, synthetischen Apperzeption» stellen primär in den Vordergrund, wie das zu Erkennende «für mich» sein, ein «mögliches *Vorgestelltes*» darstellen kann usw. «Transzendental» bezeichnet aber für Husserl *nicht* «bloß», dass das zu Erkennende «auf ein transzendentales Subjekt zurückgeführt» wird (wodurch die transzendentalen Konstitutionsleistungen in ein *klares* und *deutliches* Bewusstsein erhoben werden), sondern, wie es die «Cartesianischen Meditationen» ausdrücklich betonen, dass jede Bewusstseinsaktualität *Potentialitäten* «impliziert», die sich *nicht* in aller Deutlichkeit dem Bewusstsein darstellen (und dies auch gar nicht immer zu tun vermögen). Die Bedeutung dieser «Erneuerung» des Begriffs des Transzendentalen eröffnet nun, wie Levinas das treffend zum Ausdruck gebracht hat, eine «neue Ontologie» (die bereits eine explizite Kritik ante litteram am verkürzten Korrelationismusbegriff des spekulativen Realismus enthält): «Das Sein setzt sich nicht bloß als korrelativ zu einem Denken, sondern als jenes Denken *fundierend*, das dieses Sein *selbst konstituiert*» (Levinas, 2001, 181). Denken und Sein, bewusstes Subjekt und Objekt des Bewusstseins stehen gerade in jenem «gegenseitigen Bedingungsverhältnis», das oben bereits mehrfach angesprochen wurde. Wie kann dieser Ontologie-Begriff aber genauer bestimmt werden?

Im § 20 der «Cartesianischen Meditationen» hatte Husserl zunächst (auf einer ersten Stufe, nämlich jener der *immanenten* Bewusstseinsphäre) herausgestellt, dass in jedem intentionalen Bezug sich zwar eine Meinung eines Gemeinten vollzieht, das Vermeinte aber zugleich durch einen *Überschuss*, ein «*Mehr*», gegenüber dem *explizit* Gemeinten ausgezeichnet ist. Das bedeutet, dass sich in diesem transzendental-phänomenologischen Ansatz ein «Horizont» eröffnet, der die intentionale Konstitution *vorzeichnet* und diese dadurch dazu «motiviert», sich an diesem «Mehr» zu «orientieren» — was somit die *einseitig* ausgerichtete Konstitution relativiert und hier auf ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis hinweist, welches das *immanente* intentionale Bewusstsein und das Sein des *immanent* Erscheinenden betrifft. Entscheidend ist dabei, dass innerhalb der Sphäre dessen, was durch Epochè und Reduktion eröffnet wird (wobei ja der dogmatische Seinsbegriff neutralisiert wird), ein *transzendental eingebettetes* und *konstituiertes Sein* aufgeht, das eben jede Bewusstseinsleistung ontologisch «fundiert». Für Levinas besteht die «Phänomenologie selbst» (Levinas, 2001, 181) ganz und gar in diesem gegenseitigen Bedingungsverhältnis, das die Intentionalität folgendermaßen kennzeichnet: «Die Intentionalität bedeutet, dass Bewusstsein immer Bewusstsein von etwas ist, vor allem aber, dass *jedes Objekt nach dem Bewusstsein ruft und es gleichsam hervorruft, durch welches sein Sein aufscheint und dadurch erscheint*» (Levinas, 2001, 185f.).

Das ist aber nicht alles. Dieses gegenseitige Vermittlungsverhältnis hat noch einen tieferen Sinn — wodurch jene «neue Ontologie» auch dort zum Tragen kommt, wo wohl die genuin transzendente Konstitutionsstufe (zumindest gemäß der Phänomenologie) erkannt werden muss. Durch die Epochè und Reduktion wird nämlich auch ein in einem *anderen* Sinne «subjektiver» «Bereich» eröffnet, den Husserl die «prä-immanente» Sphäre des Bewusstseins nennt und der zugleich — noch einmal in Levinas' (diesmal freilich etwas paradox anmutenden) Worten — «objektiver als alle Objektivität» (Levinas, 2001, 182) ist. Das bedeutet insbesondere, dass das Objekt nicht bloß Korrelat des Subjekts ist, sondern hier ein Vermittlungsverhältnis besteht, dank welchem das Subjekt kein «reines» Subjekt, das Objekt kein «reines» Objekt ist (Levinas, 2001, 185). Das *hier* ins Spiel kommende «Sein» kann Husserl nun aber aufgrund einer radikaleren Reduktion nicht eigentlich als ein «Sein» auffassen, weshalb er es — offenbar auch unter dem Einfluss Finks — an verschiedenen Stellen (Husserl, 2006, 269; Husserl, 1973, 613) seiner späten Manuskripte (und freilich auch in unterschiedlichen Bedeutungen) als ein «Vor-Sein» bezeichnet. Dieses «Vor-Sein» ist dem Sein der Welt konstitutiv vorgeschaltet und löst den Gegensatz von einer erkenntnistheoretischen und einer ontologischen Perspektive insofern definitiv auf, als es sowohl die anonyme transzendente «Subjektivität» als auch das von ihr konstituierte und sie fundierende Korrelat betrifft.

Inwiefern trägt nun diese «neue Ontologie» dazu bei, verständlich zu machen, wie man real Seiendes von nicht real Seiendem unterscheiden kann? Die Grundidee besteht eben genau darin, dass zur Bestimmung des Realen *sowohl* eine konstitutive subjektive Leistung *als auch* eine Seinsfundierung, die dem so Konstituierten eine objektive Realität verleiht, notwendig ist. Und zwar *gleichursprünglich!* Transzendente Konstitution *ist* Seinsfundierung. *Das* ist der Beitrag der Phänomenologie zur Realitätsproblematik (auch und gerade im Lichte der neueren Realismus-Debatte). In diesem Sinne also noch einmal: Nur sofern das (solcherart transzendental eingebettete) Sein das Bewusstsein «*fundiert*» (darin besteht eben die «*objektivere* Objektivität» als das für jede *einseitig durch die transzendente Subjektivität konstituierte Objektivität* der Fall ist), kann das Bewusstsein real Seiendes in dessen Sinn «*konstituieren*». Der Konstitutionsbegriff muss daher so verstanden werden, dass der Gegenstand hier nicht bloß als *abstrakter* Leitfaden dient, sondern als ein *konkreter*, die transzendentalen Fungierungsleistungen gleichsam *kontaminierender*. Diese Idee kann auch mit der einer «Epigenesis» in Verbindung gesetzt werden, so wie sie Catherine Malabou (Malabou, 2014) jüngst ebenfalls von Kant aus entwickelt hat: nämlich einer durch den objektiven Gehalt vermittelten Genesis *über* («epi-») *den transzendentalen Ursprung hinaus*, die sozusagen die Kehrseite der Auffassung, der zufolge Objektivität kategorial strukturiert ist, ausmacht. Und dieses «wechselseitige Bedingungsverhältnis» wird dann seinerseits durch eine phänomenologische Konstruktion dritter Gattung, die, wie kurz erläutert, eine «transzendente Reflexibilität» ins Spiel bringt, begründet und legitimiert. Wie gesagt, haben sowohl

Schellings Ansatz als auch Fichtes Standpunkt ihren herausgehobenen Stellenwert in dieser gesamten Problemstellung.

Durch all dies erweist sich die Phänomenologie *nicht* als eine reine *Erkenntnistheorie*, sondern vielmehr zugleich auch als eine *Ontologie* — oder, am präzisesten ausgedrückt, als *diesseits* der Spaltung Erkenntnistheorie/Ontologie angesiedelt — eine Perspektive, für die ich den Begriff der «Hypophysik» als geeignet betrachte. Innerhalb dieses grundlegenden, systematischen Rahmens ist der Reichtum der phänomenologischen Analysen unermesslich. Weit davon entfernt, sich auf die bloße Wissenslegitimation zu beschränken, eröffnet sich der phänomenologischen Analyse ein unendliches Forschungsfeld — nämlich das der Aufklärung der Sinnkonstitution alles Erscheinenden.

*

Ich fasse nun die Beiträge der husserlschen Phänomenologie, sofern sie sich hierbei auch auf Errungenschaften der Klassischen Deutschen Philosophie stützt, für diese Bestimmung des Realitätsbegriffs noch einmal kurz zusammen.

Es geht in erster Linie und grundlegend darum, die Klippen eines einseitigen Idealismus und genauso auch eines einseitigen Realismus zu umschiffen. Dabei müssen aber zwei Grundgebote beachtet werden: Es muss der Tatsache, dass der Inhalt des Wissens nicht vom Verstehenden erschaffen wird, sondern vom Seienden herrührt, Rechnung getragen werden; und die Wissensbegründung bzw.-wohlgegründetheit muss durchsichtig gemacht werden. Die Phänomenologie macht mit der Einsicht Kants, der zufolge die Realität eine *qualitative* Dimension der *apriorischen Verstandesbestimmung der Gegenständlichkeit* ausmacht, ernst. Freilich wird der Begriff (bzw. die «Kategorie») der «Realität» in einem deutlich weiteren Rahmen als bei Kant betrachtet. Einerseits betrifft die Realität nicht lediglich die graduelle Dimension der *Empfindung*, sondern den sachgerechten Gehalt des «wahrhaft» Seienden; andererseits betont Husserl, dass die Frage nach der Notwendigkeitslegitimation eben gerade in die Bestimmung der Realität mit eingeht. Dieses Projekt beschränkt sich nicht auf die *Erkenntnis*rechtfertigung, sondern zielt auf die Bestimmung des Sinns und der Genesis alles phänomenalen Seienden ab. Zwei entscheidende Einsichten hierfür werden von Schelling und Fichte übernommen: Die transzendente Konstitution bringt ein Vermittlungsverhältnis ins Spiel, das nicht einseitig von der transzendentalen Subjektivität ausgeht, sondern in welchem die realen Bestimmungen des subjektiv konstituierten Seienden auf die transzendente Konstitution ihrerseits zurückweisen (Schelling); und die Legitimation eines gegenseitigen Vermittlungsverhältnisses dieser Art beruht auf einer transzendentalen «reflexiblen» Verdopplung, die diese Ermöglichung ihrerseits ermöglicht (Fichte). Der hier veranschlagte Realitätsbegriff enthält daher eine Notwendigkeitslegitimation, die diesen beiden Ansichten voll und ganz Rechnung trägt und der eingangs erwähnten Spannung eine transzendente Grundlage bietet.

REFERENCES

- Benoist, J. (2014). *Elemente einer realistischen Philosophie*. Berlin: Suhrkamp.
- Ferraris, M. (2013). *Realismo positive*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Gabriel, M. (2015). *Fields of Sense: A New Realist Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Garcia, T. (2011). *Forme et objet*. Paris: PUF.
- Harman, G. (2002). *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court.
- Holt, E. B. (1912). *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy*. New York: HardPress Publishing.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935* (Hua XV). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)* (Hua Materialien Vol. VIII). Dordrecht: Springer.
- Lacan, J. (2011). *Le Séminaire. Livre XIX*. Paris: Seuil.
- Latour, B. (2012). *Enquête sur les modes d'existence*. Paris: La Découverte.
- Levinas, E. (2001). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- Malabou, C. (2014). *Avant demain. Épigenèse et rationalité*. Paris: PUF.
- Meillassoux, Q. (2008). *Nach der Endlichkeit*. Berlin: Diaphanes.
- Schelling, F. W. J. (2000). *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: F. Meiner.
- Schnell, A. (2007). *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble: J. Millon.
- Schnell, A. (2010a). *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*. Paris: PUF.
- Schnell, A. (2010b). *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*. Paris: Vrin.
- Schnell, A. (2015). *La déhiscence du sens*. Paris: Hermann.
- Schnell, A. (2016). *Wirklichkeitsbilder*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schopenhauer, A. (1977). *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. München, Wien: Carl Hanser.

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

© DOMINIQUE PRADELLE, 2015

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 свое 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, Vergewärtigung, 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 transzendentalen 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 transzendentalen 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 zugehört. 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 geardete 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 wahrgenommenen *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 *assoziationalistische 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 empfun-

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.

TRANSZENDENTALE ERFAHRUNG ALS GEDANKLICHES EXPERIMENT

ALEXEI KRIOUKOV

PhD in Philosophy, Senior Researcher, Research and Development Department
at the St. Petersburg Institute of Hospitality, 194156 St. Petersburg, Russia.

E-mail: akrum@ya.ru

TRANSCENDENTAL EXPERIENCE AS A THOUGHT EXPERIMENT

In my article I would like to discuss a topic concerning the idea of mental experience as an experiment in the transcendental philosophy. One of the main problems of the humanities is that one can see a big difference between two branches of knowledge: human sciences and «exact» sciences. The main difference consists in the fact that the experimental data of the exact sciences can be verified by other researchers, but mental data in the mind of one researcher in humanities cannot be repeated in the mind of another. It allows for the skeptics to say that human sciences and especially philosophy cannot be real sciences. In opposition to this, the contemporary German philosopher Lambert Wiesing asserts that in the field of transcendental philosophy we do have something similar to experience in experimental sciences. It is called the «eidetic variation» (eidetische Variation). Three principles of the method are of great value. They are: self-reflection, phantasy, and self-clarification. In my article I am going firstly to clarify the principles of «eidetic variation» in Husserl's phenomenology, and secondly to relate this to the methods found in German transcendental Idealism. I see three interpretations of the term «eidetic variation»: as a synonym of the transcendental reduction, as establishing the eidos of a thing and the transcendental ego itself, and as something that can be held in a phantasy. The same method is used in German idealism (by Fichte for example). The main outcome of my paper should be, that if we accept an «eidetic variation» as a transcendental method, we can explain, or at least have an opportunity to build the abstract category and understand such abstract items as beauty as well as other general philosophical notions.

Key words: Phenomenology of Husserl, German Idealism, Fichte, eidetic variation, transcendental ego, transcendental reduction.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ОПЫТ КАК МЫСЛИТЕЛЬНЫЙ ЭКСПЕРИМЕНТ

АЛЕКСЕЙ КРЮКОВ

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник научно-исследовательского отдела Санкт-Петербургского института гостеприимства, 194156 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: akrum@ya.ru

В своей статье я хотел бы затронуть вопрос о мыслительном опыте как опыте, осуществляемом в трансцендентальной философии. Существует большое различие между двумя типами познания: гуманитарными науками и «точными» науками. Оно заключается в том, что экспериментальные данные точных наук могут быть верифицированы другими исследователями, в то время как ментальные данные в сознании одного исследователя в области гуманитарных наук, и в особенности философии, не могут быть повторены в сознании другого исследователя. Это позволяет утверждать скептикам, что гуманитарные науки в действительности не являются настоящими науками. Современный немецкий философ Ламбер Визинг утверждает, что в области трансцендентальной философии мы обладаем таким же методом, как и в обычных науках. Он называется «эйдетическая вариативность» (Eidetische Variation). Три важных принципа этого метода: само-рефлексия, фантазия и само-прояснение. В своей статье я собираюсь, во-первых, прояснить принципы «эйдетической вариативности» в феноменологии Гуссерля, во-вторых, соотнести ее с методом, разработанным в немецком трансцендентальном идеализме. Я предлагаю три интерпретации понятия «эйдетическая вариативность»: как синоним трансцендентальной редукции, как достижение эйдоса вещи и самого трансцендентального эго, и как нечто, что может быть найдено в фантазии. Схожий метод применяется в немецком идеализме (к примеру, у Фихте). Главным результатом моего исследования заключается в том, что если мы принимаем «эйдетическую вариативность» в качестве трансцендентального метода, то мы сможем объяснить, или, по крайней мере, у нас есть такая возможность, каким образом формируются абстрактные категории и как мы можем понять такие абстрактные понятия как прекрасное и философские понятия вообще.

Ключевые слова: Феноменология Гуссерля, немецкий идеализм, Фихте, эйдетическая вариативность, трансцендентальное эго, трансцендентальная редукция.

1. Ausgangsproblem

Ich möchte folgendes vielbekanntes Problem diskutieren: Es gibt einen großen Unterschied zwischen den verschiedenen Arten von Wissenschaften, zwischen den Geisteswissenschaften auf der einen und den sogenannten exakten Wissenschaften auf der anderen Seite. An dieser Stelle lasse ich die wichtige Frage, welche Wissenschaften wir zu Geistes- und welche zu exakten Wissenschaften zählen können, beiseite. Gleiches gilt für die viel diskutierte Frage, was Wissenschaft eigentlich sei. Mir geht es vielmehr darum, dass man den Geisteswissenschaften vorwirft, sie seien keine exakten Wissenschaften, womit gemeint ist, dass das wissenschaftliche Experiment in den Geisteswissenschaften nicht im gleichen Sinne wie in den exakten Wissenschaften gedacht werden kann. Die Ergebnisse des Reflektierens eines Wissenschaftlers beziehungsweise einer Wissenschaftlerin leben nur in dessen/deren Kopf und können niemals von anderen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen wiederholt werden.

Um prüfen zu können, ob die ausgearbeiteten Gesetze der Geisteswissenschaften für alle gültig sind, sollte man ein Experiment durchführen. Deswegen kann man die Frage so umformulieren, dass sie am Ende lautet: Ist das Gedankenexperiment überhaupt möglich? Ich starte meinen Vortrag mit einer kurzen Zusammenfassung eines

Vortrages von Lambert Wiesing, welcher «Phänomenologische und experimentelle Ästhetik» (Wiesing, 2012) heißt. Die Hauptidee des Vortrages sieht folgendermaßen aus: Herr Wiesing behauptet, es gäbe eine Methode in der Philosophie, die ein Experiment erlaube. Diese Methode nennt sich eidetische Variation. Die Transzendentalphilosophie nutzt sie, um die eigene Erfahrung rechtfertigen zu können. Wiesing meint, dass sowohl Husserl als auch z.B. Kant die gleiche Methode verwendeten. Ein Beispiel: Kant spricht in seiner «Kritik der reinen Vernunft» über die apriorischen Formen. Ob man mit Kant einig ist, das ist eine andere Frage. Allerdings fragt sich fast jeder, der kantianische Texte liest, woher dieser weiß, dass das transzendente Subjekt über den apriorischen Raum und die Zeit, über apriorische Kategorien, verfügt. Ist das im Grunde genommen die richtige Frage, woraus der Philosoph seine Gesetze schöpft? Die Antwort lautet: Dank der Methode der eidetischen Variation. Wiesing schreibt: «Die Interpretation lautet: Kant begründet die These von den Anschauungsformen mittels eines Experiments, und zwar mittels eines Experiments, das ein Beispiel für eine eidetische Variation im Sinne Husserls ist» (Wiesing, 2012, 242, 243). Dabei handelt es sich um eine einfache, elegante und schwer zu verstehende Antwort...

Die eidetische Variation weist laut Wiesing folgende besonderen Merkmale auf, die man unbedingt berücksichtigen muss. Erstens vollzieht sich die eidetische Variation in der Phantasie. Wie wir noch sehen werden, ist das ein wichtiger Punkt bei Husserl, und das ist genau das Gebiet, auf dem die eidetische Variation vollzogen werden kann. Das zweite Merkmal besteht darin, dass derjenige, der diese Methode ausübt, dies selbstreflexiv vollzieht. Man legt sich selbst gegenüber Rechenschaft über eigene mentale Zustände ab. Drittens, und das scheint das Wichtigste bei dieser Methode zu sein, legt sich ein Subjekt selbst eigene Grenzen auf. «Durch das freie Variieren sollen die Grenzen der Variierbarkeit vom variierenden Subjekt selbst erfahren werden; ich muss selbst erfahren, was ich selbst nicht kann» (Wiesing, 2012, 244).

Fassen wir das oben Gesagte noch einmal zusammen. Es gibt ein Gedankenexperiment, welches dem Experiment der exakten Wissenschaften ähnlich ist. In diesem Experiment bin ich 1. selbstreflexiv, 2. vollziehe ich dieses in der Phantasie und 3. bestimme ich dadurch die Grenzen meiner eigenen Möglichkeiten. Mit dem Text von Lambert Wiesing als Ausgangspunkt möchten wir im Folgenden prüfen, wie diese Methode der eidetischen Variation eigentlich bei Husserl und bei den Klassischen Deutschen Philosophen Anwendung findet.

2. Wie funktioniert die eidetische Variation bei Husserl?

Im Grunde genommen verwendet man, wenn von der Husserl'schen Phänomenologie die Rede ist, den Begriff der eidetischen Variation relativ selten. Normalerweise spricht man von der sogenannten transzendentalen oder eidetischen Reduktion, von der

Struktur der Intentionalität des Bewusstseins oder vom Intersubjektivitätsproblem usw.

Man kann versuchen, die unterschiedlichen Textstellen aus dem Husserl'schen Nachlass zu verwenden, um die Deutung des Begriffs zu klären. Wie gesagt, handelt es sich hierbei nicht um einen häufig verwendeten Terminus, sehr wohl aber um einen der wichtigsten Begriffe in der Phänomenologie Husserls. Ich unterscheide drei Deutungen und Verwendungen des Begriffs bei Husserl.

Formale und transzendente Logik (1929)

Wenn man mit Sachregistern gute Erfahrungen machte, könnte man sehr schnell herausfinden, dass Husserl den Begriff in diesem Werk in der Tat nicht oft verwendet. Er schreibt am Ende dieses Textes folgendes:

Es ist in unserem Zusammenhang schon ersichtlich geworden, daß sie [die mundane Ontologie — *A. K.*] das universale Apriori einer in reinem Sinne möglichen Welt überhaupt entfaltet, die als Eidos durch die Methode der eidetischen Variation von der uns faktisch gegebenen Welt aus, als dem dirigierenden «Exempel», konkret entspringen muß (Husserl, 1974, 296).

Von diesem Zitat ausgehend können wir den Schluss ziehen, dass die mundane Ontologie als Eidos der Welt nur durch die und dank der Methode der eidetischen Variation erreichbar ist. Der Zweck dieses Werkes ist global, da es um die Struktur der Welt geht. An dieser Stelle möchte ich ausdrücklich betonen, dass der Sinn der eidetischen Variation jenem der eidetischen Reduktion methodisch ähnlich ist.

Cartesianische Meditationen (1929)

In diesem wohlbekanntem Text von Husserl geht es um das Thema der eidetischen Variation, wenn Husserl sich über den Status und die Struktur des transzendentalen Egos Gedanken macht. Das ist eine Arbeit der sogenannten egologischen Periode in der Phänomenologie Husserls. Das transendentale Ich oder das transendentale Ego bezeichnet eine letzte Instanz, die a priori ist. Die Aufgabe der ganzen Arbeit besteht darin, zu zeigen, wie man durch Übung der transzendentalen Reduktion das Gebiet des apodiktischen *ego cogito* erreicht. Husserl geht dabei stufenweise vor. Zunächst einmal betrachtet er das Ego als Monade. Danach geht er zur Analyse der eidetischen Variation über. Zu diesem Thema hat er den kurzen Paragraphen 34 geschrieben. Wie funktioniert die Methode? Man abstrahiert von einem konkreten Gegenstand und erreicht durch die Variation in der reinen Phantasie das Verständnis des Sinnes eines Gegenstandes. Ander-

seits erreicht der Phänomenologe durch diese Methode das Gebiet eines reinen Ichs als Monade. Die Hauptthese lautet: «Hier ist der Umfang des Eidos durch Selbstvariation meines Egos bestimmt» (Husserl, 1973, 106). An dieser Stelle wird klar ersichtlich, dass Husserl die Methode der eidetischen Reduktion in diesem Text von einer anderen Seite übt. Er schreibt:

[Wir] erheben <...> uns zur methodischen Einsicht, daß neben der phänomenologischen Reduktion die eidetische Intuition die Grundform aller besonderen transzendentalen Methode ist, daß beide den rechtmäßigen Sinn einer transzendentalen Phänomenologie durchaus bestimmen (Husserl, 1973, 106).

Kurz gefasst: Durch das eidetische Variieren erreicht man einerseits das Eidos eines Dinges, andererseits wird dadurch schon der Sinn des transzendentalen Egos bestimmt.

Phänomenologische Psychologie (Vorlesungen 1925)

Ich betrachte die Husserl'schen Texte gerade nicht chronologisch. Dabei scheint mir dieser Text einer der wichtigsten für die Deutung der eidetischen Variation zu sein. Husserl schreibt:

Lassen wir uns von einem Faktum als Vorbild für die systematische Gestaltung reiner Phantasie leiten. Es sollen also immer neue ähnliche Bilder als Nachbilder, als Phantasiebilder, die sämtlich konkrete Ähnlichkeiten des Urbildes sind, gewonnen werden. <...> [W]ir stehen vor der Frage: was bleibt bei solchen freien Variationen eines Urbildes und, sagen wir, eines Dinges als die Invariante, die notwendige allgemeine Form erhalten, die Wesensform, ohne die ein derartiges, wie dieses Ding, als Exempel seiner Art überhaupt undenkbar wäre (Husserl, 1968, 72).

Man kann aus diesem Zitat folgendes entnehmen: Wir haben irgendeine Vorstellung und können diese gleichzeitig frei in unserer Phantasie variieren. Die Aufgabe besteht darin, zu zeigen, ob wir eine Invariante für diese Vorstellung haben können. In einem gewissen Sinn versucht Husserl, einen inneren Sinn der Sache zu gewinnen. Er erklärt seine Methode klar und deutlich: Zunächst einmal muss man eine Aktion ausführen, welche der Reduktion ähnlich ist. Man muss von den Daten der natürlichen Einstellung abstrahieren. Erst danach kann man die Invariante eines Dinges suchen. Husserl schreibt:

Wir stehen dann sozusagen in einer puren Phantasiewelt, einer Welt von absolut reinen Möglichkeiten; jede solche Möglichkeit kann dann das Zentralglied für mögliche reine Variationen im Modus der Beliebigkeit sein. Und von jeder aus ergibt sich dann ein absolut reines Eidos, von jeder anderen aber dasselbe nur dann, wenn sich die

Variationsreihen der einen und anderen zu einer in beschriebener Weise verknüpfen (Husserl, 1968, 74).

Diese reine Möglichkeit beschreibt er auch «als beliebige Phantasieöglichkeit». Diese Option bedeutet, sich alles Mögliche vorstellen zu können. Dies würde eine absolute Freiheit von Vorstellungen bedeuten. Dabei spricht Husserl von nichts anderem als dem Versuch, zwischen diesen frei schwebenden Vorstellungen etwas Unveränderliches zu suchen. Man kann den Phänomenologen Husserl nur unter Vorbehalt als einen Dialektiker bezeichnen. Aber in diesem Fall geht es eher um eine Dialektik zwischen «beliebiger Phantasieöglichkeit» und «Unveränderlichem». Aus dem Zitat erkennen wir auch, dass die Aufgabe darin besteht, auch ein Eidos zu finden. Das Unveränderliche zu bestimmen, bedeutet, die Einheit bzw. das Identische der Sache zu erkennen. Ich erlaube mir, noch ein Zitat aus diesem Text anzuführen. Husserl schreibt am Ende des Paragraphen: «Wir können auch sagen, was in phantasiemäßigem Belieben <...> sich ineinander variieren läßt, trägt eine notwendige Struktur in sich, ein Eidos, und damit <ein> Gesetz der Notwendigkeit» (Husserl, 1968, 76). Meiner Meinung nach kommt dieses Zitat ein bisschen unerwartet. Früher schrieb Husserl über die Phantasiever-schiebung und jetzt behauptet er, dass die Suche nach dem Unveränderlichen ein Gesetz der Notwendigkeit in sich trage! Diese These Husserls kann man zweideutig interpretieren. Einerseits geht es um etwas Stabiles an einer Sache. Trotz der vielfältigen Phantasievorstellungen besitzt eine Sache einen Kern, etwas Unveränderliches, ein Eidos ganz im platonischen Sinne. Diese Deutung steht ganz im Einklang mit der phänomenologischen Methode, da der Begriff des Horizontes genau dann einen «festen» Sinn voraussetzt, wenn es viele Abweichungen des Sinnes gibt. Die zweite Deutung ist von besonderer Tragweite. Diese wäre: Wenn ich mir trotz der Phantasieabweichung etwas vorstellen will, kann ich dies nur auf eine notwendige Weise machen. In dem Fall haben wir es mit einer Dialektik der phantasierenden Freiheit und der eidetischen Notwendigkeit zu tun. Und genau der Punkt ist nicht rein phänomenologisch.

Fassen wir zusammen: Die eidetische Variation bei Husserl kann bedeuten: die Eidetik der Welt, das Eidos der Sache, auch des transzendentalen Ichs oder auch das Notwendige der phantasierenden Variation.

Vergleichen wir diese Ergebnisse mit einem kurzen Blick auf die Klassischen Deutschen Philosophen.

3. Wie wird die eidetische Variation bei den Klassischen Deutschen Philosophen vollzogen?

Wiesing meint, dass die Kantische Philosophie als Beispiel für die Verwendung der eidetischen Variation dienen kann. Ich starte gleich mit einem anderen Klassiker der

deutschen Philosophie, und zwar mit Fichte. Seine Grundlagen der Wissenschaftslehre sind wohlbekannt und ich möchte diese jetzt gar nicht referierend wiederholen. Dennoch ist die Frage unvermeidlich, woher Fichte weiß, dass es ein transzendentes Ich beziehungsweise die Grundlagen des transzendentalen Subjekts gibt?

Um das besser verstehen zu können, ziehen wir einen Text von Fichte mit dem Titel «Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre» (1797) heran. In diesem Text geht es nicht um eine raffinierte Detailbeschreibung und Begründung seiner Wissenschaftslehre. Stattdessen macht sich Fichte hier Gedanken über die Natur des Idealismus und Naturalismus. Man trifft dort auf eine recht allgemeine Argumentation, die für unsere Absicht, den Sinn der eidetischen Variation besser verstehen zu können, sehr wichtig ist. Der Hauptzweck des Textes ist es, den Unterschied zwischen dem Idealismus und dem Dogmatismus zu veranschaulichen. Fichte behauptet, sein System sei ein Kantisches System. Dies bedeutet für den Nachfolger von Kant, dass die einzige Realität der philosophischen Untersuchung die innere Realität des Subjektes ist. Dabei muss man die äußere Welt außer Acht lassen. Fichte schreibt: «Es ist von nichts, was außer dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst» (Fichte, 1967, 9). In einem gewissen Sinn ist dieses Vorgehen der transzendentalen Reduktion bei Husserl ähnlich. Wie wir schon oben gesehen haben, brachte Husserl die gleiche Einsicht zum Ausdruck: Zuerst sollte der Phänomenologe von der natürlichen Einstellung abstrahieren. Bei alledem muss man bedenken, dass es ein allgemeiner historisch-philosophischer Gedanke ist, dass ein Philosoph eher sich selbst als die äußere Welt erforscht. Die Ähnlichkeit zwischen Fichte und Husserl ist in dieser Hinsicht nur eine zufällige.

Dann erwähnt Fichte, dass jeder Versuch, die Welt zu erkennen, eine Erfahrung ist. Die Aufgabe des Philosophen besteht darin, diese Erfahrung rechtfertigen zu können. Dieser Zweck liegt genau im Rahmen unserer Untersuchung, da wir herauszufinden versuchen, ob in der Transzendentalphilosophie eine Erfahrung im Sinne der exakten Wissenschaften möglich ist. Diese Erfahrung ist laut Fichte zweiseitig. Sie besteht einerseits aus der Intelligenz, welche erkennt, und andererseits aus der Sache, die erkennbar ist. Fichte kommt zum Schluss, dass es nur zwei mögliche Philosophien gibt, und zwar den Idealismus und den Dogmatismus, je nachdem, welchen Ausgangspunkt man in der Erfahrung hat. Für unsere Zwecke ist dies in dem Sinne wichtig, dass Fichte damit das Gedankenexperiment begründet. Er stellt die Frage, wie das Experiment überhaupt möglich ist und wie der Bezug der Intelligenz zur Sache gerechtfertigt werden kann. Seine Hauptidee lautet wie folgt: Es gibt einen besonderen Gegenstand, der durch die Intelligenz erfasst werden kann. Dieser Gegenstand ist das Ich. Dieses Ich wird zum Objekt des Idealismus. Aber dieser ist nicht im Sinne des Kantischen Dings an sich zu verstehen. Fichte schreibt: «Jenes Selbstbewußtsein dringt sich selbst auf, und kommt nicht von selbst; man muß wirklich frei handeln, und dann vom Objekt abstrahieren, und lediglich auf sich selbst merken» (Fichte, 1967, 15). Hier sieht man die Spuren der Freiheitstheorie Fichtes, da das Ich in seiner Philosophie die absolute Freiheit und die absolute Tätigkeit darstellt.

Das Ich wird zum Objekt der Intelligenz und die Intelligenz beschäftigt sich reflexiv mit dem Ich. Fichte schreibt:

Er [der Idealismus — A. K.] zeigt, daß das zuerst als Grundsatz aufgestellte und unmittelbar im Bewußtsein nachgewiesene nicht möglich ist, ohne daß zugleich noch etwas anderes geschieht, und dieses andere nicht, ohne daß zugleich etwas Drittes geschieht; so lange, bis die Bedingungen des zuerst aufgewiesenen vollständig erschöpft, und dasselbe, seiner Möglichkeit nach, völlig begreiflich ist. Sein Gang ist ein ununterbrochenes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung. Die Bedingung wird wieder ein Bedingtes, und es ist ihre Bedingung aufzusuchen (Fichte, 1967, 33).

Ich habe dieses lange Zitat deshalb angeführt, weil es von besonderer Wichtigkeit ist. Hier demonstriert Fichte, wie der Idealismus funktioniert. Sobald die erste Grundlage gefunden ist, kann man prinzipiell alles aus dieser Grundlage ableiten bzw. deduzieren. Was bedeutet das? Es bedeutet, dass, sobald wir einen Ausgangspunkt gefunden haben, wir alles andere deduzieren können. Und das können wir unter dem Gesetz der Notwendigkeit machen.

Es kommt demnach dem Inhalt der Philosophie keine andere Realität zu, als die des notwendigen Denkens, unter der Bedingung, daß man über den Grund der Erfahrung etwas denken will. <...> Diese Realität ist ihr völlig hinreichend; denn es geht aus dieser Philosophie hervor, daß es überhaupt keine andere gibt (Fichte, 1967, 36).

4. Zusammenfassende Bemerkungen

(1) Die Bedeutung des Begriffs der eidetischen Variation ist bei Husserl dreigliedrig. Zum einen geht es um das Eidetische im Sinne der mundanen Ontologie; zum zweiten versucht Husserl, das Eidos einer einzelnen Sache zu bestimmen und zum dritten spricht Husserl auch von einem Eidos des Egos selbst.

(2) Wenn wir diese Husserl'sche Position mit der von Fichte vergleichen wollen, dann fällt folgendes auf: Ein prinzipieller Unterschied besteht darin, dass laut Fichte die Philosophie den Grund der eigenen Erfahrung schon im Voraus herausfinden bzw. begründen muss. Zunächst sucht der Philosoph die Gründe der eigenen Erfahrung, erst dann kann es im Rahmen dieser Erfahrung um die variierende Methode gehen. «Nun hat die Philosophie den Grund aller Erfahrung anzugeben; ihr Objekt liegt demnach notwendig außer aller Erfahrung» (Fichte, 1967, 11). Dieses Objekt ist das Ich, welches wiederum Objekt der eigenen Reflexion ist.

(3) Wir haben oben bereits gesehen, dass die eidetische Variation bei Husserl eng mit einer absoluten Möglichkeit verbunden ist. Gleichzeitig haben wir es hier mit einer bestimmten Dialektik zu tun. Die absolute Möglichkeit zu phantasieren, ist eng mit

einem festen Kern des Unveränderlichen, eines Eidos der Sache verbunden. Bei Fichte sieht es etwas anders aus. Damit der transzendente Idealismus gerechtfertigt ist, müssen wir eine gut begründete Ausgangsthese haben. Alles andere entfaltet sich nach dem Gesetz der Notwendigkeit nur in einer bestimmten Weise, während bei Husserl umgekehrt das transzendente Subjekt eigene Grenzen, die mit der Formel «ich kann» gekennzeichnet sind, sucht.

(4) Das Wichtigste besteht meiner Meinung nach jedoch darin, dass die eidetische Variation nicht für alle Philosophien gilt. Diese hat nur dann einen Wert, wenn es um ein philosophisches System geht. Ist das nicht der Fall und versucht man eine eidetische Variation zu üben, ohne ein System zu bilden, so kann man nur diese oder jene Stellungnahme abgeben. Das funktioniert auf die gleiche Weise wie ein Paradigma in der Wissenschaft. Existiert ein Paradigma, dann sind die bestimmten wissenschaftlichen Positionen entweder wahr oder falsch. Gibt es z.B. die Wissenschaftslehre Fichtes, dann kann man über eine bestimmte Theorie der menschlichen Freiheit sprechen. Ohne ausgearbeitete Wissenschaftslehre kann hingegen nur eine Stellungnahme oder eine Meinung zum Thema «menschliche Freiheit» abgegeben werden.

REFERENCES

- Fichte, J. G. (1967). *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*. Hamburg: Felix Meiner.
- Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Hua IX). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1974). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten* (Hua XVII). Den Haag: Nijhoff.
- Wiesing, L. (2012). Phänomenologische und experimentelle Ästhetik. In J. Früchtel, & M. Moog-Grünwald (Eds.), *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*. Hamburg: Felix Meiner.

THE LEFTOVER OF GOOD SENSE: ON TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY IN THE LIGHT OF THE POSTSTRUCTURALIST CRITICISM

GEORGY CHERNAVIN

PhD, Assistant Professor, National Research University — Higher School of Economics, 105066 Moscow, Russia.

E-mail: gchernavin@hse.ru

Radically different strategies of interacting with sound common sense, found within three big philosophical discourses of the 20th century (analytic philosophy, poststructuralism, phenomenology), led nearly to the impossibility of communication between those discourses. The judgement by Deleuze concerning Kant's critical philosophy and Husserl's transcendental philosophy seems to be an example of the failed philosophical dialogue, this time between post-structuralism and (classical as well as modern) transcendentalism. Deleuze sees in transcendental philosophy the dominance of the twofold instance of the common sense; the two forms are the *sensus communis* (which dominated already in Kant) and the *bona mens* (which crystallized in the Husserlian *Urdoxa*). Even if one could agree that the post-structuralist reading of transcendental philosophy is likely sometimes too rash, it is still helpful. One can then see that at the center of the research-field of transcendental phenomenology a real nodal point of paradoxes remains: first of all, the so-called «paradox of human subjectivity» — the relation between the empirical and the transcendental, which seems to be paradoxical for sound human understanding. One could contrast here the goal of transcendental research, which consists in sense-building and sense-enrichment, with the poststructuralist art of the forming, inventing and production of concepts. The passion for paradoxes, the provocation of the sound human understanding as a motor of thinking (characteristic of poststructuralism) is still bound to *doxa* and to the *common sense*, although it tries to «turn it inside out». Transcendental philosophy tries rather to take a «step back» from the solidification of common sense in order to observe the sense-building *in statu nascendi*.

Key words: Transcendental philosophy, poststructuralism, common sense, doxa, paradox, Husserl, Deleuze.

ОСТАТОК ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В СВЕТЕ ПОСТСТРУКТУРАЛИСТСКОЙ КРИТИКИ

ГЕОРГИЙ ЧЕРНАВИН

PhD, доцент, Национальный Исследовательский Университет — Высшая Школа Экономики, 105066 Москва, Россия.

E-mail: gchernavin@hse.ru

© GEORGY CHERNAVIN, 2015

Радикально различные стратегии взаимодействия со здравым смыслом, которые можно найти в рамках трех больших философских дискурсах XX века (аналитической философии, постструктурализма, феноменологии), привели к невозможности коммуникации между этими дискурсами. Суждение Делёза относительно критической философии Канта и трансцендентальной феноменологии Гуссерля кажется примером такого неудавшегося философского диалога, в данном случае между постструктурализмом и (классическим, равно как и современным) трансцендентализмом. Делёз видит в трансцендентальной философии доминирование двойкой инстанции *common sense*; двумя формами этой инстанции являются *sensus communis* (доминировавший уже у Канта) и *bona mens* (кристаллизовавший в *Urdoxa* Гуссерля). Хотя нетрудно заметить, что постструктуралистское прочтение трансцендентальной философии иногда кажется чересчур поспешным, оно тем не менее может оказаться продуктивным. Мы можем обнаружить, что в центре исследовательского поля трансцендентальной феноменологии завязывается целый узел парадоксов: прежде всего, так называемый «парадокс человеческой субъективности» — отношения между эмпирическим и трансцендентальным, которые с точки зрения здравого смысла выглядят парадоксальными. Можно сопоставить цель трансцендентального исследования, состоящего в смыслообразовании и обогащении смысла, и постструктуралистское искусство формирования, изобретения и производства концептов. Страсть к парадоксам, провокация здравого смысла в качестве движущей силы мышления (характерная для постструктурализма) все еще привязана к *doxa* и к *common sense*, хотя и пытается «вывернуть их наизнанку». Трансцендентальная философия пытается скорее сделать «шаг назад» от застывших образований здравого смысла, для того, чтобы наблюдать процесс смыслообразования *in statu nascendi*.

Ключевые слова: Трансцендентальная философия, постструктурализм, здравый смысл, докса, парадокс, Гуссерль, Делёз.

The powerlessness of this philosophy to break with the form of common sense, which was clearly present in Kant, is present again in Husserl.

Gilles Deleuze (Deleuze, 1990, 98)¹

Should transcendental phenomenology have a «good sense» [?]

Edmund Husserl (Husserl, 2002, 177)

The Strategies of Interacting with Common Sense

Contemporary philosophy mobilizes different strategies of interacting with *common sense* in its two most important forms, the *bona mens* and the *sensus communis*. The tradition of the philosophy of ordinary language starting from the debates between Moore and Wittgenstein sees the necessity either to defend common sense, or to restore it, as if it was once lost. For poststructuralism, especially for its Deleuzian version, the passion of philosophy is not the *common sense*, but the paradox. That is why the task of living philosophy also consists in the provocation of the «sound» human mind. Nevertheless,

¹ «Ce qui apparaissait déjà si nettement chez Kant vaut encore pour Husserl: l'impuissance de cette philosophie à rompre avec la forme du sens commun» (Deleuze, 1969, 119).

defence (or rehabilitation) and provocation are not the only possible strategies. For a certain tendency in phenomenology, which places itself in aftermath of Kantian transcendentalism (the mature Husserl, Fink, recently Richir), the essential moment of philosophical work consists in the «suspension» of the self-understood claims of natural objectivism, of the «power of “*common sense*”» (Husserl, 1954, 183; Husserl, 1970, 180).

These radically different strategies of interacting with sound common sense, found within three big philosophical discourses of the 20th century, led nearly to the impossibility of communication between those discourses. In each case, the chosen strategy of interacting with the common sense is seen as a natural strategy or even as the only possible one; the philosophical concurrent would be too quickly (from quite a commonsensical perspective) disqualified as «unphilosophical».² In a strange way, philosophers often hold positions of the irritated common sense when they meet a philosophical discourse which is radically different from their own perspective, instead of undertaking a philosophical «aspect change».

The judgement by Deleuze (concerning Kant’s critical philosophy and Husserl’s transcendental philosophy), cited here as an epigraph, seems to be an example of the failed philosophical dialogue, this time between post-structuralism and (classical as well as modern) transcendentalism. The Deleuzian critique of Husserl tries to demonstrate the following points: from one side, there is the remainder of the «*sensus communis*», which Husserl, according to Deleuze, took over from Kant with his formal, general determination of the object of the experience («some object = X»); from other side, one finds the remainder of the «*bona mens*», which Husserl preserved in the conception of the *Urdoxa*. We will not ascertain right now the extent to which Deleuze’s judgement represents the facts to avoid all philosophical position-taking possible. Of more vital importance is the task to determine more precisely the architectonical place of common sense (of both *bona mens* and *sensus communis*). Mainly for this reason, we ought to analyse the «incapacity for dialogue» as well as reciprocal reproaches shown by the representatives of both post-structuralism and transcendental philosophy.

According to Deleuze, the *doxa* of sound understanding, of good sense, goes only in a one direction («*le bon sens se dit d’une direction: il est sens unique*» (Deleuze, 1969, 93)), it pretends that each thing has only one stable sense; the genuinely philosophical way of thinking should avoid such a «unilaterality» and demonstrate rather a *para-dox*, a «bilaterality» of sense. The fact that Deleuze fails to find such a bilaterality in Husserl is just another example of the difficulty to achieve inter-discursive philosophical aspect-change.

² Wittgenstein saw this situation clearly: «Der Mensch mit gesundem Menschenverstand, wenn er einen früheren Philosophen liest, denkt (und nicht ohne Recht) “lauter Unsinn”. Wenn er mich hört, so denkt er: “lauter fade Selbstverständlichkeiten!” Wieder mit Recht. Und so hat sich der Aspekt der Philosophie geändert» (Wittgenstein, 1979, 30).

The Incomplete Suspension of Common Sense

Far from overturning the form of common sense, Kant merely multiplied it. Must not the same be said of phenomenology? Does it not discover a fourth common sense, this time grounded upon sensibility as a passive synthesis — one which, even though it constitutes an *Ur-doxa*, remains no less prisoner of the form of *doxa*? (Deleuze, 1995, 137)

Deleuze sees in the Husserlian model of sense-giving the dominance of the twofold instance of the *common sense* (of the sound human understanding); the two forms are the *sensus communis* (which dominated already in Kant) and the *bona mens* (which crystallized in the Husserlian *Urdoxa*). The *Urdoxa* stabilises the concordant streaming of experience, even if the identification of the object through a quasi-Kantian *sensus communis* fails. For Deleuze, the *Urdoxa* is an extra-instance of the «insurance» that guarantees the self-identity of the objects, an instance that effaces the paradoxical, self-contradicting element from the process of the sense-building.³

Concerning the first thesis (the supposed remainder of the Kantian *sensus communis* by Husserl): one can find in Husserl an imprint of the Kantian three-fold synthesis of the apprehension-reproduction-recognition (the interlacing between the perception, the imagination and the concept). The Husserlian apperception that he (with a certain emphasis) deciphers as «*Ad-Perzeption*», which is nothing other than the sense-accretion of perception, bears the moments of apperception, of reproduction and of recognition (according to *sensus communis*).

Concerning the second thesis (the alleged solidification of common sense in the form of «good sense» of the *Urdoxa*): one could raise an objection that Husserl in no way postulates the *Urdoxa*, but, on the contrary, suspends it. But nevertheless, it is difficult to neglect that in the late manuscripts, Husserl does state an original right of the natural belief in being, the original *doxa*.⁴ Does the Husserlian doxical presumptivity

³ «La donation de sens husserlienne [est dépendante d'une] ...instance à double face (*Urdoxa* et objet quelconque). <...> Dans la théorie husserlienne de la *doxa*, les différents modes de croyance sont engendrés en fonction d'une *Urdoxa*, laquelle agit comme une faculté de *sensus communis* par rapport aux facultés spécifiées. <...> Husserl pense la genèse [du sens], non pas à partir d'une instance nécessairement "paradoxale", et "non identifiable" proprement parler (manquant à sa propre identité comme à sa propre origine), mais au contraire à partir d'une faculté originaire de *sensus communis* chargée de rendre compte de l'identité de l'objet quelconque, et même d'une faculté de *bon sens* chargée de rendre compte du processus d'identification de tous les objets quelconques à l'infini» (Deleuze, 1969, 118–119).

⁴ «Der Weltglaube ist kein blinder, sondern allzeit ein begründeter, ein sich fortgesetzt berechtigender und nicht preisgebender <...> auch nicht ein leerer Glaube. Obschon rein passiv in der fortgehenden Einstimmigkeit der Erfahrung erwachsen, trägt er doch in sich ein Urrecht» (Husserl, 2008, 234).

(*Präsumptivität*) of experience have the role of the normalizing, compensatory *bon sens*? This question remains open.

But nevertheless, transcendental philosophy is not so naively dogmatic as Deleuze likes to see it. It is important to mention that for Husserl, the thought experiment suspending the concordance of experience is quite constitutive. Already in Kant there was an experimental attempt to suspend the threefold synthesis: an attempt to show the «shut-down» of apprehension, of reproduction, of recognition.⁵ In Husserl, this Kantian strategy takes the form of the thought experiment of the decomposition of the concordance of experience, of the disintegration of «objectivity (*Gegenständlichkeit*)» in the heap (*Gewühl*) of rough sense-data. The self-identity of objects is not postulated simply as a correlate of the *sensus communis*, but stated as a normal condition of experience. The non-self-identical, «flowing», «multi-colored» objectivity (*Gegenständlichkeit*) is still thinkable in Husserl, but it would be seen as a more marginal phenomenon. Deleuze would like to put the «unsteady», «non-self-identical character» of the processes of objects- and sense-building at the center; for Husserl this aspect of the experience is certainly/clearly visible, but is not central in the senseful construction of the world of our experience.

One can thematize the frontiers of the *sensus communis* within Kant and Husserl's transcendental philosophy. But neither philosopher pushes this strategy of thinking towards the paradoxical non-self-identical reverse side of the *sensus communis*. They do not develop this analysis, because for them the normal condition of experience is more important than the marginal counterexample. One could discuss even the primacy of the normality of experience, which is quite fundamental for Kantian and Husserlian philosophies: without the normal, one can hardly speak of the abnormal (Deleuze would like to draft the other paradigm, in which there is no more primacy of normality or of the concordance of experience). A definitive, intersubjective justifiable form of the *sensus communis* would still be conserved by the transcendental philosophy. This aspect of the *common sense* would not advisably be completely suspended or shut down; it is (in Deleuzian optics) a consciously moderate position: to keep a remainder of common sense.

But then, relying on this, Deleuze concludes that transcendental philosophy in general and transcendental phenomenology in particular smuggles in the remainder of «good sense (*bon sens, bona mens*)». And this is already a vexed question. Such a diagnostics overlooks the paradoxical character of the (non-)self-identity of human/transcendental subjectivity. It misses the fact that through the accomplishment of the reduction, an unpredictable transformation of the perspective in the phenomenological change of attitude happens, which clearly goes against the *bon sens* of the natural attitude or even

⁵ «Würde der Zinnober bald roth, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene thierische Gestalt verändert werden <...> so könnte keine empirische Synthesis der Reproduction statt finden» (Kant, 1975, A101).

diverges from *bon sens*. Deleuze claims that Husserl, in the same way as Kant, hypostizes the empirical and dogmatically portrays it as the transcendental.⁶

The transcendental was for Deleuze only an illusionary projection of the empirical. In such a way, the correspondence between the empirical and the transcendental seems to be simplified. In Husserlian Phenomenology, one could better speak about the reciprocal projection (*Hineinprojizieren*) of the transcendental into the mundane.⁷

The Turning-off of Good Sense:

The Paradoxical Correspondence between the Mundane and the Transcendental

Even if one could agree that the poststructuralist reading of transcendental philosophy is likely sometimes too rash, it is still helpful. Deleuzian optics, according to which the true passion of philosophy is the paradox, permits us to look at transcendental phenomenology. One can then see that at the center of the research-field of transcendental phenomenology a real nodal point of paradoxes remains: first of all, the so-called «paradox of human subjectivity» — the relation between the empirical and the transcendental, which seems to be paradoxical for sound human understanding. Phenomenology takes over a Kantian strategy when it thematizes a necessarily «transcendental illusion» (of the psychologism, of redoubling)⁸, when it makes visible a trap, quite unavoidable for human «sound understanding». In this sense, the poststructuralist himself, who understands the transcendental as a mere redoubling of the empirical, remains a prisoner of «sound human understanding».

⁶ «What is evident in Kant, when he directly deduces the three transcendental syntheses from corresponding psychological syntheses, is no less evident in Husserl when he deduces an originary and transcendental “Seeing” from perceptual “vision”» (Deleuze, 1969, 119; Deleuze, 1990, 98).

⁷ «Die transzendente Subjektivität ist <...> in die immerfort schon konstituierte und sich fortkonstituierende Welt hineinprojiziert. <...> jedes solche Projizieren ist selbst sinngebende Leistung» (Fink, 1988, 213).

⁸ «Das erweckt zunächst den falschen Schein, als ob das transzendente Ich ein innerster Kern im Menschen sei, und zwar das, was diesem Realen den eigentlichen Charakter der Menschlichkeit verleiht, das, wodurch dieses Reale nicht nur wie anderes Reale Dasein hat, sondern die wunder- ein- zigenartige Seinsweise: dass es eben menschliches Ich ist, das als Ich einen bewusstenmäßigen Horizont von Welt hat, durch Erscheinungen von ihr auf sie, insbesondere auf alles außer ihm bezogen und dadurch zu einem Leben in der Welt (menschlichem Dasein in der Welt) befähigt. Aber natürlich ist das für den, der die phänomenologische Reduktion versteht und in ihrem wirklich methodischen Sinn übt, ein Widersinn. Weder ist das transzendente Ich im Menschen (also in der Welt), noch ist der Mensch und die Welt im transzendentalen Ich bzw. der transzendentalen Intersubjektivität, wofern das “in” irgendein reelles Enthaltensein bezeichnet. <...> Weder ist das transzendente Ich im Menschen — also in der Welt —, noch ist der Mensch und die Welt im transzendentalen Ich» (Husserl, 2002, 290).

Transcendental philosophy could provoke *common sense*, if it simply demonstrated paradoxes.⁹ The strategy of suspending or of «turning off (*Ausschaltung*)» extends more in the direction of neutralizing the common-sensical *doxa*, showing that the transcendental (despite the poststructuralist reading) is not an inner core of the human being, but rather a potential of a breakthrough towards the transcendental.¹⁰ The most important thing that a human being carries in itself is perhaps neither the human character, nor the character of being — it is the point at which transcendental philosophy diverges definitively from sound human understanding.

Conclusion: Sense-Enrichment versus Paradoxes

One could contrast here the goal of transcendental *research*, which consists in «sense-transformation and moving sense-enrichment through disclosing experience with the formation of the horizons of experience and their theoretical determination» (Husserl, 1993, 77–78)¹¹, with the poststructuralistic *art* of the «forming, inventing and production of *concepts*» (Deleuze & Guattari, 1994, 2). From one side, we have sense-buiding research, from the other side — concept-bulding art. This obvious difference in goal-setting renders clearer the answer to the question why one (in transcendental philosophy and poststructuralism) develops such divergent strategies of interaction with *common sense*.

The sense-enrichment required by Husserl is the sense-accretion of the life of consciousness through a transcendental dimension. The world (as effective reality) is always here; the transcendental is not yet in the world, not yet here. The conditions of the possibility of experience are not yet here. It sounds paradoxical, but paradoxes are not the end in itself for transcendental phenomenology, rather its by-product. The passion for paradoxes, the provocation of the sound human understanding as a motor of thinking (characteristic of poststructuralism) is still bound to *doxa* and to the *common sense*, although it tries to «turn it inside out». Transcendental philosophy tries rather to take a «step back» from the solidification of *common sense* in order to observe the sense-building *in statu nascendi*.

⁹ For example: «Ich in der Epoché bin nicht mehr ich, der Mensch» (Husserl, 2002, 292) — d. h. “ich ≠ ich”; «Ich sehe auch, dass diesem Ego zugehört ein Geltungsleben, das *nicht menschliches in der Welt* ist, für mich, der in der Epoché steht» (Husserl, 2002, 292) — this means that I am in the world and not in the world, I am at once a human being and not a human being.

¹⁰ «So ist das Bewusstseinsleben des [transzendentalen] Ich *nicht menschliches*. Das Verhältnis von Ich im gemein menschlichen Sinn und *ego* ist ganz eigenartig. Sofern der Mensch Selbstobjektivierung der transzendentalen Subjektivität ist, aber nicht als “Dasein im Menschen”, als einen irgendwie aus zunehmenden Kern im Menschen, sondern nur als *Potenzialität*, vom mir Gelten als Mensch *zur Transzendentalität durchzubrechen*» (Husserl, 1973, 456–457).

¹¹ «Sinnverwandlung <...> und der *beweglichen Sinnbereicherung* durch erschließende Erfahrung mit Bildung von Erfahrungshorizonten und [ihrer] theoretischen Bestimmung».

REFERENCES

- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1990). *The Logic of Sense*. New York: Athlone Press.
- Deleuze, G. (1995). *Difference and Repetition*. London, New York: Continuum.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1994). *What is Philosophy?* New York: Columbia University Press.
- Fink, E. (1988). *VI. Cartesianische Meditation. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34), Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Husserliana Dokumente (Hua II/1). Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hua VI). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil (1929–1935)* (Hua XV). Den Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß (1934–1937)* (Hua XXIX). Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlaß (1926–1935)* (Hua XXXIV). Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)* (Hua XXXIX). Dordrecht: Springer.
- Kant, I. (1975). *Kritik der reinen Vernunft* (Bd. III–IV). Frankfurt a. Mein: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1979). *Schriften: Beiheft* (Bd. 3). Frankfurt a. Mein: Suhrkamp.

WHAT IS A PROBLEM?

ANDREW HAAS

PhD, Associate Professor, National Research University — Higher School of Economics,
105066 Moscow, Russia.

E-mail: ahaas@hse.ru

What is a problem? What is problematic about any problem whatsoever, philosophical or otherwise? As the origin of assertion and apodeiction, the problematic suspends the categories of necessity and contingency, possibility and impossibility. And it is this suspension that is the essence of the problem, which is why it is so suspenseful. But then, how is the problem problematic? Only if what is suspended neither comes to presence, nor simply goes out into absence, that is, if the suspension continues, which continues the problem. But what is problematic about suspension? As a consideration of language shows, the problem of suspension is the problem of implication. If being, for example, is merely implied, neither present nor absent, then it is the suspension of both, at least insofar as it is problematic. And this not only says something about language; rather, it has ontological implications as well — it speaks of being, and the being of anything whatsoever. For if being is implied, if that is the problem of being, it is because being is an implication. Then the being of things like problems is implied as well; or being is in things by implication. But what does it mean for being to be neither presence nor absence, but an implication? It means that being is implied in a way that is problematic — before it is necessary, or even possible. For being's way of being is characterized by suspension — which has implications for thinking and speaking about being, and about things like problems, even about anything whatsoever. And this has implications for what being implies, namely, unity and time and aspect.

Key words: Apodeictic, aspect, assertoric, being, implication, problematic, suspension, time, unity.

В ЧЕМ ЖЕ ПРОБЛЕМА?

ЭНДРЮ ХААС

Доктор философии, профессор, Национальный Исследовательский Университет — Высшая Школа Экономики, 105066 Москва, Россия.

E-mail: ahaas@hse.ru

В чем же проблема? В чем состоит проблематичность проблемы, не важно, философской или любой другой? Проблематичность как источник утверждения и аподиктического суждения подвешивает такие категории, как необходимость и случайность, возможность и невозможность. И именно эта подвешенность является сущностью проблемы, в силу чего проблема вообще

© ANDREW HAAS, 2015

оказывается подвешиваемой. Но тогда насколько проблема проблематична? Настолько, насколько то, что подвешено, не проясняется и не исчезает, т. е. насколько подвешивание длится, продлевая тем самым проблему. Но что составляет проблематичность подвешивания? Как показывают размышления о языке, проблема подвешивания — это проблема импликации. Например, если бытие просто подразумевается, не будучи присутствующим или отсутствующим, тогда мы имеем дело с подвешиванием как присутствия, так и отсутствия, по крайней мере, пока эта альтернатива является проблематичной. И это говорит кое-что не только о языке; более того, это также имеет онтологические импликации в той мере, в какой речь идет о бытии вообще и о бытии чего угодно. Поскольку если бытие подразумевается, если в этом состоит проблема бытия, то это так, потому что бытие есть нечто подразумеваемое. Но что значит для бытия: не быть ни присутствием, ни отсутствием, но быть имплицитно данным? Это значит, что бытие дано в качестве проблематичного прежде, чем оно оказывается необходимым, или даже возможным. Ведь бытие характеризуется подвешиванием, которое имеет следствия для мышления и разговора о бытии, вопросах и проблемах, касающихся чего угодно. Это также влияет на то, что подразумевает бытие, а именно, на единство, время и выражение.

Ключевые слова: Аподиктический, выражение, ассерторический, бытие, импликация, проблематическое, подвешивание, время, единство.

What is a problem? The question is three-fold. It asks about the *what* of a problem, not just a philosophical problem, but any problem whatsoever; about the problem, about what is *problematic* about the problem; about the *is* of a problem, its being, that is, the being of the problem, and what is implied thereby.

1. THE PROBLEMATIC OF THE PROBLEM

There are, as Kant reminds us, two kinds of problems: conceptual problems, the easy, or easier, ones — which are not really problematic, but are non-problematic problems; and metaphysical problems, the tough ones — at least insofar as they cause problems, remain problematic. Conceptual problems are a question of knowledge, of the understanding of objects; metaphysical problems are a matter for thought, for reason. For there are things we cannot *know* and «yet must be able to *think*» — and that is the problem.¹

So, how can we *think* a problem without *knowing* it, without rendering it a non-problem, without translating it into the language and logic of that which is no problem at all? In other words, what is actually problematic about the problem, about any problem whatsoever? And how can it be thought?

On the one hand, the conceptually or categorically problematic is neither assertoric nor apodeictic.² This is in the *Critique of Pure Reason*, the Table of Judgments,

¹ (Kant, 1900, III: B xxvi), my emphasis; see also: (Kant, 1900, III: B19, IV: 276, II: 83, 197).

² (Kant, 1900, IV: A70–76/III: B 96–101, VIII: 193–194); see also: (Kant, 1900, IV: 414–415, IX: 108).

the Logical Function of the Understanding in Judgments, which is the Clue to the Discovery of All Pure Concepts of the Understanding. Judgments are a question of quantity, quality, relation or modality. And when it comes to modal judgment: «...we first judge something problematically, then take its truth assertorically, and finally claim it as inseparably united with understanding, that is, as necessary and apodeictic» (Kant, 1900, IV: A76/III: B101). Indeed, the problem is out of which the assertion comes, and which ends in the apodeiction. So the differences in these three modes of judgment, *antecedens et consequens*, are categorically clear. In apodeictic judgments, affirmation or negation is viewed as necessary, *notwendig*; or unnecessary, *zufällig*, contingent, if the judgement is not *a priori* determined, *bestimmt*, by the laws of the understanding. In assertoric judgments, affirmation or negation is real, true, an assertion of existence, of actually being there, of that which is the case, of what is *wirklich*, the presence of what is present; or unreal, untrue, false, fiction, like a waxworks figure, if the judgment asserts that which is not, not the case, not really being there or true, being not actually the case, *unwirklich*, so not present, but absent, not bound or *verbunden* to the laws of the understanding. In problematic judgements, affirmation or negation is taken to be possible, *möglich*; or its other, ἐτέροτης, impossible, *unmöglich*, the negation or privation, στέρησις of possibility — at least insofar as the judgment is admitted, *aufgenommen*, by the understanding (Kant, 1900, II: 171).

Problematic knowledge then, is not a problem — for it is simply a question of knowing, subsuming in accordance with the law of non-contradiction, determining whether a judgment is possible or not. So while we must apodeict analytically from «all bodies are extended», to «this body is extended», or synthetically that 12 necessarily follows from 7+5; and we can assert that the Earth actually revolves around the Sun; we may only claim to know that *vollkommene Gerechtigkeit*, perfect or complete justice, is a possibility — for it can neither be determined as necessary *a priori*, nor shown to be actually present in the world, as Hegel might claim.³ For example, although nothing speaks for the impossibility of a perfectly just world, we must admit that it may turn out to be imperfect, even unjust. And if justice is not just ideal, but has its essence in the real world, and has not yet come to presence, insofar as history remains open, perhaps infinite; then we should probably not be surprised that the existence of perfect justice continues to be a question, a possibility of perfect justice, thus a perfection that is neither necessary nor actual.

On the other hand, there is another kind of problem, the metaphysically problematic — for knowledge of the conceptually problematic cannot be stretched to cover the entire sphere, *Gebiet*, of the problem.⁴ So we must necessarily think that which exceeds all understanding, empirical or transcendental, that of which we can have no intuition or

³ (Hegel, 1970, 24); (Kant, 1900, IV: A75/III: B100, IV:A 347/III:B 405).

⁴ (Kant, 1900, IV: A255/III: B 310, X:132, 144, 266, II: 283).

representation or concept, which is not categorically intelligible. And we must find a language to speak about that which goes beyond all conceptual discourse — but without simply translating or twisting the problematic problem into the unproblematic. For such a sophisticated subterfuge, however normal nowadays, merely seeks to avoid a difficult question, to escape the tough problem by changing its meaning to suit our own abilities (Kant, 1900, IV: A 257/III: B 313). Rather, if the conceptually problematic is determined (in knowing and speaking) by the categories of the possible and the impossible, then we must seek to think a third, *das Dritte*. So Kant insists: the metaphysically problematic is that about which «we can neither say that it is possible nor that it is impossible» (Kant, 1900, IV: A287/III: B 343). Indeed, possibility and impossibility are categories that do not apply to the thinking and speaking of problems *qua* problematic. We may think, for example, the idea of soul, world, or God as thought-entities or thought-things, *Gedankendinge*; but we can neither reduce them to concrete substances nor transcendental concepts, neither to objects of the understanding nor to presentations or representations, neither to objects of possible experience nor to that which could not possibly be in any-way whatsoever, like some kind of impossible object or concept.⁵ And if «the division into the possible and the impossible» is «the highest concept with which it is normal to begin a transcendental-philosophy» — well then, we will presumably have to go beyond the norm, to relinquish the usual subterfuge, *die gewöhnliche Ausflucht*, to give up the philosophy of the possible and the impossible, whether it dominates the present age, whether it seems to determine our words and deeds, thoughts and things, or not. For the problematic — the metaphysically problematic, that which is truly problematic, the tough problem or problematic problem — this resists the translations and transpositions, the permutations and combinations, the destructions and deconstructions, of the history of philosophy as the metaphysics of possibility (and impossibility); even if that means getting along without determining whether the problem is or is not, is necessarily or possibly, is «something or nothing», *Etwas oder Nichts*, that is, whether there is any problem whatsoever (Kant, 1900, IV:A 290/III: B 346).

If the problem of the problem then, is neither a question of the possible nor the impossible, is it merely a limit concept, a horizon of thought and word, so an empty object without concept, *nihil negativum*? In other words, is the problem something about which we cannot speak — and so must «remain silent» (Wittgenstein, 1921, §7)? Or is there a third thing, *das Dritte* — so *tertium dator* — a way of thinking that which is neither something nor nothing? And so suspends the philosophy of possibility and impossibility alike?

Indeed, the suspension of the *problem* is the *suspension* of the problem — for it is precisely this suspending (of apodeiction and assertion, something and nothing, the necessary and the unnecessary, the possible and the impossible) that points the way to the

⁵ (Kant, 1900, IV: A 335/III:B 392, IV:A 771/III:B 799).

problem, to a philosophy of the problem, or a problematic philosophy. And this is what appears in Husserl under the name: *ἐποχή*, that is, the suspension which characterizes the essence of the problem, which is probably why the experience of the problematic is so suspenseful.

So, what does it mean to suspend the possibility and impossibility of the problem? The *ἐποχή* is not just skeptical doubt, whether Greek or Cartesian or some other form; nor merely a question of necessarily abstaining or excluding, white-washing or washing-away, nor simply altering or changing from one possibility to another, nor just retreating to the assertion of impossibility, nor to both the possible and the impossible; much less assuming or presuming, supposing or presupposing, determining or judging (necessity or contingency), negating or destroying, destructuring or deconstructing — rather, it is a way of holding, of keeping and keeping oneself back, of continuously holding back from judgment, *Urteilsenthaltung* (Husserl, 1977a, §§31–32). As a way of holding then, the *ἐποχή* allows us to bear or carry the weight of what is held, borne or carried, *vertragen*. And in order to hold ourselves in a way so as to bear it, the *ἐποχή* suspends judgment — including, for example, the natural attitude, consciousness, the natural and human sciences, prejudices and prejudicial significations, self-contradictory interpretations, the transcendent, the unity of mind and body, «Man», everything that «presents itself to me as factually existing» actuality (Husserl, 1977a, §§30, 88), that which seems to be actually and really there or not there, but elsewhere, as well as the categories of judgment and conceptual knowledge (necessity and contingency, existence and non-existence, possibility and impossibility). For in order to uncover the problem (even that which is problematic about things such as the absolute givenness of essences, transcendental consciousness, phenomena, intentional objects, *cogitatum qua cogitatum*), the *ἐποχή* transforms or translates or metamorphosizes, puts out of action or play, shuts or closes off, contains or parenthesizes; but not only negatively — for parenthesizing a judgment *simpliciter* holds onto it as a «parenthesized judgement»; and «the suspended thesis» is «the thesis suspended».⁶ Thus the problematic *ἐποχή* does not simply produce some kind of residuum, like pure subjectivity or transcendental ego, essence or

⁶ (Husserl, 1973, 60); (Husserl, 1977a, §31). For Husserl as a philosopher of possibility, see: (Heidegger, 1977, 38). For an examination of Husserl's loyalty to the philosophy of presence, see: (Derrida, 1967, 73, 92, 96, 115). For a reflection on human beings as suspended, see Kafka's landsman in «Before the Law», or Zarathustra's comment: «Man is a rope, tied between beast and overman — a rope over an abyss. A dangerous crossing, a dangerous on-the-way, a dangerous looking-back, a dangerous shuddering and stopping. What is great in man is that he is a bridge and not an end: what can be loved in man is that he is a *going-over* and a *going-under*» (Nietzsche, 1967, Part I, §4). For a consideration of the ethical *ἐποχή*, see the problem of Hamlet's mother — for «in some three hundred years' time, no consensus has been reached on this issue» of her guilt or innocence, complicity or participation; rather, it is suspended insofar as Shakespeare places «the question of the [presence of the] mother's guilt, or absence of it, between brackets» (Schmitt, 2006, 14–15).

εἶδος, whether necessary or possible; rather, it allows us to think how what is reduced continues to be a problem (and the continuation of suspense, of what is suspended and the suspending itself — loss is a gain; putting out of play keeps in play; that which is in brackets remains bracketed; being *suspended* is *being* suspended).

And so too with the problem itself. Holding back from necessity and contingency, possibility and impossibility, something and nothing, suspending the usual subterfuge of the concepts by means of which we normally know and judge — this is the problem (and the way to think what is problematic about the problem, any problem whatsoever, if it is problematic). For suspension is that which suspends knowledge, and the necessary conditions of the possibility of knowledge — and the entire history of philosophy as a philosophy of the necessary or the possible, or its other, the contingent and the impossible — while continuing it *qua* problematic. But then the suspension of the problematic is just as much a problematic suspension; and not only knowing, but thinking too becomes problematic, even an exercise in making problems, that is, in suspending. And we may no longer be able to determine that there is necessarily a problem here, or there, or none at all, or that there may possibly be one, or must necessarily be one, or cannot be one, or that it is impossible to say that there is one — for all this unsuspends or deparenthesizes that which is problematic about the problem.

So what does it mean for the problem to be suspended? Or for thinking? And how can we think that which such a problematization renders problematic? For what does it mean «to be a problem»? In other words, what is the being of the problem?

2. THE BEING OF THE PROBLEM

Indeed, the question of the being of the problem implies the question of being itself. And this problem is the Platonic problem which leads Kant to «the central *problem* which has to be posed in the task of laying the foundation of a science of beings in general», which leads Heidegger to pose the problem that «underlying all beings are the principles of their being», which leads us to the problem of the being of the problem (Heidegger, 1977b, 46; my emphasis).⁷ So what is the being of the problem? What is being? And is this a problem? And if so, how so?

In fact, as Heidegger argues, since the Greeks, being has been understood neither as a particular being, nor as a genus (Aristotle, 1957, 998b), nor as a real predicate

⁷ Heidegger raises «the question of the problem» in *Kant and the Problem of Metaphysics*, 1929 (Heidegger, 1991), two years after *Being and Time*, a text which remains within «the horizon of the Kantian problem» (Heidegger, 1977a, 31) — not just because it stays loyal to a philosophy of possibility (and impossibility — which may very well constitute the essence of transcendental philosophy as a whole), but because it follows Kant («the first and only» one to connect the problem of being with the problem of time) in forgetting about unity and aspect (Heidegger, 1977a, 23); see also: (Heidegger, 1991, xvi, xvii, 1; Heidegger, 1975, 36–107; Heidegger, 1984, 97).

(Kant, 1900, IV: A 598/III: B 626) — for they do «not suffice to name everything that “is”» (Heidegger, 1983, 155) — but rather as presence (Heidegger, 1983, 46). In this way, coming into being, into existence or reality, appearing and showing, emerging and growing, means coming into presence out of absence, and so going out into absence; just as standing and staying, resting and remaining — throughout change and movement, identity throughout difference — means being continuously present, coming out of discontinuity. And whatever name the history of philosophy (or the history of philosophy as metaphysics, the study of being *qua* being, τὸ ὄν ἢ ὄν) gives to being, to «everything that is», whatever determination comes to dominance, whether φύσις, number, matter, λόγος, ἔν, ιδέα, οὐσία, *essentia*, *existentia*, God or the gods, ego, substance, reason, object, concept, spirit, will, power, etc. — it remains true to presence:

a definite, unitary trait runs through them all. It points our understanding of «to be» toward a definite horizon by which the understanding is fulfilled. The boundary drawn around the sense of «being» stays within the sphere of presentness and presence.⁸

So being is presence — for «from the dawn of Western-European thinking until today, being means the same as presencing» (Heidegger, 2007, 6).

But what is presence? It is not just a *what*, but a *how* — that is, how something is, how it presents itself, appears, shows itself, how it shines forth as what it is, the φαινόμενον, and the kind of being that it is; it is the way beings are, and thus, how problems, insofar as they are, are as well.⁹ For being is itself not a being, although it is «always the being of a being», and so cannot be traced back to another, more original being; rather, being is the way any being whatsoever comes to presence. So if we say, for example, «the celebration took place in the presence of many guests», we mean that it took place «with many guests being present» — for here, being means present, letting be present, allowing to come to presence, revealing the presence of that which is present, unconcealing the event of being present, of being there (Heidegger, 2007, 14). And absence is merely its other, another, negative, privative, deficient way of being present, the event of non-being, non-presence — like an abyss that is there insofar as it is not there, or a *Abgrund* that still serves as a «*Grund*» (Heidegger, 1993, 48). Indeed, as

[the] being present of something <...> absence is constitutive for this presence, absence in the sense of deficiency, lack. This being-there in the sense of lack is completely its

⁸ (Heidegger, 1983, 69); see: (Heidegger, 2007, 11; Heidegger, 1977a, 25; Heidegger, 1989, 193). On presence as a metaphysical problem, even the problem of ontology, onto-theology, or onto-henology — or more precisely, metaphysics *qua* onto-heno-chrono-phenomenology, see: (Haas, 2007a, 196).

⁹ (Heidegger, 1977a, 6, 27; Heidegger, 1985a, 50).

own and positive. If I say of someone: «I miss him very much, he is not there», I precisely do not mean to say that he is not there, but express a *quite particular way that he is there for me*.¹⁰

Thus absence is a modality of presence, a way of presenting as non-presenting, present deprived of presence, or present by being absent — for being present and being absent are *how* being is, at least insofar as being is understood within the sphere of presentness, which is why presence is *what* being is.

So, for example, a natural thing — just as much as a cultural one — is present or absent in nature; and nature as a whole is this coming into presence and going out into absence; it is *how* trees and forests, plants, animals and humans, come to life, produce and reproduce, appear and unfold themselves in words and deeds, as thoughts and things, here and now, repeatedly, continuously, and then go there, out of presence into absence or death, once and for all, or again and again. For the being of nature, and natural things, is the presencing and absencing of *what* is. Thus, natural beings are present and absent — whether as a stone or animal, earth or world, once or forever, us or a god, mortal or immortal, real or ideal, in motion or at rest, potential or actual, necessary or contingent, possible or impossible — in accordance with different ways of presencing and absencing, that is, being.

But what does it mean to think being *qua* presence, or rather presence and absence? In fact, it means thinking being in relation to time — for being present (and/or absent) means being in time, happening at this time or that, simultaneously or not; or more precisely, insofar as «in» or «inness» is misleading, it means being temporally. And what is this time to which being is related? It is neither *what* we see on watches nor a measure of motion (Aristotle, 1950, 219b2), neither the order of things nor their schema (Kant, 1900, A142–143/B182); rather, time is a *how*, that is, *how* something comes to be, to presence, and so to be present (Heidegger, 2004, 124) — which is why ontology is essentially onto-chronology, and «*the history of the concept of time...is the history of the*

¹⁰ (Heidegger, 2002, 311); see also: (Heidegger, 2007, 17–18). This privileging of presence motivates the deconstruction of the philosophy of presence: on the one hand, analogous to Augustine's analysis of time, absence is only thought on the basis of presence, which clarifies how that which is not present can still be — by being-absent; on the other hand, the possibility of absence, non-being, nothingness, non-presence (as well as the non-now, past and future, the non-possible or impossibility, the non-self or other, heterogeneity, difference, etc.), is undercut, translated or transmuted into presence—and there is no absence, merely a modification of presence; or absence is simply presence, a yet more devious means for maintaining the privilege of presence (Derrida, 1972, 33–34). For a discussion of a political philosophy of the possible and the impossible, see for example: (Derrida, 2001, 75–77; Derrida, 2003, 122–123). On the event of the abyss of being (or beyng), see for example: (Heidegger, 1989, 30, 371–388); (Haas, 2007b, 88–90). For a consideration of the ambiguity of being in Heidegger (presence/absence, event/non-event, *Ereignis/Enteignis*), see: (Haas, 2015b).

question of the being of beings». ¹¹ In other words, time is the character of beings — not simply zeitlich, but temporal — and being implies time. Thus the meaning of being can only be illuminated in relation to temporality, which is why «time is the horizon for any understanding of being whatsoever». ¹²

But if being *qua* presence is temporal — well then, what does that mean for beings which come to be in time? Language gives us a clue — for presence, present time, is a tense. This is why problems — and in fact, any word or deed, thought or thing — appear as tensed: we say that we have a problem in present tense; or that he had a problem in past tense; or that she will have a problem in future tense — although by «having», we mean «being»; a problem is present, it belongs to us, or we happen to have it with another. Or if we claim a problem comes from something, or has ramifications for someone, or if they have succumb to their problem, or if there is a problem, or no problem — then we mean that there is an event in which it comes to presence and presents itself, whether it requires a response or not. Or if we are told that we are no longer «a problem child», we know the problem, which was present in our behavior, which showed itself in this act or that, is now absent, that is, present as having been overcome. For tense is a determination of verbs, which is why they are called *Zeitwörter*, time-words, in German. And if conjugation discloses action, how the deed is done, the way in which events occur — whether eating or drinking, sensing and imagining, knowing and understanding, speaking or thinking, doing or making, having or being — it is because all verbs take time; or more precisely, because language is not just in time, but is temporal.

Then, so too with problems: if presence is understood as the way something is, then it is how something is problematic (1) in the present, being there now; or (2) was in the past, and so is present *qua* having been, whether in memory or retention; or (3) will be in the future, and so present *qua* to be, whether in protention or anticipation (even if different times, implying one another, are what let problems be how they are, were and will be, just as being is what lets time come into presence and go out into absence). So no problem of time without being and no being problematic without time, which is why the presence and absence of being has the temporality of the present or non-present (past or future). In other words, a problem is one, or becomes one, only insofar as it is present or comes to presence, presents itself in one way or another. Thus, a problem is an actual problem, or is a possible one, a problem that is problematic for me or you, us or them, here or there, now or then, a problem that is one of words or deeds, thoughts or things, one that is real or imaginary, a problem that is conceptual or metaphysical, that presents itself as necessarily or possibly, actually or potentially, solvable or insolvable — all these ways of being a problem, of being problematic, are ways in which problems are present now or not now, how they come to presence and present themselves, or present

¹¹ (Heidegger, 1979, 191); see: (Heidegger, 2002, 313, 379); (Heidegger, 1976, §15); (Haas, 2015a).

¹² (Heidegger, 1977a), «Front-piece»; see: (Heidegger, 1977a, 25); (Heidegger, 1975, 435).

themselves as non-problems, no longer problematic, solved or resolved, possibly even old and tired, having been superseded or overcome, and so absent.

And yet, if the being of a problem is its presence, how it is present (or absent), which implies that it has its tense, its time — then it also has its aspect. For time alone cannot account for the ways of being of a problem, nor for how being is. Another clue from language: all verbs, like being, have tense (past-present-future, now and not-now, present and non-present) and aspect (simple-continuous-completed, complete and incomplete) — which is neither mood (indicative-subjunctive-optative), nor voice (active-middle-passive); and certainly nothing like perspective or view, side or face.¹³ Rather, aspect is the other of time; it is the way in which anything whatsoever is at each and every time, and at any time whatsoever. Aspect is the other *how* of deeds done, of everything that is. So at one and the same time, I can think (discontinuously-completely) and be thinking (continuously-incompletely) about a problem, even one like perfect justice — in present time, or with the temporality of what is present; I might have thought and have been thinking about it; or I shall think and shall have thought it. And the difference between these ways of being, of being a problem, whether conceptually or metaphysically, is an aspectual difference. But then every temporal problem is an aspectual one as well; or any time a problem happens to come to presence, presents or absences itself, it does so with aspect — for being, and being a problem, or being problematic, has a double-character, temporal-aspectual, at least insofar as aspect is the other of time.¹⁴

But not just time — for being too has its other. As Aristotle reminds us:

Now, if being and unity are the same and are of one nature in the sense that they are implied by one another as principle and cause, but not in the sense that they have the same definition <...> for «one man» and «man» are the same thing, and so are «being man» and «man» and the doubling of the words in «one man and being one man» does not express anything different; it is clear that the two things are not separated either in coming to be or in ceasing to be <...> so that it is obvious that the addition in these cases means the same thing, and unity is nothing apart from being... — all this being so, there must be exactly as many kinds of being as of unity (Aristotle, 1957, 1003b 22–34).

¹³ (Haas, 2015a). Modality is not aspect — for it does not refer to any character of the event, but simply to the proposition's status (Palmer, 2001, 1). For the difference between *Zeitstufen* and *Aktionsarten*, see: (Heidegger, 1977a, §68). For grammatical aspect, see: (Comrie, 1976). The consideration of the extent to which Heidegger (from *Being and Time* to «Time and Being») reduces aspect to a function of time, thereby failing to think being *qua* aspectual, is beyond the scope of the present discussion.

¹⁴ An onto-chronological consideration of the problem would have to be supplemented with a study of its aspect; or rather, «the study of aspect in general», which I have elsewhere suggested should perhaps rightly take the name of «phenomenology» (Haas, 2015a, 9).

So the other of time is aspect, and the other of being is unity — then if a problem is to be one, a problem, if it comes to presence now and continuously, it does so as an indivisible or divisible one, separate or inseparable from others (Aristotle, 1957, 1052b16). And this is why the history of philosophy as metaphysics is able to determine being under a unitary trait: for if φύσις, number, matter, λόγος, ἔν, ἰδέα, οὐσία, *essentia*, *existentia*, God, ego, substance, reason, object, concept, spirit, will, power, presence — and if any of these are to be the meaning of being, it is because each is one. For unity is *how* things are — not a unit, nor the unit of all units (like the set of all sets); it is the way in which something is, how it presents itself, appears, comes to presence as indivisible and goes out into absence, is what it is. In this way, unity is *how* each thing can be unified, united, both in itself and with others. So if we say something like, «the celebration took place in the presence of many guests», we mean «many guests attended one celebration» — for unity means indivisibility, letting each guest be one, separate and together; and every guest can be present at the event that was celebrated because the celebration was one. And unity characterizes *how* something is, so that it can be *what* it is, if it is anything at all: whether a plant or animal, stone or human or god, a celebratory event or a non-event, a real *Ereignis* or even a so-called *Enteignis*, appropriation or expropriation (Heidegger, 2007, 28), in fact, any word or deed, thought or thing — if it is, it is because it is one. Indeed, unity and being imply one another. For unity is the way in which «everything that is» is, if it is in anyway whatsoever; how things — and things like problems — are real or ideal, in motion or rest, potential or actual, necessary or unnecessary, possible or impossible; how they come to presence or go out into absence. Thus the problem is not simply a question of being, of the being of the problem, or of anything whatsoever; but just as much of its unity and time and aspect, of its way of being one, temporally and aspectually.

3. THE IMPLICATION OF BEING

So, being and unity, time and aspect — these would seem essential for any understanding of the problem, even for thinking what is problematic about the problem. But what are they? Or, at least (if we suspend discussion of unity and time and aspect):¹⁵ what is being — such that it could be the being of a problem? Or, if being is not just the *what*, but the *how* of any problem whatsoever, then is it merely presence and/or absence — and *tertium non datur*, there is no third, *kein Drittes*. Or is there?

¹⁵ In *Unity and Aspect* (forthcoming), I have attempted to illuminate the problems or implications of being, unity, time and aspect, and how they relate to us, or how they are implicated in and by us (not only in human beings, ἄνθρωπος or ἄνθρω, nor simply in the being of human beings as *Dasein*, but just as much by how we are one temporally and aspectually — something which perhaps rightly bears the other ancient name for us, φῶς, the illuminating one, which is not merely φῶς, light). See: (Homer, 1922, 21.26); (Homer, 1920, 17.377); (Aeschylus, 1973, 398); (Sophocles, 1990, 107).

For as Aristotle reminds us: being and unity are implied by one another (Aristotle, 1957, 1003b22–24). But what does that mean? To imply? To be implied? To be an implication? Implied by «everything that is», and so by problems?

Another clue from language — for as Benjamin (twenty years before Heidegger) writes: «language alone speaks».¹⁶ In Greek, Heraclitus says: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων (Diels, 1960, B119).¹⁷ McKirahn translates: «a person’s character *is* his divinity» (Diels, 1996, 40; my emphasis); or Kahn: «Man’s character *is* his fate» (Kahn, 1979, 81; my emphasis). Or Heidegger — in typical Heideggerian fashion: «the (familiar) abode for humans *is* the opening for the presencing of the (un-familiar) god» (Heidegger, 1996, 356; my emphasis). But the word «is» is not in the original — for being is not present, which is not to say it is absent; rather, it is implied, an implication. And here, implication is the problem; it is that which fails to present itself, cannot appear, which is not to say that it disappears. But what is implied can be neither necessarily nor even possibly determined as appearing, nor simply asserted to be that which cannot appear; it is that which cannot even be judged to be something or nothing, here or there, now or then, never or always. In this sense, implication is not the opposite or negation of explication, nor can it simply be translated into the language of the explicit, made explicit or explained, at least not without losing precisely that which is *being implied*. Rather, implication is the problematic suspension of presence and absence, and so suspends the possibility and impossibility, the necessity and contingency, of explication — and so presumably that which makes impression and expression, the coming to presence of explanation, and the historical overcoming of explanation by explanation, so suspenseful. And this is why Heraclitus simply says: human character divine — for «to be» does not mean «to be present», but «to be implied»; being is implying, which is the problem.

Or, in English, «Ode on a Grecian Urn» ends with the following: «When old age shall this generation waste,/Thou shalt remain, in midst of other woe/Than ours, a friend to man, to whom thou sayst,/ “Beauty *is* truth, truth [is] beauty”, — that is all/ Ye know on earth, and all ye need to know».¹⁸ In other words, «is» is not present, and not just absent either — for being is implied. And being’s way of being is what the poem is about; it is the secret of the poem, if not of ποιήσις itself, a secret kept hidden in full-view, suspended before our eyes, neither visible nor invisible, neither there nor not-

¹⁶ (Benjamin, 1991, II.1, 144); (Heidegger, 1985b, 243); (Haas, 2014). Or as Hegel writes: «The forms-of-thought are first set-out and put-down in human *language*» (Hegel, 1974, 20).

¹⁷ Also see, for example: (Plato, 1922, Laws, X, 901c8–d2); (Kahn, 2003, XIIIn11).

¹⁸ (Keats, 1814–1891, 3.2, my emphasis). T. S. Elliot’s assessment is clear: «this line strikes me as a serious blemish on a beautiful poem; and the reason must be either that I fail to understand it, or that it is a statement which is untrue» (Brooks, 1949, 140). Being is not simply implied for poetic reasons: Keats does not exclude it because he needs ten syllables for the line to scan—there are multiple ways in which the poem could have been constructed in iambic pentameter. In other words, being is not implied so it fits the poem; rather, if it fits the poem, it is because being is implied.

there, neither happening nor not-happening. So that being *qua* implication is the «still unravish'd bride of quietness», which haunts the poem; it is the meaning that — failing to present itself — cannot be grasped, understood, known. Thus, like the poem's «Bold Lover», who cannot kiss the beloved, so too that being which is implied cannot come to presence and present itself, cannot be asserted or apodeicted, revealed or concealed, demonstrated or determined; although nor can it remain absent and in absence — for it is merely an implication.

Or, in Russian present tense, the first line of *Notes from Underground* reads: «Я человек больной... Я злой человек» (Dostoevsky, 1864). But Pevear and Volokhonsky translate: «I am a sick man... I am a wicked man» (Dostoyevsky, 1993, 1). Again, the translation is not «wrong», it is «right». But the text says: «I man sick», or — as Russian word order (like Greek) is flexible — «I sick man...I wicked man». And there is no «is»; being is not there; it is not present and does not come to presence, although nor is it absent; it is not necessary to write being between subject and predicate, nor is it actually even possible, without doing a certain kind of injustice — if not violence — to implication, to being, to the being (and unity and time and aspect) of being, so to thinking and speaking, doing and imagining and feeling, to «everything that is» — for being is, as every Russian speaker knows, only implied, an implication.

Language then, tells us that being is implied; it tells us *what* being is — namely, an implication. But what is that? Or more precisely: what does it mean to think *how* being is implied? For how can implication be thought as being? And so, as the being of something like a problem?

In fact, if an implication is neither present nor absent, but just implied — it is because implication is a problem.¹⁹ Then implied being — not only in speaking, but just as much in doing and thinking, or more precisely, in «everything that is» — is problematic. For implication is a way of being that suspends the necessity and contingency, the possibility and impossibility, of being there, of the event of coming to presence — indeed, of presence itself, and absence. So that which is problematic about the problem is that being (and unity, time, aspect) is only implied. Then being's way of being is in suspense, neither something nor nothing, neither being nor non-being. For being is an implication — and so, *tertium dator*, a third thing, a problem to be held, kept, carried, borne. And if being can be asserted as a possibility, or apodeicted as a necessity, it is because being *qua* implication is first problematic. Thus the problem of being, that which is problematic about being, is the problem of implication, or *how* being is implied.

¹⁹ For Grice, «echoing Kant», the *Critique's* «Table of Judgments» means that implication is either necessary or possible, and *tertium non dator* (Grice, 1989, 26, 30, 38, 189); see also: (Kant, 1900, IV: A75/III: B100); (McColl, 1877, 10); (Frege, 1879, §5); (Whitehead & Russell, 1907, 20–21). In other words, Grice's loyalty to Kant prevents him from thinking problematic implication. For being *qua* implication, see: (Haas, 2007a, 208–210).

And not just being — for insofar as a problem is and is one, temporally and aspectually, it is, and so is problematic. But if we seek to take it up as a problem, keep it in suspension (like the problem of perfect justice, perhaps of any justice whatsoever), and so attempt to think that which does not come to presence, nor remains in absence, thereby to problematize the problem; then it seems we must also admit that none of this is necessary, nor actually even possible — for we cannot know *what* a problem is, or even *that* it is, that *there is* a problem; nor can we say that it is something or nothing at all. Rather, insofar as the problem is thinking the problematic, what the problem is, how it is implied; the problem would be to think the suspension of the problem — if we can bear it, and if it is to be problematic, whatever the implications — and so to think how the problem suspends thinking. For as Parmenides reminds us: it is not just a matter of speaking and thinking that which is, being as implied; but τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι (Diels, 1960, B3), that is, speaking and thinking that thinking and being are the same, namely, problematic.

REFERENCES

- Aeschylus (1973). *Septem Quae Supersunt Tragoedias*. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle (1950). *Physica*. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle (1957). *Metaphysica*. Oxford: Oxford University Press.
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Brooks, C. (1949). *The Well Wrought Urn*. London: Dobson Books.
- Comrie, B. (1976). *Aspect*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, J. (1967). *La voix et le phénomène*. Paris: PUF.
- Derrida, J. (1972). Ousia et grammè: note sur une note de Sein und Zeit. In *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (2001). *L'Université sans condition*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2003). *Voyous*. Paris: Galilée.
- Diels, H. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hildesheim: Weidmann.
- Dostoyevsky, F. M. (1864). *Zapiski iz podpol'ya* [Notes from Underground]. St. Petersburg: Epokha. (in Russian).
- Dostoyevsky, F. M. (1993). *Notes from Underground*. New York: Alfred A. Knopf.
- Frege, G. (1879). *Begriffsschrift*. Halle: Louis Nebert.
- Grice, P. (1989). *Studies in the Way of Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Haas, A. (2007a). Being and Implication: On Hegel and the Greeks. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 3 (3), 192–210.

- Haas, A. (2007b). *The Irony of Heidegger*. London: Continuum International Publishing.
- Haas, A. (2014). Notes on Benjamin and Intimacy. *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 8 (2), 112–124.
- Haas, A. (2015a). Notes on Time and Aspect. *International Journal of Philosophical Studies*, 23 (4), 504–517. doi: 10.1080/09672559.2014.996245.
- Haas, A. (2015b). The Ambiguity of Being. In Georgakis, T., & Ennis, P. J. (Eds.), *Heidegger in the Twenty-First Century* (9–22). Dordrecht: Springer. doi: 10.1007/978-94-017-9679-8_2.
- Hegel, G.W.F. (1974). *Wissenschaft der Logik I* (Bd. V). Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen* (Bd. VII). Frankfurt: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1977a). *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1977b). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1984). *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (GA 41). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1985a). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1985b). *Unterwegs zur Sprache* (GA 12). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Hegel* (GA 68). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Wegmarken* (GA 9). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Der Begriff der Zeit* (GA 64). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *Zur Sache des Denkens* (GA 14). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

- Homer (1920). *Homera Operi: Illiad* (Vol. II). Oxford: Clarendon Press.
- Homer (1922). *Homera Operi: The Odyssey* (Vol. IV). Oxford: Clarendon Press.
- Husserl, E. (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (Hua III/1). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen* (Hua I). Den Haag: Nijhoff.
- Kahn, C. (1979). *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, C. (2003). *The Verb «Be» in Ancient Greek*. Indianapolis: Hackett.
- Kant, I. (1900). *Gesammelte Schriften*. Berlin: Akademie der Wissenschaften.
- Keats, J. (1814–1891). *Transcripts of Unpublished Poems*, common place book of R. Woodhouse. Boston: Houghton Library, Harvard University.
- McColl, H. (1877). The Calculus of Equivalent Statements and Integration Limits. *Proceedings of the London Mathematical Society*, 9, 9–20.
- Nietzsche, F. (1967). *Also Sprach Zarathustra*. Berlin: de Gruyter.
- Palmer, F. (2001). *Mood and Modality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato (1922). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmitt, C. (2006). *Hamlet or Hecuba*. Corvallis: Plutarch Press.
- Sophocles (1990). *Fabulae*. Oxford: Clarendon Press.
- Whitehead, A. N., & Russell, B. (1907). *Principia Mathematica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1921). Logisch-Philosophische Abhandlung. In W. Ostwald (Ed.), *Annalen der Naturphilosophie* (185–262). Leipzig: Unesma.

AN DEN GRENZEN DER SELBSTERSCHEINUNG. SELBSTAFFEKTION UND REFLEXION IN DER WIEDERERINNERUNG BEI KANT UND HUSSERL

GUILLERMO FERRER

PhD, Lecturer, University of Wuppertal, 42289 Wuppertal, Germany.

The Charles University, Faculty of Humanities, Central European Institute of Philosophy (SIF), 15800 Prague, Czech Republic.

E-mail: ferrer@uni-wuppertal.de

ON THE BORDER OF SELF-APPEARANCE. SELF-AFFECTION AND REFLECTION IN THE REMEMBERING IN KANT AND HUSSERL

In the *Critique of Pure Reason* Kant points out that the inclusion of the inner representations of a subject in the form of time does not link them so as to produce the self-consciousness. To this end, a synthesis of the understanding — by means of the transcendental imagination — that affects the inner sense is necessary. Therefore the temporal succession of *my* inner states will appear to me until I draw implicitly an infinite line which is an image of time representing its succession on the space, thus inasmuch as I am conscious, at least implicitly, of my activity of the drawing. Using the example of the peculiar reflection of remembering, I will hypothesize the idea that a phenomenology of self-consciousness could readopt and renew Kant's theory of self-affection; however the limits of a phenomenological analysis of the reflection on my past and my past Self shall be set. Because of these limits, the reflection on my past I is always tainted with «substitutes» of my life-history, namely fluctuating representations of my experience in the past. Also, in this respect I am a passive subject facing the spontaneity of my phantasy while I remember myself. From a phenomenological point of view we can rearrange Kant's theory in this way: by reflection on my past, the I splits into a remembering-I and a phantasy-I that fills out the horizon of memory to some extent with substitutes. In this respect my life-history is never given to me without a mediation of phantasy and imagination.

Key words: Self-affection, reflection, past I, Self, irrevocability, substitutes, phantasy.

НА ГРАНИЦЕ САМО-ЯВЛЕННОСТИ. САМО-АФФЕКТАЦИЯ И РЕФЛЕКСИЯ В ВОСПОМИНАНИИ: КАНТ И ГУССЕРЛЬ

ГИЛЛЕРМО ФЕРРЕР

PhD, преподаватель-исследователь

Университет Вупперталя, 42289 Вупперталь, Германия.

Карлов Университет, факультет гуманитарных наук, Центральный Европейский Институт философии (SIF), 15800 Прага, Чехия.

E-mail: ferrer@uni-wuppertal.de

В «Критике чистого разума» Кант утверждает, что объединение внутренних репрезентаций субъекта в форме времени не связывает их таким образом, чтобы само-сознание могло возникнуть. Для этой цели необходим синтез понимания, который посредством трансцендентального воображения аффицирует внутреннее чувство. Следовательно, темпоральная последовательность *моих* внутренних состояний является мне прежде, чем я прочерчу имплицитно бесконечную линию, являющуюся образом времени, репрезентирующим эту последовательность в пространстве, в той мере, в какой я осознаю, по крайней мере, имплицитно, мою активность прочерчивания. На основании примера специфической рефлексии воспоминания я выдвигаю в качестве гипотезы идею о том, что феноменология само-сознания может вновь обратиться к кантовской теории само-аффекации и сделать её актуальной; однако границы феноменологического анализа этой рефлексии о моем прошлом и моя прошлая Самость должны быть уже заданы. Из-за этих границ рефлексия о моем прошлом Я всегда идет вместе с «заместителями» моей жизненной истории, а именно с изменчивыми репрезентациями моего опыта в прошлом. Кроме того, в данном случае я оказываюсь пассивным субъектом, имеющим дело со спонтанностью моей фантазии в процессе воспоминания самого себя. С феноменологической точки зрения мы можем выстроить заново кантовскую теорию следующим образом: в рефлексии о прошлом Я разделяется на воспоминающее-Я и на Я-фантазии, которое в определенной степени заполняет горизонт памяти заместителями. В этом смысле моя жизненная история никогда не дана мне без посредства фантазии и воображения.

Ключевые слова: Само-аффекация, рефлексия, прошлое Я, самость, бесповоротность, заместители, фантазия.

Kant zufolge reicht die bloße Zeitform nicht hin, die inneren Vorstellungen so miteinander zu verbinden, dass ich sie als die «meinen» oder als das mir-eigene bezeichnen kann. Dazu bedarf es vielmehr einer Synthesis des Verstandes — mittels der Einbildungskraft —, die auf den inneren Sinn ausgeübt wird. Eben deshalb erscheint mir die Zeitfolge bzw. der Zeitstrom meiner inneren Zustände erst dann, wenn ich implizit eine ins Unendliche fortgehende Linie ziehe. Erst im Hinblick auf dieses Bild der Zeit kann ich der Sukzession meiner Erlebnisse und Erfahrungen gewahr werden. Anhand des Beispiels der Reflexion auf die Wiedererinnerung werde ich die Arbeitshypothese aufstellen, dass eine Phänomenologie des Selbstbewusstseins mit den nötigen Abänderungen Kants Lehre der Selbstaffektion aufgreifen und neu gestalten kann, wobei die Grenzen der Reflexion auf meine vergangene Erfahrung und weiterhin auf mein vergangenes Ich festgelegt werden müssen.

Da die der Wiedererinnerung eigentümliche Reflexion faktisch immer mit schwankenden Phantasiecharakteren oder «Lückenbüßern» für meine Lebensgeschichte behaftet ist, bin ich irgendwie, als wiedererinnerndes Ich, ein passives Subjekt vor der Spontaneität meiner Phantasie. Man kann Kants Lehre der Selbstaffektion phänomenologisch wie folgt umgestalten: In Bezug auf die reflektierende Erfahrung meines vergangenen Ich spielt sich die Selbstaffektion nicht mehr als die Leistung eines rein spontanen Subjekts ab, sondern als jene eines «Phantasie-Ich», das sich mit dem erinnernden Subjekt aufspaltet und «Lückenbüßer» in meinen Vergangenheitshorizont hineinlegt. In dieser Hinsicht kann die Phänomenologie Kants Gedanken wiederaufnehmen, die Sukzession könne weder auf einmal gegeben noch ohne Vermittlung der Einbildungskraft erscheinen.

1. *Die Erscheinung der inneren Zeit und die Selbstaffektion bei Kant*

Bekanntlich hat Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* versucht, die Bedingungen der Möglichkeit des Selbstbewusstseins sowie auch seine Grenzen festzulegen. Dort betont er mit Nachdruck, dass die bloße Anschauung meiner inneren Zustände in der Zeit noch nicht hinreicht, um meine Apperzeption bzw. mein Selbstbewusstsein als solche hervorzubringen. Kurzum: die anschauliche Vorstellung *a priori* der Zeit und die dem inneren Sinn gegebene Mannigfaltigkeit von Erlebnissen konstituieren noch nicht die Phänomenalisierung dessen, was ich — erst auf der Ebene der Apperzeption — als das «mir-eigene» und letztlich als «Mich-selbst» bezeichne.

Kant argumentiert wiederholt dafür, dass die Zeit — als Anschauungsform des inneren Sinnes betrachtet — sich nicht von alleine zu phänomenologisieren vermag, also kein auf einer passiven Ebene ursprüngliches Selbstwahrnehmen ausmacht. Betrachten wir zunächst ein Argument für die notwendige Zusammengehörigkeit der Erscheinung der Zeit mit deren räumlicher Vergegenwärtigung. Der innere Sinn allein mangelt an einer räumlichen Vorstellung, die uns die Zeit sozusagen visuell darstellt. Diese bestimmt weder die Gestalt noch die Lage der Gegenstände im Raum (vgl.: (Kant, 1998, 109, A 33/B 49)), wobei wir für eine reine Sukzession oder einen reinen Erlebnisstrom «blind» sind.

...Und selbst die Zeit [können wir uns] nicht [denken], ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn sukzessiv bestimmen, und dadurch auf die Sukzession dieser Bestimmung in demselben, Acht haben. (Kant, 1998, 195, B 154).

Eben deshalb erscheint mir die Zeitfolge bzw. der Fluss meiner inneren Zustände erst dann, wenn ich implizit eine ins Unendliche fortgehende Linie ziehe. Erst im

Hinblick auf dieses Bild der Zeit,¹ dem ich mir als ein Ergebnis meiner Tätigkeit bewusst bin, kann ich der Aufeinanderfolge meiner Erlebnisse und Erfahrungen gewahr werden.² Diese Grundvorstellung eines immanenten Kontinuums drückt jedoch nicht alle Eigenschaften der Zeit aus — es fehlt gerade die der Sukzession. In der Zeitlinie bzw. dem Zeitpfeil liegen nämlich alle Teile zugleich vor:

...und [wir] schliessen aus den Eigenschaften dieser Linie alle Eigenschaften der Zeit außer dem einigen, dass die Teile der erstern zugleich, die der letztern aber jederzeit nach einander sind. (Kant, 1998, 109, A 33/B 50).

Da wir uns aber die Zeitfolge unserer inneren Zustände räumlich vergegenwärtigen müssen, neigen wir dazu, die Simultaneität der Punkte im Kontinuum in die Beschreibung unserer Erfahrung der inneren Zeit einzuschieben und die Gegebenheit dieses Kontinuums, als ob sie die Gegebenheit eines Ganzen wäre, vorauszusetzen. Der mögliche Schein besteht dann darin, stillschweigend die mathematische Substruktion eines linearen Kontinuums mit der Selbstgegebenheit der Zeit zu verwechseln. Dass ich zur Anschauung des Mannigfaltigen eine eigene Leistung hinzufügen muss, damit

¹ «...dass wir die Zeit, die doch gar kein Gegenstand äußerer Anschauung ist, uns nicht anders vorstellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, sofern wir sie ziehen...» (Kant, 1998, B 156).

² Zur Argumentationsstruktur des § 24 der *Kritik der reinen Vernunft* (vgl.: (Allison, 2015, 388–395)). Dass sich die immanente Zeit nicht von alleine einstellt bzw. aufweisen lässt, hängt mit einer unüberwindlichen Grenze der menschlichen Apperzeption zusammen: Weder die Sukzession noch die Gleichzeitigkeit der Erlebnisse, wie sie dem inneren Sinne unmittelbar gegeben sind, verbinden diese so, dass mir die *Einheit meiner Erlebnisse* unmittelbar gegeben wäre. Also anstatt dass wir durch die Apperzeption die Einheit unserer Erlebnisse sozusagen auf einen Schlag ausrollen, wie ein göttliches oder übermenschliches Wesen es tun würde, müssen wir sie *in der Zeit* durch Verstandesbegriffe bzw. Kategorien schrittweise vereinheitlichen, so dass sich alle als mir-zugehörig aufweisen. Das können wir aber gar nicht tun, ohne die Vorstellung der Zeit als eine ins Unendliche fortlaufende Linie zu konstruieren, d.h. ohne unsere aufeinanderfolgenden Erlebnisse implizit nebeneinander räumlich eine Stelle zuzuweisen (nach unwiderrufflichen Verhältnissen des Früher und des Nachher). In der Reflexion auf diesen Akt des Ziehens einer Zeitlinie sieht Paul Ricœur den Übergang von einer «unsichtbaren Zeit» (*temps invisible* für die Anschauung allein) zur Vorstellung einer bestimmten Zeit und der Zeitlichkeit des Subjekts selbst: «Il n’y a là aucune confusion entre l’espace et le temps <...> mais le passage de l’intuition inobservable comme telle, du temps à la représentation d’un temps déterminé, par réflexion sur l’opération de tirer la ligne <...>. Mais le nerf de l’argument est que l’activité synthétique de l’imagination doit s’appliquer à l’espace <...>, pour que, réfléchissant sur l’opération elle-même, nous découvriions que le temps y est impliqué» (Ricœur, 1985, 102). Es stellt sich die Frage, ob die Reflexion auf das Ziehen der Zeitlinie mehr als einen nötigen Umweg zur Erscheinung des inneren Zeitbewusstseins bedeutet. Denn erst indem ich implizit die Zeit verräumliche, kann ich in ihr Weltvorkommnisse und meinen eigenen Körper verorten. Das phänomenologische Problem besteht darin, der Ursprünglichkeit der Zeitanschauung gerecht zu werden, obwohl wir sie uns faktisch nur vermittels räumlicher Ähnlichkeiten vorstellen können.

es als «mir-eigenes» erscheint, liegt aber für Kant noch tiefer in der Verfassung des endlichen Ich begründet. Sollte die bloße Anschauungsform meiner Innerlichkeit mit einer Selbstwahrnehmung gleichwertig sein, so wäre meine Anschauung eigentlich intellektuell. Aus ihr alleine ergäbe sich die unmittelbare Gegebenheit all dessen, was zu mir gehört.³ Die Reflexion hätte dann kein tätiges Subjekt zum Gegenstand, das zunächst die in mir gegebene, aber noch unbestimmte Mannigfaltigkeit nach Zeitverhältnissen ordnen muss. Solch eine Reflexion würde einfach das gegebene Subjekt einer sich von alleine einstellenden Mannigfaltigkeit von Vorstellungen widerspiegeln. Faktum ist aber für Kant, dass der menschlichen Apperzeption nur dasjenige Subjekt erscheint, dessen innere Zeitlichkeit in der Gestalt einer Geraden bzw. eines «Zeitpfeils» dargestellt wird, wo all seine Erlebnisse verortet werden können. Das Ziehen dieses Zeitpfeils ist insofern eine Selbstaffektion, als es die Daten des inneren Sinnes in wohlgeordnete Zeitstellen einschreibt.

Also erscheine ich mir selbst erst dann, wenn eine Synthesis der Einbildungskraft meinen inneren Sinn bestimmt — also wenn ich ein passives Subjekt meiner selbst bin. Solch eine Synthesis schreibt der dem äußeren (und auch dem inneren) Sinn gegebenen Mannigfaltigkeit notwendige Zeitverhältnisse der Gleichzeitigkeit, des Vorher und des Nachher vor:

Ich bin mir also nur bewusst, dass meine Imagination eines vorher, das anderenachher setze, nicht dass im Objekt der eine Zustand vorhergehe, oder, mit anderen Worten, es bleibt durch die bloße Wahrnehmung das objektive Verhältnis der einanderfolgenden Erscheinungen unbestimmt. Damit dieses nun als bestimmt erkannt werde, muß das Verhältnis zwischen den beiden Gegenständen so gedacht werden, dass dadurch als notwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden. Der Begriff aber, der eine Notwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff sein, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das ist hier der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung ... (Kant, 1998, 287–288, B 233–234).

Dank dieses Einwirkens der Einbildungskraft auf die Daten des inneren Sinnes, und zwar der Subsumierung all meiner inneren Zustände unter Zeitverhältnisse, deren Notwendigkeit aus dem Vorangehen der Ursache und der Nachträglichkeit der Wirkung entspringt — wird einerseits die konkrete Leistung meiner Spontaneität und andererseits eine bestimmte Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, dank derer ich diese die «je meine» nennen kann, anschaulich. All dies geschieht schon in der Zeit. Mir erscheint meine identische Handlung bzw. Identität insofern, als ich selbst und vermittels einer Synthesis

³ Inwieweit sich dieser Ansatz Kants von demjenigen der transzendentalen Phänomenologie unterscheidet, hat Iso Kern deutlich ausgeführt. Vgl.: (Kern, 1964, 127–134).

der Einbildungskraft die vorgegebene Mannigfaltigkeit des inneren Sinnes nach Zeitverhältnissen der Unwiderruflichkeit und der Antizipation einer noch offenen Erscheinungsmaterie bestimme.

2. Die phänomenologische Selbstaffektion und die Reflexion auf mein vergangenes Ich

Im Folgenden und anhand des Beispiels der Wiedererinnerung werde ich die Arbeitshypothese aufstellen, dass eine Phänomenologie des Selbstbewusstseins *mutatis mutandis* Kants Lehre der Selbstaffektion aufgreifen und neu gestalten kann, wobei die Grenzen der Reflexion auf meine vergangene Erfahrung, weiterhin auf mein vergangenes Selbst festgelegt werden müssen.⁴

a) Der Erscheinung bzw. inneren Wahrnehmung meines vergangenen Ich liegt eine gewisse «Selbstaffektion» zugrunde. Da die der Wiedererinnerung eigentümliche Reflexion faktisch immer mit «Lückenbüßern» für meine Lebensgeschichte behaftet ist, bin ich irgendwie, als wiedererinnerndes Ich, ein passives Subjekt der Spontaneität meiner Phantasie. Auf diese Eigentümlichkeit der Wiedererinnerung hat Husserl oft verwiesen. Wenn ich zwar ein Ereignis deutlich ins Gedächtnis hervorrufen kann, so kann ihm doch keine bestimmte Erinnerung anhaften. Sie wandeln sich ständig und sind «unbehaglich unbestimmt»; bald «blitzen» sie mit diesem Aspekt «auf», bald mit einem verschiedenen oder sogar einem ganz anderen Aspekt. Daraus ergibt sich ein merkwürdiges Phänomen: «Die Vergegenwärtigungen können Erinnerungen sein. Das Ganze hat den Charakter der Erinnerung, aber der Charakter der Erinnerung überdeckt nicht alle Erscheinungsmomente» (Husserl, 1980, 318).

Aus diesem Zitat geht hervor, dass eine andersartige Vergegenwärtigung, und zwar die Phantasie, deren Grundeigenschaften Schwankung und Diskontinuität sind, ein Bestandteil der Erinnerung werden kann, ohne dass ihre Einheit sozusagen zusammenbricht. Die phänomenologische Beschreibung stellt fest, dass nicht «alle Momente

⁴ Dieter Lohmar hat einen phänomenologischen Begriff der «Selbstaffektion» in der Erfahrung ausgebildet. Darunter versteht er eine spontane Auswirkung des Subjekts auf sich selbst, durch welche es anschauliche Phantasmata einzeichnet, wenn etwa die typisierende Auffassung eines Gegenstandes ergänzungsbedürftig wird. Lohmar zufolge soll die «Selbstaffektion» sogar noch tiefer liegen, nämlich im Zeitbewusstsein selbst: Sie ermögliche z.B. die anschauliche Verbindung der Retentionen trotz ihres Abklingens sowie auch die protentionale Vorzeichnung eines bevorstehenden sinnlichen Datums, das Diskontinuitäten mit dem jetzt Gegebenen darstellt. Vgl. besonders: (Lohmar, 2008, 56–102). Ich werde teilweise Lohmars Ausführungen aufgreifen, jedoch mit einer Akzentverschiebung: Denn die phänomenologische Selbstaffektion ist ein Indiz dafür, dass wir keinen Zugang zu unserer Vergangenheit haben können, ohne «blinde Punkte» derselben durch Surrogate der Phantasie zu ersetzen, wobei die Reflexion über mein vergangenes Ich auf Grenzen stößt, die phänomenologisch unzugänglich bleiben.

diesen Charakter [der Erinnerung] ernstlich an sich [haben], er bleibt ihnen nicht treu, er gehört nicht zu ihnen, er strahlt nur zu ihnen über etc.» (Husserl, 1980, 318). Indem sich das Erinnernte aber der Erinnerung entzieht, zeugt es eben von seinem unüberbrückbaren Abstand zur Gegenwart und jeglicher Ver-gegenwärtigung. Zu einem erinnerten Gegenstand oder Ereignis und weiterhin zu meinem vergangenen Ich gibt es keinen möglichen Zugang, in welchem die Phantasie nicht «Lückenbüßer» für das Geschehene sowie auch für meine Identität in der Zeit vermittelt.

Hierzu bedarf es einer weiteren Erörterung.⁵ Die Phantasie mischt sich sozusagen in das Anschauen meiner Vergangenheit ein — möge dieses auch in vielerlei Hinsicht sehr genau sein, indem sie es mit schwankenden, von irgendeiner Seite dem Angeschauten gegenüber untreuen Vergegenwärtigungen überzieht. Mögen iterierte Erinnerungsintentionen sich auch an eine erinnerte Erfahrung annähern, so konkretisieren sie sich faktisch doch in anschaulichen Reproduktionen des Geschehenen, aber auch in einer gewissen Verformung desselben, deren Maß an Verzerrung wohl veränderlich sein kann. Deswegen sind Modalisierungen, «Blindpunkte» meiner Vergangenheitserfahrung und subjektive Schwankungen unvermeidlich. Bemerkenswerterweise betont Husserl solche Möglichkeiten, wenn Erinnerungen an Individuen oder individuelle Vorgänge in voller Konkretion genommen zum Thema werden. Das gilt für die Erinnerung in jedem Augenblick meiner Vergangenheit. Der Schwerpunkt liegt hier auf einer merkwürdigen phänomenologischen Situation: Solange meine Erinnerungen — trotz ihrer Anschaulichkeit — mit noch leeren Intentionen auf alle individuellen Aspekte dieser oder jener Strecke meiner Lebensgeschichte behaftet sind, mischen sich notwendigerweise in die faktische Vergangenheitserfahrung «Lückenbüßer» für meine Vergangenheit ein.⁶

⁵ Husserl strebt immer Genauigkeit an, wenn er ein bestimmtes Erfahrungsfeld erforscht. Der Ausgangspunkt einer Phänomenologie der Wiedererinnerung ist die Evidenz eines selbstgebenden Vergangenheitsbewusstseins: Sobald die Gegenwart abgeschlossen ist, eröffnet sich ein retentionaler Horizont des Geschehenen, dem der Glaube erwächst, dass meine Vergangenheit wirklich war und ideell vollkommen reproduzierbar werden kann. Faktisch sind aber nur Strecken meiner Lebensgeschichte selbstgegeben, deren Erinnerungen mehr oder minder ungenau und intermittierend werden können. Da sie immerhin auf der Evidenz des wirklichen Seins oder Gewesenseins der Vergangenheit beruhen, unterscheiden sie sich wesentlich von der Phantasie und dem Bildbewusstsein. Von einem Kantischen Standpunkt aus kann man diese Beschreibungen in Frage stellen, sofern sie voraussetzen, dass eine Verdeutlichung der Vergangenheit ohne eine Vermittlung der die Sukzession bestimmenden Synthesis der Einbildungskraft möglich wäre (Husserl zufolge entwirft diese Lehre eine phänomenologische Beschreibung der passiven Synthesis; hierzu vgl.: (Husserl, 1966, 275–276)).

⁶ Es ist ein Verdienst Marc Richir, Husserls Analysen über die Unbestimmtheit der Erinnerung wieder aufgenommen und neu interpretiert zu haben. Nicht nur stellt Richir das Vorliegen vieler Phantasiecharaktere in der Wiedererinnerung fest, sondern betont auch ihre wesentliche Rolle in der Erfahrung der Vergangenheit als solcher. Da diese schon gewesen ist, kann sie keineswegs von der Phantasie konstruiert oder neu konstituiert werden: «...ces caractères indiquent clairement la mise en jeu de la phantasia, qui, dans ce contexte, est pour ainsi dire libre et ne contribue en rien, par elle-même, à la détermination du souvenir (elle contribue seulement à sa clarté, prise à l'intentionnalité

Würde ich nun gefragt werden, wie eine Landschaft aussah, die ich kurz zuvor aufmerksam beobachtet habe, so würde ich dazu nicht nur spontan den dunklen Untergrund meines Gedächtnisses erleuchten, sondern ich wäre zugleich irgendwie ein passives Subjekt meinem Selbst gegenüber, indem Phantasiebilder von innen die Anschauung meiner Vergangenheit bearbeiteten: Meine Vergegenwärtigung des Waldes und der Gebirge schwankte zwischen diesen und jenen Nuancen der Farben, der Gestalten usw. Hierbei kann es sich aber nicht darum handeln, dass meine Lebensgeschichte für mich unzugänglich bliebe und ich sie nur phantasieren würde. Meine Erinnerungen müssen vielmehr als Vergegenwärtigungen bezeichnet werden, in denen meine Vergangenheit und mein vergangenes Ich selbstgegeben und als solche gesetzt sind. Somit unterscheidet sich meine Vergangenheitserfahrung wesentlich von der Phantasie und dem Bildbewusstsein. Also mein Gedächtnis verkümmert keineswegs zu einem von meiner eigenen Lebensgeschichte entfernten Bild oder einer willkürlichen Phantasie. Nichtsdestotrotz findet eine originäre Wiedergabe meiner Vergangenheit statt. Demzufolge muss die genaue Frage lauten: Wieso kann ich nicht meine anschaulich gegebene Vergangenheit ohne Einbeziehung einer Vielzahl von schwankenden Bildern reproduzieren? Noch anders ausgedrückt: Wieso bin ich — als ein auf mein vergangenes Ich reflektierendes Subjekt — passiv vor eine spontane Bildung von «Lückenbüßern» für mehr oder minder große Strecken meiner Vergangenheit gestellt?

Phänomenologisch gesehen handelt es sich dabei um ein vielschichtiges Phänomen: Die ein früheres Ereignis meiner Lebensgeschichte weckende assoziative Intention ist eine kontingente Instanz, deren Gegenstand sich nicht Punkt für Punkt mit der Intention der Erinnerung decken kann. Die Assoziation lässt dann das Vergangene auftauchen und, wenn das Subjekt sich dazu hinwendet, kann es evtl. einen Reproduktionsprozess in Gang setzen. Gleichwohl findet ein solcher Prozess im Hinblick auf die anschaulichen Inhalte der reproduktiven Assoziation statt, die zwar an eine frühere Erfahrung erinnert, aber sich davon auch irgendwie abhebt. Der mögliche Schein, dem die phänomenologische Beschreibung des wiedererinnernden Subjekt ausgesetzt ist, besteht in der Konstruktion der Idee einer lückenlosen Auslegung meines vergangenen Lebens, einer allmählichen Enthüllung des offen unendlichen retentionalen Kontinuums, in dem jede meiner Erfahrungen beibehalten ist und zugleich abklingt. Illusorisch ist der Gedanke, dass zur Reflexion auf mein vergangenes Ich keine «Lückenbüßer» für Einzelheiten meiner Lebensgeschichte und sogar meiner festen, aber sich im Lauf der Zeit verändernden Identität hinzugefügt werden.

du souvenir)» (Richir, 2000, 222). Die Affektion der Phantasie übt sich also gar nicht auf die Wiedererinnerung aus, um das Vergangene als solches zu bestimmen, sondern um der Erfahrung seiner Ferne eine anschauliche Lebendigkeit zu verleihen. Hier sei eine Metapher für die Unzugänglichkeit des Vergangenen erlaubt: Zur anschaulichen Darstellung der Erinnerung — immer durch «Lückenbüßer» der Phantasie vermittelt — verhält sich das Vergangene selbst ähnlich wie ein «Schwarzer Körper», der zwar Licht absorbiert, ohne seinerseits aber Licht widerzuspiegeln.

Dieser Schein kann das Faktum verdecken, dass bei der Reflexion auf mein vergangenes Ich die Wiedererinnerung und das retentionale Kontinuum sich nicht einfach gegenüberstehen, ganz so als ob die Verdeutlichung meines vergangenen Lebens keiner Vermittlung etwa seitens der Phantasie oder des Bildbewusstseins bedürfe. Tatsache ist, dass sich in meine Wiedererinnerung «Lückenbüßer» des Vergangenen einmischen, die es ungenau und schwankend darstellen, und das Ideal einer vollkommenen Wiedererinnerung auch faktisch nach einer Materialisierung des Vergangenen in Bild-Objekten verlangt. Deswegen könnte man im Hinblick auf Kant sagen, dass das wiedererinnernde Subjekt ein passives Subjekt der Einbildungskraft (der Phantasie und sogar des Bildbewusstseins) sei und dadurch «selbstaffiziert» werde. Aber das ist nun anders als bei Kant gemeint. Ihm zufolge schreibt die Synthesis der Einbildungskraft dem Mannigfaltigen in mir strenge Regeln *a priori* der assoziativen Reproduktion vor, wodurch es unter den Kategorien Ursache/Wirkung subsumiert und dann nach notwendigen Zeitverhältnissen der Sukzession bestimmt wird. Dagegen beschreibt die Phänomenologie zunächst eine assoziative Weckung, die eine vergangene Erfahrung aus dem retentionalen Hintergrund auftauchen lässt. Dabei handelt es sich aber eher um ein zufälliges Ereignis innerhalb des immanenten Zeitbewusstseins. Gewiss kann ich nur das ins Gedächtnis rufen, was dem Gegenstand einer assoziativen Intention ähnlich ist; es gibt also eine Typik der Erinnerung. Dennoch ist die Weckung einer Strecke meiner Lebensgeschichte immer etwas Umständliches, sei es nur deshalb, weil die assoziative Intention von einem neuen Ereignis ausgeht, das zufälligerweise an eine meiner früheren Erfahrungen erinnert. Während Kant also die Unwiderruflichkeit des Vergangenen auf der kategorialen und schematischen Zeitbestimmung kausaler Verhältnisse von Erscheinungen beruhen lässt, besteht Husserl zu Recht auf der wesentlichen Rolle der neuen Gegenwart in der Erfahrung eines unwiederbringlichen Ereignisses: Zuerst hat eine neue Urimpression Protentionen erfüllt, wobei ihr früherer offener Zukunftshorizont fortan geschlossen ist; zugleich rückt das retentionale Bewusstsein das Geschehene in eine immer entferntere Vergangenheit; danach können neue Urimpressionen eine assoziative Intention auf diese Vergangenheit wecken, die erst dann der Gegenstand einer einfallenden oder freien Wiedererinnerung werden kann. Kant hat aber Recht, wenn er Nachdruck darauf legt, dass die Zeitanblicke (Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft) weder auf einmal gegeben werden noch ohne Vermittlung räumlicher Analogien und Gestaltungen der Einbildungskraft erscheinen können.⁷ Eben deshalb ist der innere Sinn, dem frühere Erlebnisse innerhalb der Zeit-

⁷ Husserl schließt ausdrücklich aus, dass die Selbstgegebenheit des unendlichen Bewusstseinsstroms der Gegebenheit eines Aktual-Unendlichen gleichkommt. Was sich anschaulich gibt, sei keineswegs die Ganzheit der retentionalen und protentionalen Modifikationen der Urimpressionen, sondern das Bewusstsein einer Erweiterung dieser Modifikationen, derentwegen jeder gegebene Zeitpunkt des Stroms sich intentional auf alle anderen Zeitstrecken desselben bezieht. Dabei soll es sich also um ein offenes Unendliches des Bewusstseinsstroms handeln. Es stellt sich aber dennoch die Frage, ob diese Bestimmung des der lebendigen Gegenwart und ihrer notwendigen Horizonte zugehörigen

form anschaulich gegeben sind, ein passives Subjekt dem tätigen Subjekt gegenüber. Indem dieses das innere Mannigfaltige verbindet, konstituiert es das «Mir-eigene», und erst dadurch werde ich meiner selbst inne. Phänomenologisch kann man Kants Lehre der Selbstaffektion wie folgt umgestalten: Es gilt nicht mehr, vorzugsweise einer spontanen Subjektivität Rechenschaft zu geben, die das Mannigfaltige des inneren Sinnes bestimmt, indem sie ihm apriorische Kategorien und Schemata unwiderruflicher kausaler Verhältnisse vorschreibt. Denn die Erfahrung der Unwiderruflichkeit der Vergangenheit entspringt, wie oben ausgeführt, aus kontingenten Instanzen der Assoziation, die zwar ähnlich zum Vergangenen sind, sich aber irgendwie von ihm abheben, sei es auch minimal. Deswegen kann man aus einer phänomenologischen Perspektive Folgendes sagen: In Bezug auf die Erfahrung einer unwiderruflichen Vergangenheit spielt sich die Selbstaffektion nicht mehr als die Leistung eines rein spontanen Subjekts ab, sondern eines «Phantasie-Ich», das sich mit dem erinnernden Subjekt passiv aufspaltet und «Lückenbüßer» in den dunklen Vergangenheitshorizont hineinlegt.

b) Die der Wiedererinnerung zugehörige Reflexion stößt unumgänglich auf Zweideutigkeiten bezüglich meines vergangenen Ich, sobald sie es lediglich aus seiner Verflochtenheit mit einem endlosen retentionalen Kontinuum erfasst. Das ist nun erklärungsbedürftig. Wie Husserl in den «Analysen zur passiven Synthesis» bemerkt, richtet sich die Reflexion in der Wiedererinnerung nicht ursprünglich auf das gegenwärtige Ich, sondern auf das vergangene Ich selbst und sein vergangenes Leben:

...Merkwürdigerweise gibt es aber nicht nur eine Reflexion auf die gegenwärtige Wiedererinnerung, sondern auch eine Reflexion in der Wiedererinnerung. Denn zu ihrem Wesen gehört <...>, dass sie nicht nur überhaupt ein Vergangenes anschaulich macht, sondern dass sie es als von mir früher Wahrgenommenes vergegenwärtigt (Husserl, 1966, 367).

Erst in der phänomenologischen Reflexion auf mein vergangenes Ich kommt zum Vorschein, dass die Reproduktion auf eine Deckung mit meinen früheren Erlebnissen abzielt, wobei man denken könnte, die Grenze der Wiedererinnerung liege nur im Modus des «Gleichsam», mit dem die Reproduktion irgendeiner Strecke des retentionalen Kontinuums behaftet ist. Dringen wir aber tiefer in diese Reflexion auf mein vergangenes Ich ein, so tritt auch sein gewordener, schon abgeschlossener Zukunftshorizont hervor, den ich von dem noch offenen Zukunftshorizont meines gegenwärtigen Ich abheben muss. Während

Unendlichen wirklich von aller metaphysischen Zweideutigkeit frei ist. Hierzu vgl.: (Ferrer, 2015, 53–65). Im Licht anderer Texte Husserls müssen aber meine Ausführungen dort nuanciert und ergänzt werden.

...die Gegenwart <...> der Zukunft entgegen[geht], mit offenen Armen <...>, [kann ich] von jeder wiedererinnerten Gegenwart kontinuierlich aufsteigen, im Strömen fortlebend, also in die Zukunft lebend, in die Zukunft, die doch schon zur Vergangenheit geworden ist, die nicht unbestimmte, leere Zukunft, sondern schon erworbene ist (Husserl, 1973, 349).

Bei der ursprünglichen Erfahrung waren die Protentionen auf das Kommende gerichtet, um es zu empfangen und von ihm eine konkrete Bestimmung zu erhalten. Aus der wiedererinnerungsmäßigen Reflexion auf eine Strecke meiner Lebensgeschichte ergibt sich aber im Gegenteil, dass die reproduzierten Protentionen nicht mehr offen sind, sondern etwas immer Neuem entgegenkommen; sie sind also durch und durch mit dem Notwendigkeitsgewicht des schon Geschehenen belastet. Eben deshalb und trotz der Anschauung meiner Identität schafft mein vergangenes Ich einen scharfen Kontrast zu meinem gegenwärtigen Ich.⁸ Zwar decken sie sich in der meiner Wiedererinnerung zugehörigen Reflexion, jedoch fallen sie nicht völlig zusammen. Auch wenn diese Reflexion mein vergangenes Ich und seine damalige Erfahrungen Punkt für Punkt widerspiegeln mag, so kann sie es doch nicht wiederbeleben. Also je tiefer die Reflexion auf mein vergangenes Selbst eingeht, desto zweideutiger hört sich die Rede von seiner «Deckung» mit meinem gegenwärtigen Selbst an. Nichts zeugt deutlicher von dieser stillschweigenden Zweideutigkeit als Aussagen wie z. B. «Ich hätte es anders tun können», «wenn das mir nicht passiert wäre» usw. Da spreche ich zwar von ein und demselben, numerisch-identischen Ich, jedoch ist mein vergangenes Ich sozusagen überhaupt nicht mehr flexibel, und sobald ich von dieser «Bewegungslosigkeit» absehe, um «mich selbst» noch einmal in Gedanken zu «mobilisieren» zu versuchen, gebrauche ich eine Art von Sprache, die zum Schein einer vollkommen gegebenen Selbstidentität Anlass gibt, obwohl eine solche Sprache das Bewusstsein der Unwiderrufflichkeit, also des unüberbrückbaren Abstands meiner Vergangenheit mit einschließt. Denn ich bin mit meinem vergangenen Ich derart identisch, dass ich durch meine ganze Lebensgeschichte bedingt bin. Allerdings kann ich nicht wirklich über mein vergangenes Ich verfügen, wie ich jetzt etwa über meinen Leib und seine Kinästhesien herrsche — und dies auch nur innerhalb gewisser Grenzen. Irgendwie bleibt die Identität meines rein transzendentalen «überzeitlichen» Ich, wie Husserl es bezeichnet, völlig rätselhaft, fast noumenal, sobald ich in meine Ich-Identität als ein festes Beziehungszentrum jedes retentionalen Punktes meines Bewusstseinsstroms tiefer einzudringen versuche. Man könnte vielleicht sagen: Was mir erscheint, ist nicht der numerisch identische Ich-Pol eines endlosen retentionalen Kontinuums, in welchem sich meine Lebensgeschichte in der Welt konstituiert hat. Was mir tatsächlich in der Wiedererinnerung erscheint, sind schon gewordene, also unwiderruffliche Strecken meiner Lebensgeschichte, wobei ich mein vergangenes Selbst

⁸ Hierzu vgl.: (Ferrer, 2015, 99–111).

nur vermittelt der Phantasie-Lückenbüßer erkenne, die es zwar verdeutlichen, aber nicht mehr «bestimmen» können.⁹ Eben deshalb kann ich sie nicht völlig enthüllen, wie sie früher «an sich selbst» waren oder gewesen sind, sondern nur in dem Maße, dass spontane Surrogate — als hintergründige Sinnbildungen meines Ich — meine Reflexion in der Wiedererinnerung prägen, also meine innere Vergangenheitserfahrung «affizieren».

REFERENCES

- Allison, Henry E. (2015). *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Ferrer, G. (2015). *Protentionalität und Urimpression. Elemente einer Phänomenologie der Erwartungsintentionen in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918–1926* (Hua XI). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935* (Hua XV). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)* (Hua XXIII). Den Haag: Nijhoff.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- Kern, I. (1964). *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Nijhoff.
- Lohmar, D. (2008). *Phänomenologie der schwachen Phantasien. Untersuchungen der Psychologie, cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*. Dordrecht: Springer.
- Richir, M. (2000). *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- Ricœur, P. (1985). *Temps et récit 3: Le temps raconté*. Paris: Seuil.

⁹ Im Unterschied zum Urimpressionalen, das mir schon einmal eine auf die Zukunft offene Gegenwart gab und dabei mein Selbst erfüllend bestimmte. Man sieht nun, dass die phänomenologische Selbstaffektion — im Sinne einer Auswirkung der Phantasie auf die Wiedererinnerung — weniger mit der kategorialen und schematischen Bestimmung eines völlig unbekanntes Ich, Es oder *X* als mit einer anschaulichen Verdeutlichung meines vergangenen Ich zu tun hat — im Sinne einer passiven Einmischung der Phantasie in die Erinnerung. Aber eine solche anschauliche Darstellung meines vergangenen Ich kommt nur innerhalb der Grenzen eines unüberbrückbaren Zeitabstands von mir zu mir selbst zustande.

ZUM BEGRIFF DER ENTFREMDUNG BEI HUSSERL UND HEGEL

MIKHAIL BELOUSOV

PhD, Assistant Professor, The Russian Academy of National Economy and Public Administration, social management department, 119571 Moscow, Russia.

Russian State University for the Humanities, Centre for the phenomenological philosophy, 125993 Moscow, Russia.

E-mail: mishabelous@gmail.com

TO THE CONCEPT OF «ALIENATION» IN HUSSERL AND HEGEL

The article deals with alienation as a difference between subjectivity and itself. Based on the comparative analysis of the concept in *Phenomenology of Spirit* and *The Crisis of European Sciences* the study treats the difference as a presupposition underlying both phenomenology and German Idealism and reveals its heuristicity. The first section explicates the conceptual horizon of the alienation problem in *Phenomenology of Spirit*. It is the interpretation of Kantian concept of self-consciousness in German Idealism. The article analyzes two aspects of the concept *motivating* the interpretation: self-consciousness as a spontaneous act and both as the condition and result of the synthesis. The second section demonstrates the correlation between these aspects and two dimensions of alienation in *Phenomenology of Spirit*: the self-assertion of the subject as object, i.e. as *other* for itself, and transition from the subject to a predicate, also treated as the self-assertion of the one (subject) as *other* (predicate). So the research shows that Hegel identifies *actuality* of the subject with becoming itself as becoming *other* for itself. In its completeness it appears to be suspended (not eliminated) alienation. The last section is devoted to alienation as the constitution of another ego in *Crisis* and compares Husserlian and Hegelian understanding of the phenomenon. Unlike Hegel, Husserl discovers irreversibility of alienation, as the difference between ego and alter ego is not the one between ego and itself. Yet the concepts of the primal I (Ur-Ich) and temporalization as the difference of the I from itself suggest that the difference between ego and alter ego *is grounded* in the one of the I from itself. The heuristicity of the grounding is the suspension of the adequate evidence principle. The difference of ego from itself in intersubjective and temporal experience as the fundamental difference is constituted insofar as immediate perception is slipping away.

Key words: Alienation, phenomenology, German Idealism, consciousness, difference, I, other.

К ПОНЯТИЮ ОТЧУЖДЕНИЯ У ГУССЕРЛЯ И ГЕГЕЛЯ

МИХАИЛ БЕЛОУСОВ

Кандидат философских наук, доцент, Российская Академия Государственной Службы и Народного Хозяйства, кафедра социологии управления, 119571 Москва, Россия.
Российский Государственный Гуманитарный Университет, Учебно-научный Центр феноменологической философии, 125993 Москва, Россия.

E-mail: mishabelous@gmail.com

В статье отчуждение рассматривается как своеобразный тип различия, которым субъективность обладает в отношении себя самой. На основе сравнительного анализа интерпретации феномена отчуждения в *Феноменологии духа* и *Кризисе европейских наук* автор предпринимает попытку раскрыть введение этого различия в качестве имплицитной предпосылки, сближающей классическую феноменологию с немецким идеализмом, а также эксплицировать ее эвристический потенциал в контексте феноменологии сознания. Первая часть статьи посвящена историко-смысловому контексту проблематизации феномена отчуждения в *Феноменологии духа*. Согласно авторской гипотезе, он задается определенной интерпретацией кантовского понятия самосознания в немецком идеализме. В связи с этим анализируются те аспекты кантовского понятия Я, которые мотивировали эту интерпретацию: понимание Я в качестве *спонтанного акта* и двойственный характер тождества самосознания как предпосылки и *результата* синтеза. Во второй части статьи показано соответствие двух этих аспектов двум измерениям отчуждения в *Феноменологии духа*: «самополагание» субъекта в качестве предмета, т. е. в качестве *другого для себя самого* и переход субъекта в предикат, также истолковываемый Гегелем «синтетически» как полагание одного (субъекта) как *другого* (предиката). Таким образом, автор демонстрирует, что *действительность* субъекта отождествляется в *Феноменологии духа* с процессом, в котором субъект *становится* самим собой, поскольку он становится *другим* для себя. Завершенность этого процесса предстает в облике *снятого* (а не устранившего) отчуждения. На основе интерпретации понятия отчуждения как конституирования другого сознания в *Кризисе европейских наук* автор раскрывает сходство и различие в понимании этого феномена у Гуссерля и Гегеля. С одной стороны, в противоположность Гегелю, Гуссерль показывает необратимость отчуждения, поскольку различие Я и другого не поддается снятию. С другой стороны, анализ понятий изначального Я (Ur-Ich) и темпорализации как отличия Я от самого себя в *Кризисе* позволяет автору продемонстрировать, что различие Я и другого фундировано в отличии Я от самого себя. Эвристический потенциал этого феномена автор связывает с проблематизацией принципа адекватной очевидности: отличие Я от самого себя в опыте другого и опыте времени как фундаментальное различие формируется в ускользании или недоступности непосредственного созерцания.

Ключевые слова: Отчуждение, феноменология, немецкий идеализм, сознание, различие, Я, другой.

Bei dem Phänomen der Entfremdung kann man zwei Aspekte unterscheiden. Erstens kann man darunter den Prozess meinen, in dem die «Produkte» der «Subjektivität» die Subjektivität selbst als etwas Äußeres und Unabhängiges beherrschen. Zweitens kann es um die eigenartige Unterscheidung, nämlich eine Unterscheidung, die etwas

von sich selbst hat, gehen. Der zweite Aspekt scheint sogar die Bedingung der Möglichkeit des ersten zu sein, weil die Unterscheidung zwischen der Subjektivität und der äußeren Existenz sich in diesem Kontext als die Unterscheidung der Subjektivität von sich selbst herausstellt. Gibt es aber Selbst ohne Selbstentfremdung, oder *ist* es die Entfremdung, die seine Selbstidentität und jeden «festen» Sinn zerstört und seine Existenz zum Paradox macht?

Die Entfremdung in dem weiten Sinne der Unterscheidung der Subjektivität (oder ihres Gegenwerts) von sich selbst, die ihre Existenz ausmacht, kann meines Erachtens als ein die phänomenologische Philosophie und den deutschen Idealismus durchziehendes Thema angesehen werden. Auf der expliziten oder impliziten Ebene lässt sich die Auseinandersetzung mit diesem Phänomen in den wichtigsten Begriffen und Problemen, die im Rahmen beider Traditionen formuliert wurden, erkennen. Die Selbstaffektion bei Kant, «außer-sich» bei Schelling und Heidegger, Entfremdung bei Hegel und Husserl, die Unterschiede des An-sich-Seins als eines selbstidentischen Seins und des Für-sich-Seins als eines sich von sich selbst unterschiedenen Seins bei Hegel und Sartre usw., abgesehen von wesentlichen, evidenten und kontextuellen Unterscheidungen zeigen wichtige Analogien. Die Entfremdung stellt sich als die «Selbsttranszendenz» heraus, die die Natur des «Selbst» konstituiert.

Im Folgenden versuche ich das Thema im Kontext der Vergleichsanalyse von zwei «Phänomenologien» auszuarbeiten, die Ausgestaltung der beiden Traditionen bestimmen. Die Phänomenologie Husserls als der Grund und der Ausgangspunkt der ganzen phänomenologischen Tradition und Hegelschen *Phänomenologie des Geistes* (Hegel, 1987) als der Höhepunkt des deutschen Idealismus scheinen hier die zwei wichtigsten Meilensteine zu sein.

In meiner notwendigerweise ganz oberflächlichen und begrenzten Analyse werde ich mich auf die Problematik und einige Stellen aus der *Phänomenologie des Geistes* und der *Krisis der europäischen Wissenschaften* (Husserl, 1976) beschränken, weil aus einer Reihe von Gründen das betrachtete Problem dort eine besonders wichtige Rolle spielt.

In der *Phänomenologie des Geistes* geht es um die *Erscheinung* des Geistes, in der der «Geist» zu etwas Äußerem für sich wird. Die äußere Existenz erkennt der Geist noch nicht als sich selbst, sondern als ein von ihm unabhängiges Sein (ein Gegenstand), und indem er den «Schein» der Äußerlichkeit und der Unabhängigkeit (das für ihn dabei konstitutiv ist) vollkommen überwindet, beschließt sich die *Phänomenologie des Geistes*. Im Unterschied dazu geht es in der *Wissenschaft der Logik* (Hegel, 1978) nicht mehr um den Gegensatz des Geistes und des Gegenstandes, weil in dieser Wissenschaft der Geist seinen Gegenstand als sich selbst weiß (Hegel, 1987, 35). Demzufolge kann man schließen, dass *Phänomenologie des Geistes*, im Unterschied zu *Wissenschaft der Logik*, Phänomenologie der Entfremdung ist.

In der *Krisis der europäischen Wissenschaften* bekommt das Problem der Entfremdung im Kontext der Formulierung und der Auflösung der bekannten Paradoxie

der menschlichen Subjektivität eine große Bedeutung (Husserl, 1976, 182–190). Die Paradoxie besteht darin, dass die Subjektivität das die Welt konstituierende Subjekt und gleichzeitig das die Welt voraussetzende Objekt ist (Husserl, 1976, 182–184). Doch interpretiert Husserl das Phänomen der Entfremdung nicht so sehr im Sinne der «Selbstobjektivierung» der Subjektivität, sondern als eine eigenartige Verwandlung des «Ur-Ich» in *ein Ich*, das die Existenz der anderen «Iche» voraussetzt (Husserl, 1976, 187–190). Nach Husserl ist die Thematisierung dieser Verwandlung als der Entfremdung und die Unterscheidung von zwei Bedeutungen des Terminus «Ich» der entscheidende Schritt in der Auflösung der Paradoxie und der Selbstbegründung der Phänomenologie. Das Problem der Entfremdung stellt sich als das Problem des Ich heraus.

In der Unterscheidung von zwei Bedeutungen des Terminus «Ich» lässt sich aber eines der zentralen Themen des deutschen Idealismus erkennen. Das Thema kommt auch bei Hegel zum Ausdruck, indem er in der *Phänomenologie des Geistes* den Geist manchmal als «Ich» bezeichnet (Hegel, 1987, 22, 34, 36). Das Ich ist zweideutig. Einerseits es ist das empirische, individuelle Bewusstsein, wovon die *Phänomenologie* im Sinne Hegels (Hegel, 1987, 28) ausgeht. Andererseits wird unter dem Ich das Wesen des Bewusstseins gemeint, das nur «am Ende» des in der *Phänomenologie des Geistes* beschriebenen Prozesses erreicht wird. Das Wesen ist «das absolute Wissen» (Hegel, 1987, 551–567), in dem der Unterschied des Bewusstseins und des Gegenstandes «verschwindet» (Hegel, 1987, 35). Es ist also nicht *ein Ich*. Also konstituiert die Zweideutigkeit in gewissem Sinne die Erfahrung als Entfremdung: die *Phänomenologie* beschreibt den Übergang von dem empirischen Bewusstsein zu dem absoluten Wissen (Hegel, 1987, 28).

Diese Zweideutigkeit des Ich als eines empirischen und des absoluten Ichs weist auf die Interpretationen des Ich bei Fichte und Schelling zurück. Doch weisen diese ihrerseits auf Kants Begriff des Selbstbewusstseins zurück, der der «absolute» Ausgangspunkt des ganzen deutschen Idealismus genannt werden kann. Deshalb lohnt es sich, unsere Analyse des Entfremdungsbegriffs bei Husserl und Hegel durch die kurze Erörterung der kantischen Interpretation des Ich einzuleiten. Einerseits bildet sie die Voraussetzung der Hegelschen Deutung des Subjekts, also auch des Hegelschen Entfremdungsbegriffs, andererseits thematisiert Kant erstmals dadurch das Phänomen der inneren «Spaltung», das für das Subjekt und seine phänomenologische Beschreibung konstitutiv ist.

Reine Apperzeption: «Selbstsetzung» und innere Spaltung

In der folgenden kurzen Darstellung der kantischen Interpretation des Ich behandle Ich nur solche Aspekte derselben, die für die hier betrachtete Problematik von besonderer Bedeutung sind und deren *bestimmte Auslegung* als ein Grund des Hegelschen Verständnisses des Subjekts und seiner Entfremdung von sich selbst angesehen werden darf.

Kant thematisiert in der *Kritik der reinen Vernunft* den Begriff des Selbstbewusstseins in zwei Hinsichten. Der erste kann «funktional» genannt werden, m.a.W. hat er mit der *Funktion* des Ich in der Struktur des Erkenntnisvermögens (aber nicht mit dem «Wesen» oder der ontologischen «Natur» des Ich) zu tun (Kant, 2006b, 200–246). Der zweite ist «negativ», d.h. er zeigt das Unvermögen jeder möglichen ontologischen oder metaphysischen Interpretation des Ich («die Paralogismen») (Kant, 2006b, 510–548).

Die Interpretation dieses kantischen Begriffs bei Hegel und den deutschen Idealisten kann meines Erachtens als eine Art des «Paralogismus» angesehen werden. Aber das ist eine solche Art dessen, die von Kant nicht «vorgesehen» wurde (keinen Platz in seiner nach den Kategorien strukturierten «Tafel» von Paralogismen hat) und den Ausgangspunkt im kantischen «funktionalen» Verstehen des Ich hat.

Worin besteht die Funktion des Ich in der Struktur des Erkenntnisvermögens in *Kritik der reinen Vernunft*? Um diese Frage zu beantworten, muss man auf das Problem Rücksicht nehmen, das die Einführung der «reinen Apperzeption» bei Kant motiviert. Das ist ein Problem der Erfahrungseinheit. Nach Kant ist die Erfahrung die notwendige Verbindung der Vorstellungen (Wahrnehmungen, Empfindungen etc.) in einem Bewusstsein (Kant, 2006b, 304). Doch ist die Verbindung nicht mit der Einheit identisch: die letzte wird als *Bedingung der Möglichkeit* der ersten interpretiert (Kant, 2006b, 198–200). Also die «transzendente» Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ist in erster Linie die Frage nach der Einheit, die die Verbindung der verschiedenen Vorstellungen in einem Bewusstsein möglich macht. Man muss das Erkenntnisvermögen einführen, das gegenüber dieser «vereinigenden» Funktion verantwortlich wäre.

Diese Fragestellung impliziert schon die Art der Einheit, nach der Kant sucht: es ist keine «inhaltliche» Einheit, d.i. die Einheit der «Bewusstseinsinhalte» (Wahrnehmungen, Empfindungen, Urteile etc.), die durch ihre *inhaltlichen Besonderheiten* fundiert wäre, sondern eine *formale* Einheit, die jeder inhaltlichen Einheit zugrunde liegt. Im Unterschied zu den Konzeptionen, die die Bewusstseinsinhalte auf eine Verbindung der Bewusstseinsinhalte selbst reduzieren (Hume, früher Husserl), begründet Kant die Verbindung durch die sich von ihr unterscheidende leere Bewusstseinsinhalte. Dabei wird auch die Verbindung nicht als die in den «Bewusstseinsinhalten» als solchen schon liegende (darin, was Kant «das Mannigfaltige der Vorstellungen» nennt), sondern als «ein Aktus der Spontaneität», den ein Subjekt *im Bezug* auf das Mannigfaltige vollzieht (Kant, 2006b, 198–200). Damit das Mannigfaltige verbunden werden kann, muss es schon in einen und denselben Gesichtskreis treten, «zur Verfügung stehen».

Die Bewusstseinsinhalte sind also kein Bewusstseinsinhalt: das Wort «Ich», das diese Einheit auszudrücken hat, ist ein «an Inhalt gänzlich leerer Ausdruck» (Kant, 2006a, 448). Was meint aber hier «Inhalt», besonders in Bezug auf das Bewusstsein? Dazu gehört alles, was durch den so genannten «inneren Sinn» gegeben wird. Wenn das Ich als ein Subjekt im «logischen» Sinne betrachtet wird (als ein Aussagesubjekt in Aussagen «Ich bin x, y etc.»), dann sind seine «Prädikate» *empirisch gegeben*. Für Kant setzt

das voraus, dass bei der «inneren» Wahrnehmung man ebenso passiv (sinnlich «affiziert») ist wie bei der äußeren (z.B. gleichwie erfahre Ich, dass ein Tisch gelb ist, durch eine visuelle Empfindung, erfahre Ich, dass Ich empfinde, wahrnehme, Angst habe, bzw. etwas empfindendes, wahrnehmendes, Angst habendes etc. *bin*, durch eine «innere» Empfindung) (Kant, 2006b, 130). Der Unterschied zwischen dem äußeren und inneren Sinn (wenn man von dem Unterschied zwischen ihren apriorischen Formen abstrahiert) besteht nur darin, dass für den letzten es kein Sinnesorgan gibt und das Subjekt nicht von den «äußeren» Dingen von außen, sondern von sich selbst von innen affiziert wird) (Kant, 2006b, 130). Der innere Charakter des Affizierens macht es noch nicht zu der Spontaneität: die «Natur» des das Subjekt innerlich affizierenden (nicht affizierten) Subjekts bleibt unbekannt und wird durch den «inneren Sinn» nur als Erscheinung gegeben (Kant, 2006b, 130). Diese innere Passivität produziert aber die erste Spaltung und «Entfremdung» in der Struktur der Subjektivität: man muss das empirisch gegebene Subjekt von dem «an sich» seienden, prinzipiell unbekanntem und in diesem Sinne unserer Erfahrung «fremden» Subjekt unterscheiden. Ich bin für mich selbst ein Anderer, der mir ganz unzugänglich ist. Doch, wenn es um die kantische Interpretation der zugänglichen Bewusstseinsinhalte geht («Prädikate» des Bewusstseins als eines «logischen» Subjekts), ist es wichtig zu bemerken, dass das für das Subjekt ein Prädikat zu haben davon empirisch zu *wissen*, also *sich selbst* als wahrnehmendes, empfindendes etc. Subjekt zu *setzen* (eines Prädikats bewusst zu sein) heißt. «Inhaltlich» *bin* Ich nur das, als was Ich mich *setze*, obgleich diese Setzung empirisch bedingt ist. Diese Setzung, ebenso wie ihr empirischer Inhalt, bezeichnet Kant als «empirisches Bewusstsein» oder «empirische Apperzeption» (Kant, 2006b, 202).

Das empirische Bewusstsein impliziert auch die andere Form der Entfremdung, die nach Kant die Einführung des «an Inhalt gänzlich leeren» vereinigenden Prinzips notwendig macht. Jedes empirische Bewusstsein ist jedesmal ein *anderes* Bewusstsein, mindestens wenn es um die Möglichkeit der Synthesis, d.i. der Verbindung der *verschiedenen* Vorstellungen geht. M. a. W. bloß empirisch und inhaltlich genommen, tritt mit jedem neuen «Bewusstseinsinhalt» (Vorstellung) ein anderes Subjekt auf, das mit einem Subjekt der anderen Vorstellung (das darauf empirisch reduziert wird) oder mit dieser Vorstellung als einem Subjekt «nichts zu tun hat», also unvereinbar ist (Kant, 2006b, 204). *Wer* kann ein empirisches Bewusstsein A mit einem empirischen Bewusstsein B in Relation zueinander setzen? In der kantischen Ansicht ist es ganz klar, dass diese A und B «an sich» keine Relation zueinander tragen und in einen Zusammenhang von dem weder A noch B identischen Subjekt gebracht werden müssen. Wie kann jedes unterschiedliche empirische Bewusstsein A, B, C etc. verbunden werden? Die Antwort Kants scheint einfach zu sein: indem A, B, C einem und demselben Bewusstsein (einem Ich) angehören (Kant, 2006b, 202). Diese «Tatsache» wird aber nicht statisch, sondern dynamisch interpretiert, und diese Interpretation ist im Kontext unseres Themas entscheidend. Indem jedem empirischen Bewusstsein eine Empfindung zugrunde liegt,

gibt es keine Empfindung für das Bewusstsein eines und desselben Bewusstseins, dem alles Empirische gehört: das Bewusstsein (Ich) *ist* «ein Aktus der *Spontaneität*» (Kant, 2006b, 202). M.a.W. steht das Ich nicht so sehr in sich selbst im Gegensatz zu der Veränderung der empirischen Vorstellungen, sondern seine Identität, d.i. das Ich selbst, wird im Verbund mit jeder empirischen Vorstellung durch den besonderen *Aktus reproduziert* und sogar von Neuem produziert. Der «Aktus» hat weder empirischen noch inhaltlichen Grund: das Ich ist nicht einfach da, um sich dann zu identifizieren, sondern es *ist* (nicht als ein metaphysisches Wesen, sondern nur als subjektive Bedingung der Erfahrung) das Vermögen, sich immer wieder bei jeder «neuen» Vorstellung zu identifizieren. Kant scheint zu meinen, dass man sich ohne den Aktus nicht dessen bewusst werden könnte, dass die Vorstellungen in einigem Bewusstsein seien, also könnte man sie überhaupt nicht in Relation setzen. *In diesem Sinne* muss das «Ich denke» alle meine Vorstellungen begleiten können (Kant, 2006b, 202). Es wird von Kant «reine Apperzeption» genannt, weil «rein» terminologisch alle Vorstellungen charakterisiert, «in denen nichts, was zur Empfindung *gehört, angetroffen wird*» (Kant, 2006a, 50). Die reine Apperzeption ist das Selbstbewusstsein, das keine Empfindung in sich enthält, es ist keine empirische «Setzung» der «Prädikate» des Ich-Subjekts (streng genommen, *können sie als* «Prädikate» nur von dem Standpunkt der reinen Apperzeption verstanden werden), sondern die spontane «Setzung» dieses «leeren» Subjekts als solchen, d.i. ohne alle Prädikate. Die spontane «Setzung» (die Prädikate des Ich nehme ich innerlich wahr, das Ich als solches kann ich nur *denken*) ist in der funktionalen, aber nicht der ontologischen Hinsicht *dem Subjekt selbst* identisch. M.a.W. muss man nach Kant die nichtempirische Einheit des «leeren» Subjekts *denken, damit* die Erfahrung als eine notwendige Verbindung der Vorstellungen möglich wäre, aber diese transzendente Funktion des «Ich denke» ist kein Wissen vom metaphysischen Wesen des Subjekts, das prinzipiell unzugänglich bleibt.

Dagegen wird diese kantische Interpretation des Ich als des *spontanen Aktus des «Erkennens»* des Ich als solchem bei den deutschen Idealisten, also auch bei Hegel, zum Ausgangspunkt der *Ontologie* oder Metaphysik des Subjekts (darin besteht der nicht von Kant vorgesehene Paralogismus). Vom kantischen Begriff der reinen Apperzeption ausgehend, identifizieren Fichte, Schelling und Hegel *das Sein und das Wesen* des Selbst mit der *Selbstsetzung*. Die zentrale These des deutschen Idealismus (wenn man davon sprechen darf) lautet: das Ich (Subjekt, Selbst, Geist etc.) *ist dem Aktus identisch*, in dem es *sich als seiend setzt*, also ist es außerhalb des Aktus nicht *wirklich* (Fichte, 1993, 81; Shelling, 1987, 255). Die Wirklichkeit des Subjekts besteht nur in seinem unbedingten *Wissen* von sich selbst.

Was bedeutet dieses metaphysische Hypostasieren des Aktus der Apperzeption bei den deutschen Idealisten im Bezug auf das Phänomen der Entfremdung? Die Selbstsetzung wird von ihnen als *Selbstobjektivierung* ausgelegt (Fichte, 1993, 81; Shelling, 1987, 255). Das heißt, dass das Ich seine eigene «Erscheinung» vor sich selbst als einem

Objekt (aber nicht im empirischen Sinne) ist. Das Ich existiert insofern es sich selbst *gegenübersteht*, also als etwas *anderes* für sich selbst erscheint. Das Ich wird es selbst nur wenn es *anders* für sich wird, seine Selbstidentität ist seine Unterscheidung von sich selbst. Dementsprechend *ist* Selbst die *Selbstentfremdung*. In diesem Sinne existiert das Bewusstsein nur durch seine «Entzweiung», es ist nicht ursprünglich etwas absolut vereintes, um sich *dann erst* zu entfremden: seine Selbstidentität hat die Seinsweise der *verlorenen* Identität. Diese «schizophrene» (im Sinne der inneren Spaltung) Darstellung des Bewusstseins im deutschen Idealismus ging davon aus, dass wenn es um das Subjekt geht, die Null (reine Möglichkeit) sofort *der Zwei* nachgeht. Also setzt die *Wirklichkeit* des Bewusstseins voraus, dass die «Eins» aus der «Dyas» und nicht umgekehrt entsteht. Das Erkennen der Entfremdung *als der Entfremdung* bzw. ihre Überwindung (die «Restaurierung» der verlorenen Selbstidentität) ist daher kein Wiederaufbau des ursprünglichen Zustands des Bewusstseins «vor» der Entfremdung, der nie *wirklich* da war, sondern die «aufgehobene» (erhaltene oder überwundene) Entfremdung.

In der kantischen Lehre von dem Ich der reinen Apperzeption geht es um diese Art der Entfremdung überhaupt nicht. Nach Kant ist das Ich der Apperzeption kein Objekt. Das bestimmende Ich kann sich *als das Bestimmende* nicht bestimmen, und ist weder Erscheinung (weil es empirisch nicht gegeben ist) noch Ding an sich (weil sein Wesen unbekannt bleibt) (Kant, 2006b, 232). Doch fixiert Kant auch eine Art von der «Spaltung» in der Natur des Subjekts. Das ist aber die andere Spaltung, die nicht innerhalb des gedachten Ich der Apperzeption, sondern zwischen diesem Ich und dem empirisch wahrgenommenen Ich des inneren Sinnes stattfindet. Einerseits unterscheiden sich die beiden Subjekte, andererseits decken sie sich:

Wie aber das Ich, der Ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterscheiden (indem ich mir noch andere Anschauungsart wenigstens als möglich vorstellen kann) und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subjekt einerlei sei, wie ich also sagen könne: Ich, als Intelligenz und *denkendes* Subjekt, erkenne mich selbst als *gedachtes* Objekt, sofern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur gleich anderen Phänomenen nicht, wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine, hat nicht mehr, auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als ich mir selbst überhaupt ein Objekt und zwar der Anschauung und innerer Wahrnehmungen sein könne (Kant, 2006b, 230).

Es ist zu bemerken, dass die Unterscheidung des denkenden und angeschauten Ich bei Kant keine Rede von der *wirklichen* Begleitung der allen Vorstellungen mit *Ich denke* zulässt (Kant, 2006b, 202). Jede Aussage von der Wirklichkeit würde empirische Data brauchen, die man bezüglich des Ich der *reinen* Apperzeption prinzipiell nicht haben kann. Sie würde also nur das empirische Ich und *quid facti*, und nicht das denkende Ich und *quid juris*, die Kant im Kontext der Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung

und ihren kategorialen Strukturen allein interessieren, betreffen (Kant, 2006b, 184). Es scheint ein Grund dafür zu sein, dass Kant nicht von der Wirklichkeit der Begleitung, sondern von der Notwendigkeit ihrer Möglichkeit spricht.

Doch wenn Kant jede metaphysische Deutung des denkenden Ich ablehnt, enthält seine Lehre davon eine Zweideutigkeit, die auch als einer der Ausgangspunkte der Metaphysik der Subjektivität und der Entfremdung im deutschen Idealismus, in erster Linie bei Hegel, angesehen werden darf. Einerseits ist die Identität des Ich der reinen Apperzeption die Bedingung der Möglichkeit der Verbindung von Vorstellungen. Andererseits wird die These während der Deduktion der Kategorien in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft umgekehrt: es stellt sich heraus, dass

nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewusstsein* verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die *Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle, d.i. die *analytische* Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgendeiner synthetischen möglich (Kant, 2006b, 204).

Also ist die *Verbindung* die Bedingung der Möglichkeit der Identität des Ich, die «an sich» nur die *mögliche*, aber noch nicht *wirkliche* Bewusstseinsseinheit ist:

Dieser Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperzeption ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewusstseins nicht gedacht werden kann. Denn durch das Ich als einfache Vorstellung ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung, die davon unterschieden ist, kann es nur gegeben und durch *Verbindung* in einem Bewusstsein gedacht werden (Kant, 2006b, 206).

Ohne diese Sätze hier detailliert zu analysieren, will ich im Kontext meines Themas nur darauf aufmerksam machen, dass die Identität des Selbstbewusstseins von Kant hier als ein *Resultat* der Synthesis dargestellt wird. Die Synthesis kann aber als Vorstellung von etwas als etwas *Anderem* charakterisiert werden. Die Identität des Subjekts ist eine «Leistung» der Unterscheidung und der beweglichen Einheit seiner Prädikate (Vorstellungen). Diese Identität wird nur dadurch *verwirklicht*, dass etwas (und, letztendlich, das Subjekt selbst, indem die Vorstellungen *seine* Prädikate sind) als etwas *Anderes* aufgefasst wird.

Zwei hier kurz dargestellte Schlüsselmomente des kantischen Verstehens des Ich (die dabei von Kant nicht ontologisch, sondern bloß «funktionell» interpretiert werden) — das Ich als der spontane *Aktus* (der als «Selbstsetzung» verstanden werden kann) und die «wirkliche» Identität des Selbstbewusstseins als Resultat der Synthesis im Sinne

der Vorstellung von etwas als etwas Anderem — werden zu zwei Motiven der Hegelschen Deutung des Entfremdungsphänomens.

Begriff der Entfremdung bei Hegel

Die für den deutschen Idealismus paradigmatische Erfahrung des Ich, das nur so weit existiert, als es sich selbst als seiend weiß und setzt, macht die Existenz des Bewusstseins zum Paradox: das Bewusstsein existiert nur, indem es sich verdoppelt, d.h. zum Gegenstand für sich wird, oder — was meines Erachtens am wesentlichsten hier ist — sich von sich selbst unterscheidet. Der Hegelsche Entfremdungsbegriff orientiert sich in erster Linie an diesem Paradigma: «Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt*, oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sich-selbst-Setzens, oder die Vermittlung des Sich-anders-werdens mit sich selbst ist» (Hegel, 1987, 21).

Es ist bemerkenswert, dass die Selbstsetzung von Hegel als *Werden* des Subjekts interpretiert wird. Das Werden ist dem identisch, wodurch das Subjekt sich ein *anderes* wird. Das Subjekt wird es selbst durch das «Sich-anders-werden» als die Entfremdung.

Das «Sich-anders-werden» wird doch von Hegel nicht als «ewiges» Werden gedacht, weil es seinen «Anfang» und sein «Ende» hat. Der «Anfang» lässt uns die scheinbar irrelevante Frage (wenn die Wirklichkeit des Subjekts das «Sich-selbst-setzen» ist) beantworten, was das Bewusstsein «vor» der Selbstsetzung sei. Das Ende beantwortet die Frage, wonach das «Sich-anders-werden» strebt. Aber die Antwort auf die beiden Fragen scheint dieselbe zu sein: das Bewusstsein «vor» dem «Sich-anders-werden» wäre selbstidentisch, und doch wird das Bewusstsein erst es selbst durch dieses Werden, dessen Ziel (das Ende) also am Anfang liegt (Hegel, 1987, 23). Das Werden als die Bewegung auf das Ende hin ist demgemäß eine Bewegung zum Anfang hin, das «Sich-anders-werden» als äußere Erscheinung des Subjekts ist ein Prozess, worin das Subjekt in sich gekehrt ist (Hegel, 1987, 23). Der Anfang und das Ende, nach der Hegelschen teleologischen Auffassung der Geschichte des Bewusstseins, müssen sich also durch das Werden decken, und lassen sich durch die trügerisch einfache Formel «Ich=Ich» ausdrücken (Hegel, 1987, 25, 555). Diese sich deckenden Identitäten (die des Anfangs und die des Endes) sind aber nicht identisch.

Das Ich der «ersten» Identität, nach Hegel, kennt noch keine Unterscheidung von sich selbst. In diesem Sinne ist es *einfach*: es ist die Einheit ohne Mannigfaltigkeit und Spaltung. Die Voraussetzung dieses «Anfangs» scheint aber mit der oben genannten «Verdoppelung» oder Unterscheidung als des Seins des Bewusstseins unverträglich zu sein. Doch lehnt Hegel den Einwand ab, indem er zeigt, dass das zu diesem «Anfang» gehörende Ich noch nicht *wirklich* ist (Hegel, 1987, 21). Die Wirklichkeit des Bewusstseins, des Geistes überhaupt, ist für Hegel die Selbstsetzung, d.i. der Prozess, in dem der Geist für sich selbst zum Gegenstand, zum *Anderen* für sich wird. Dabei wird

das Andere zunächst als das Andere und nicht als das Bewusstsein selbst erkannt, also ist die Selbstsetzung die Selbstentfremdung. Für das «Subjekt» bei Hegel, wie bei Descartes und (mit Vorbehalt) bei Kant, heißt etwas zu sein, davon *zu wissen*.¹ Doch gibt es hier einen wichtigen Vorbehalt: *wirklich* zu sein. *Potentiell*es Sein des Subjekts, das noch sein oder werden soll (in einigen Kontexten in der Phänomenologie des Geistes nennt es Hegel «Wesen» (Hegel, 1987, 35), wird von der These nicht mitbegriffen. Aber diese Potentialität wird von Hegel durch den Mangel der Wirklichkeit charakterisiert: potentiell heißt eben «noch nicht wirklich», d.i. «noch nicht gesetzt», «nicht erfahren». Das, was noch kein «Eigentum» des Wissens und des Bewusstseins ist, ist in diesem Sinne eigentlich (wirklich) nicht. Genau genommen, bedeutet potentiell in diesem Kontext «schon da seiend als das, was noch nicht ist, d.h. das, was noch zu sein, oder besser gesagt, zu werden hat» (für solches Sein benutzt Hegel den Terminus «an sich» (Hegel, 1987, 21)). In dem Ich, wie es «am Anfang» ist, ist alles in gewissem Sinne *potentiell* schon da, und eben dadurch schließt es *wirklich* nichts in sich — das scheint ein Grund dafür zu sein, warum Hegel diesem potentiellen Sein des Geistes «die abstrakte Allgemeinheit» (Hegel, 1987, 21) zuschreibt. Diese «Unwirklichkeit» des Anfangs muss aber ebenso (und sogar in erster Linie) die Identität des Geistes im Bezug auf sich selbst betreffen, weil sie noch keine erfahrene, gesetzte und «vergegenständlichte» Identität ist. Also ist sie noch keine wirkliche, d.h. bloß potentielle Identität:

Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. *An sich* ist jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Anderssein und der Entfremdung, so wie mit dem Überwinden dieser Entfremdung ist. Aber dies *An-sich* ist die abstrakte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, *für sich zu sein*, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird (Hegel, 1987, 21).

Beziehungsweise ist die zweite Identität, die des Endes, durch die Entfremdung vermittelt, und eben dadurch unterscheidet sie sich von der ersten, die «ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst» (Hegel, 1987, 21) voraussetzt. «Zwischen» einem und demselben Ich steht das Andere, welches die «Identifikation» vermittelt und welches Ich für sich wird. Die zweite, durch die Entfremdung vermittelte Identität ist

¹ Aus dem Deutschen ins «Hegelsche» übersetzt, wird das so ausgedrückt, dass das Subjekt «das Sein, das die Reflexion in sich selbst ist». Diese «Reflexion» ist natürlich nicht mehr die empirisch bedingte Setzung (der «innere Sinn») im kantischen Sinne, sondern «unbedingtes» Wissen, wodurch das Subjekt dazu *wirklich* wird, als was es sich selbst weiß. Durch das Wissen von sich selbst («die Reflexion in sich selbst») wird das Subjekt zu seinem Prädikat. Noch auf die andere «hegelsche» Weise ausgedrückt, bedeutet das, dass das Subjekt das wirklich ist, was es *für sich* ist.

nach Hegel *wirklich* im Unterschied zu der ersten. Die «höchste» Stufe des Erkennens wird dann als die «restaurierte» (ganz grob gesprochen, nicht «vor», sondern «nach» der Unterscheidung existierende) Einheit und Identität interpretiert, in der das Ich das Andere als sich selbst vollkommen erkannt hat. Die Unterscheidung, die hier von Hegel eingeführt wird, besteht nicht zwischen einem und dem anderen, in der beide die für einander undurchdringlichen Grenzen haben, sondern zwischen etwas (hier ist es «Geist») und ihm selbst.

Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, *sich ein anderes*, d. h. *Gegenstand seines Selbsts* zu werden, und dieses Anderssein aufzuheben. Und die Erfahrung wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d. h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet, und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht, und hiermit erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt wie auch Eigentum des Bewusstseins ist (Hegel, 1987, 35).

Wird aber dann die Entfremdung nicht zur Illusion, die am Ende, das das «Wiederherstellen» der in der Entfremdung verlorenen Identität zwischen dem Geist und seinem Gegenstand (der, wie sich gezeigt hat, er selbst war) ist, verschwindet? Indem die Identität nur als die «wiederhergestellte» wirklich ist, *ist* sie *die negierte Entfremdung*, also keine Identität, die keine oder nur zufällige Beziehung zu der Entfremdung hätte. Hier ruft Hegel den Begriff des Aufhebens an, der bekanntlich einen doppelten Sinn hat: etwas als ein wesentliches Moment, das das Wesen des Ganzen bestimmt, zu behalten und gleichzeitig, das Moment als etwas Unselbständiges, das mit dem Ganzen nicht vermischt werden darf, zu überwinden. Das Ganze im Sinne der *gewordenen* (aber nicht von vornherein seienden) Identität des Bewusstseins mit sich selbst hebt die Entfremdung auf, d.h. überwindet sie und wird eben (wie darauf Hegel besteht) dadurch deshalb i dadurch wemeste ne sowsem podhodit wesentlich bestimmt (Hegel, 1987, 37). Wenn es um die Wahrheit geht, muss man sagen, dass

sie ist nicht so Wahrheit, als ob die Ungleichheit weggeworfen worden wäre, wie die Schlacke vom reinen Metall, auch nicht einmal so, wie das Werkzeug von dem fertigen Gefäße wegbleibt, sondern die Ungleichheit ist als das Negative, als das Selbst im Wahren als solchem selbst noch unmittelbar vorhanden (Hegel, 1987, 37).

Das «Negative» ist «die Ungleichheit, die im Bewußtsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet» (Hegel, 1987, 35) und die, indem sie zunächst als der Unterschied zwischen dem Ich und dem Gegenstand erscheint, sich als «die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst» (Hegel, 1987, 35) herausstellt. Das

«Negative» in der *Phänomenologie des Geistes* ist demgemäß die Entfremdung. Somit ist die Erfahrung in Hegel wirklich «ein Spielen der Liebe mit sich selbst», dem aber wirklich ernst mit der Entfremdung und seinem Überwinden ist:

Sie ist als Subjekt die reine *einfache Negativität*, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegengesetzte Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst — nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* als solche, ist das Wahre (Hegel, 1987, 21).

Daher wird der Unterschied zwischen der «einfachen» Behauptung und der doppelten Negation durch das Phänomen der Selbstentfremdung begründet. Die erste Negation reißt die Identität «Ich=Ich» und bildet den «gleichgültigen» Unterschied. Darunter wird der Unterschied zwischen dem Ich und dem Gegenstand, der nicht von dem Ich als es selbst erkannt wird, also der Unterschied von zwei wesensfremden und im Bezug aufeinander selbständigen Realitäten. Die zweite Negation negiert nicht nur den Unterschied als den «unüberbrückbaren», sondern auch seinen Gegensatz, d.h. die von der Entfremdung und Unterscheidung nicht betroffene Identität. Es ist nicht schwer zu erraten, dass die beiden, in der Anlage Hegels, zu den wesentlichen und doch unselbständigen («aufgehobenen») Momenten der höheren Einheit, die als Subjekt, dessen Identität («Gleichheit») in der Unterscheidung von sich selbst besteht, charakterisiert werden könnte.

Diese auf den Unterschied des Subjekts und des Gegenstandes (der dem ersten von zwei oben unterschiedenen und Hegel beeinflussten Knotenmomenten der kantischen Lehre von dem Selbstbewusstsein entspricht) orientierte Darstellung des Entfremdungsbegriffs bei Hegel ist doch zu abstrakt und braucht eine Konkretisierung durch den zweiten in diesem Kontext wichtigsten Unterschied, nämlich den zwischen dem Subjekt und dem Prädikat (der bei Hegel dem zweiten Knotenmoment der kantischen Lehre von der «reinen Apperzeption» entspricht, nämlich der Interpretation der Identität des Ich als eines Resultats der synthetischen Vereinigung seiner Prädikate).

Also wird das «Sich-anders-werden» von Hegel in dieser Dimension des «Subjekt- Prädikat» Unterschieds entfaltet.² In der Hinsicht drängt sich ein Gedanke auf, dass im Bezug auf den Subjektbegriff das «Anderswerden» nicht einfach «Selbstobjektivieren», sondern etwa wie die Auswechslung der Prädikate, worauf er als eine Substanz auf ihre Akzidenzien bezieht, bedeuten kann. Hegel lehnt die Interpretation ab und macht einen Unterschied zwischen dem Rasonieren und dem philosophischen Denken

² Bei Hegel sind die beiden Dimensionen der Entfremdung (die Unterschiede «Subjekt — Gegenstand» und «Subjekt — Prädikat») eigentlich gleich. Hier unterscheide ich sie nur als zwei Aspekte, von denen heraus der Hegelsche Entfremdungsbegriff betrachtet werden darf.

(Hegel, 1987, 52–55). Im Rasonieren wird ein identisches Subjekt vorausgesetzt, dem die Prädikate und ihre Auswechslung ganz unwesentlich sind, weil er immer als solches ein und dasselbe bleibt und sich von den Prädikaten unterscheidet (Hegel, 1987, 52–53). Dagegen wird im philosophischen Denken die traditionelle Form des Satzes, von dem das Rasonieren ausgeht, zerstört, was nach Hegel die Umwendung dieser vermeint: das Subjekt *ist* sein Übergang ins Prädikat, welcher keine «Reserve» der Wirklichkeit auf der subjektiven (in diesem «logischen» Sinne) Seite lässt: «...das Subjekt zum Prädikat übergegangen und hiermit aufgehoben» (Hegel, 1987, 53). Hier stellt sich heraus, dass für das Subjekt sich selbst zu setzen nicht nur zum Gegenstand für sich zu werden, sondern sich als etwas (im weitesten Sinne) zu *bestimmen* bzw. sich ein Prädikat «zuzuschreiben» heißt. Daher wiederholt Hegel das Argument, das die «Verwandlung» des Subjekts in den Gegenstand für sich betraf: ebenso wie das Subjekt ohne seine «Vergegenständlichung» *wirklich* nichts ist, ist es auch *wirklich nichts* (nicht wirklich ist) ohne sich selbst zu bestimmen. In beiden Fällen (ohne seine Verwandlung in den Gegenstand und in ein Prädikat) wäre das Subjekt unwirklich als die absolut leere (kein «Mannigfaltiges» und keine «inneren» Unterscheidungen zulassende) Identität Ich=Ich ($A=A$) (vgl.: (Hegel, 1987, 19–20)). Von diesem Subjekt könnte man nicht mehr als nur das sagen, dass es ihm selbst identisch, also kein Gegenstand für sich (dann wäre es nicht absolut selbstidentisch) seiendes und kein Prädikat habendes (weil das die Formel A ist B und keine hier nur passende Formel der absoluten Identität A ist A voraussetzen würde) Subjekt sei. Deshalb wird die Verwirklichung dieses bloß potentiellen Subjekts im prädikativen Aspekt von Hegel auf den Prozess, in dem das Subjekt (A) sich als Prädikat (B) *setzt*, zurückgeführt. Dabei wird ein Prädikat zum Subjekt selbst: nicht so sehr A wird zu B , als vielmehr B wird zu A (vgl.: (Hegel, 1987, 52–55)).

In Bezug auf das Problem der Entfremdung kann das bedeuten, dass wenn etwas (Subjekt) als etwas anderes (Prädikat) bestimmt wird, es keine Eigenschaft des Subjekts fixierende Beschreibung, sondern eine wirkliche Darstellung des Werdens dieses Subjekts als solches ist. M. a. W. geht es nicht um die Änderung der Akzidenzien in der unveränderlichen Substanz, sondern um die Änderung der Substanz selbst, weil ihre Wirklichkeit sich dadurch erschöpft, sich als etwas Anderes zu setzen, d.h. durch die Entfremdung.

Wie steht es aber mit dem «Ziel» der Entfremdung, mit dem «Wiederherstellen» der verlorenen Identität? Im Rahmen der Hegelschen Interpretation der prädikativen Dimension des Entfremdungsbegriffs scheint die Frage unauflösbar zu sein. Wenn das Subjekt in dem Prädikat völlig verschwindet, wie kann es zu sich aus solcher Entfremdung «zurückgehen»? Die Antwort Hegels ist doch ziemlich spitzfindig: das Subjekt geht zu sich zurück nicht dadurch, dass es doch eine Wirklichkeit jenseits seines Übergangs ins Prädikat enthält um dann über das Prädikat hinauszugehen, sondern dadurch, dass das Prädikat *sich selbst hinausgeht* und in die anderen Prädikate übergeht. Oder, wenn statt

des Unterschieds des Subjekts und des Prädikats der analogische der Substanz und der Akzidenz benutzt wird, könnte man sagen, dass nicht die Substanz die Akzidenz, sondern die Akzidenz *selbst durch ihren eigenen Inhalt* sich «abstellt», und diese Abstellung *ist* die «lebendige Substanz» (vgl.: (Hegel, 1987, 53)). Darin *läßt sich die romantische Devise «Stirb und werde!» erkennen.*

Von diesem Standpunkt, wird die Änderung (die Bewegung, wie Hegel sie nennt) der Prädikate möglich nicht weil das Subjekt unverändert bleibt und, indem es von außen von einem zu dem anderen übergeht, sich von ihnen unterscheidet, sondern weil es nichts anderes als ein Unterschied eines Prädikats von sich selbst ist. Das Prädikat oder das Moment «explodiert» und transzendiert sich auf die immanente Weise, in das *andere* Moment oder die andere Gestalt übergehend: dieser Übergang als *innerhalb* jedes Prädikats lebendes «außer-sich» ist, wie Hegel meint, die Einheit, die keinem von diesen Prädikaten identisch und doch *deren* eigene (nicht von außen von dem unveränderlichen Beobachter vollzogene oder konstatierte) Einheit und «Bewegung» ist. Das Subjekt ist die Einheit dieser, und keiner anderen Prädikate, also ist es von ihnen unabtrennbar und zugleich kein Aggregat oder äußere Korrelation der Prädikate (es hebt sie auf) (Hegel, 1987, 53). Der Entfremdungsbegriff bei Hegel wendet das traditionelle Verstehen des Subjekts um: statt der unveränderliche Grund der Änderung der Prädikate zu sein, wird es als ihre reine Änderung aufgefasst. Der Unterschied des Subjekts und des Prädikats wird zu dem zwischen der Fixierung des letzten und seiner *inneren* Änderung, d.h. zwischen seiner Selbstidentität und Selbstentfremdung: «Der feste Boden, den das Rasonieren an dem ruhenden Subjekte hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand» (Hegel, 1987, 53).

Die als Subjekt aufgefasste Substanz stellt sich dank dem Entfremdungsbegriff nicht so sehr als «subjektivierte» Substanz, als vielmehr als das «desubstantivierte» Subjekt heraus.

Durch den Entfremdungsbegriff spielt Hegel das kantische Paradoxon an: die Identität des Subjekts ist zugleich die Voraussetzung und das Resultat der synthetischen Verbindung seiner Prädikate. Die *wirkliche* Identität des Subjekts *ist* nach der *Phänomenologie des Geistes* die synthetische Einheit seiner Prädikate und eben dadurch die *bestimmte* Einheit, die *die* unterschiedlichen Prädikate als die wesentlichen und gleichzeitig unselbständigen Elemente enthält. Dagegen wird die «reine» analytische Einheit ohne Entfremdung (die Synthesis als die Setzung von etwas als etwas Anderem ist) Ich=Ich als die ganz unbestimmte Einheit ohne irgendwelche Prädikate und bloßes Vermögen sich selbst zu werden gedeutet. Das Werden als der Übergang vom Vermögen zu seiner Verwirklichung ist die Entfremdung und ihre «immanente» Überwindung. Doch wird in diesem Prozess der wichtigste kantische Unterschied des bestimmenden und bestimmten Ich «aufgehoben»: die Wirklichkeit des bestimmenden Ich besteht darin, dass es sich selbst bestimmt, also zum *bestimmten* wird. Aber das bestimmte Ich erfindet den

inneren Unterschied von sich aus und *ändert sich*, also ist das bestimmende Ich nichts anderes als die *Selbstbestimmung* des *bestimmten* Ich (die Selbstbestimmung geht von dem Prädikat selbst, und nicht vom abseits stehenden «leeren» Subjekt aus).

Die Identität des die Geschichte seiner Entfremdung durchgemachten Subjekts bei Hegel ist analog der Einheit der reinen Anschauung im kantischen Sinne. Das ist bekannterweise die Einheit, die das Mannigfaltige *in sich* und nicht unter sich enthält (Kant, 2006b, 96). Dadurch unterscheidet sich diese Einheit von der des abstrakten Begriffs, der als «allgemeines Merkmal» in verschiedenen voneinander unabhängig seienden Gegenständen enthalten ist (z.B. verschiedene Tische, verschiedene gleichfarbige Gegenstände), also hat sie «unter» sich (Kant, 2006b, 96). Der Raum und die Zeit enthalten das Mannigfaltige in sich im Sinne, dass sie einerseits nichts ohne Unterscheidung ihrer Teile sind, und andererseits sind die Teile nur *innerhalb* des einheitlichen Raums und der einigen tozhe Zeit möglich (sie können keine *Bestandteile* dieser Anschauungen, also keine real voneinander unabhängigen individuellen Gegenstände sein) (Kant, 2006b, 94–96). Diese Einheitsart fasst Hegel *dynamisch* auf Grund des Entfremdungsbegriffs auf. Die Bewusstseinsseinheit verwirklicht sich, indem sie sich zerreißt (zum Mannigfaltigen wird), um dann sich als die Einheit *des Mannigfaltigen* wiederherzustellen, und nur *als Resultat* dieses Rundlaufs enthält die Einheit das Mannigfaltige in sich. Der Geist «gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet» (Hegel, 1987, 32). In dem Betreff wird die Entfremdung «analytisch» und doch «neue Informationen» erteilend, weil sie sich als Selbsterkenntnis herausstellt.

Der Entfremdungsbegriff in allen seinen Dimensionen wird von Hegel in Rahmen der Bewusstseinsenerfahrung entfaltet. Das Bewusstsein ist aber nur «das unmittelbare Dasein des Geistes» (Hegel, 1987, 34), das noch nicht «das Wahre in der Form des Wahren» (Hegel, 1987, 34) ist. Die Entfremdung ist also das ursprüngliche Thema der *Phänomenologie*, die mit dem *Bewusstsein* zu tun hat. Ist dieser Standpunkt in der klassischen Phänomenologie, die auf den «mythischen» Unterschied zwischen dem Bewusstsein und dem wahren Sein des Geistes verzichtet, haltbar?

Die Entfremdung in der «Krisis der Europäischen Wissenschaften»

Das Entfremdungsphänomen scheint schon in dem Ausgangspunkt der Phänomenologie, nämlich in dem Begriff der Intentionalität, enthalten zu sein. Wenn das Bewusstsein ursprünglich intentional (das Bewusstsein eines Gegenstandes, das kein Bewusstseinsinhalt ist) *ist*, dann ist es wesentlich «Selbstüberschreitung», aber nicht als Selbstsetzung, sondern als ein Trieb an die Welt, der seine Immanenz immer schon hinter sich gelassen hat.

Doch ist es nicht der Aspekt, in dem Husserl die Entfremdung thematisiert. Der Kontext, der die Einführung dieses Themas in der *Krisis der Europäischen Wissenschaften* bestimmt, ist sehr eigenartig. In 54 Paragraph der *Krisis* taucht das Problem

im Zusammenhang mit der Auflösung der bekannten Paradoxie der menschlichen Subjektivität auf (Husserl, 1976, 187–190).

Kurz rufe Ich ihr Wesen ins Gedächtnis.

Die scheinbar unauflösbare Paradoxie besteht, nach Husserl, in der doppelten Existenz der menschlichen Subjektivität: sie ist Subjekt für die Welt, das die Welt als solche konstituiert, und zugleich ist sie (als menschliche) doch Objekt *in der Welt*, die die letzte unabwendbar voraussetzt (Husserl, 1976, 182). Die Paradoxie scheint den unauflösbaren Widerspruch zu erzeugen, der das ganze Projekt der transzendentalen Phänomenologie in Frage stellt.

Die Auflösung der Paradoxie wird in zwei Schritten ausgeführt.

Der erste Schritt besteht in der «Entmenschlichung» der transzendentalen Subjektivität und wird von Husserl beständig seit der Einführung des Begriffs der phänomenologischen Reduktion in 1907 methodisch benutzt (Husserl, 1976, 185–187). Es geht dabei darum, dass eine Epoche nicht nur die Welt im gewohnten Sinne, sondern auch die Auffassung des Bewusstseins betrifft. D.h. indem ein Phänomenologe die Epoche vollzieht, muss er nicht nur das Sein der Welt und jedes Interesse an ihrer Wirklichkeit oder Unwirklichkeit «ausschalten», sondern auch darauf achten, dass das Verständnis des Bewusstseins selbst nichts von ihnen impliziere. Doch impliziert das Bewusstsein als *menschliches* die schon als seiende gesetzte Welt, weil «Mensch» seinem Wesen nach eine Realität in der realen Einheit der Welt ist, die solche reale (auch vorwissenschaftliche) Unterschiede in sich trägt, als die des Menschen und des Tieres, der lebendigen und unbelebten Natur usw. Also, meint Husserl, ist die transzendente Subjektivität keine menschliche, aber sie *konstituiert* die letzte und sich selbst als Subjektivität *in der Welt* (Husserl, 1976, 186–187). Dann wird auf die Menschen, ebenso wie auf die anderen transzendenten Seienden, die Methode der «Rückfrage» angewendet, die von Ihnen auf die sie konstituierenden nicht menschlichen Mannigfaltigkeiten der Erlebnisse des transzendentalen Bewusstseins bewegen (Husserl, 1976, 186–187). Der Unterschied zwischen dem Bewusstsein und der Welt wird hier nicht als der zwischen den koexistierenden Realitäten genommen, die ihrerseits eine reale Verbindung miteinander hätten. Der Unterschied wird der zwischen zwei «Polen» *innerhalb* «allgemeiner Begriff des Subjektiven» (Husserl, 1976, 183), die eine Intentionale oder rein sinngemäße Korrelation haben: der subjektive Pol (das konstituierende Bewusstsein) und der objektive Pol (die konstituierte Welt und ihre Gegenstände). Bzw. wird die menschliche Subjektivität auf der objektiven, nicht der subjektiven Seite aufgefunden, und als von dem subjektiven Pol konstituierte interpretiert:

Aber in der Epoche und im reinen Blick auf den fungierenden Ichpol und von da auf das konkrete Ganze des Lebens und seiner intentionalen Zwischen- und Endgebilde zeigt sich eo ipso nichts Menschliches, nicht Seele und Seelenleben, nicht reale psychophysische Menschen — all das gehört ins «Phänomen», in die Welt als konstituierten Pol (Husserl, 1976, 187).

Es ist zu bemerken, dass Husserl, analog zu Hegel, den Unterschied der Subjektivität und ihres Gegenstands als den *innerhalb der Immanenz* der «transzendentalen» Subjektivität («allgemeiner Begriff des Subjektiven» in der Epoche) interpretiert. Aber die Analogie kommt zu Ende, indem man darauf achtet, dass die konstituierte Welt als der objektive Pol keine «Vergegenständlichung» des Bewusstseins als des subjektiven Pols (die dann «aufzuheben» durch das «Wiederherstellen» der Identität des Bewusstseins mit sich selbst wäre) ist. Der immanente Charakter des Unterschieds bedeutet keine Entfremdung im Hegelschen Sinne und keine Verwandlung der Welt in dem *Bewusstseinsinhalt*. Aber es geht darum, dass die Sphäre der Immanenz keine Sphäre der Bewusstseinsinhalte, sondern die der wesentlichen intentionalen (nicht realen) *Korrelation zwischen* dem Bewusstsein und seiner Gegenständlichkeit (die eben *als* das dem Bewusstsein *nicht identische* und doch davon *unabtrennbare Bewusstseinskorrelat* und *nicht als* etwas von dem Bewusstsein Abtrennbares *evident gegeben im strengen Sinne*) (Husserl, 1973a, 10–14). In diesem Sinne ist die transzendente Subjektivität *mehr* als eine einfache Subjektivität; sie ist *die Korrelation* der Subjektivität und der Welt selbst, die Sphäre der *möglichen adäquaten* Evidenz (die Immanenz) oder «das Universum möglichen Sinnes» (Husserl, 1973b, 117) im Bezug auf welches «ist ein Außerhalb dann eben Unsinn» (Husserl, 1973b, 117). Damit wird die menschliche Subjektivität auch zum konstituierten sinngemäßen Korrelat (das man nicht mit der wirklich seienden menschlichen Subjektivität in der Welt verwechseln darf) des unmenschlichen Bewusstseins.

Dieser erste Schritt scheint zu reichen, um mit der Paradoxie fertig zu werden, doch ist es nicht so. Plötzlich deckt Husserl die Schwierigkeit auf, die in der intersubjektiven Natur der konstituierenden Subjektivität besteht: «Nun kompliziert sich alles, sobald wir bedenken, dass Subjektivität nur in der Intersubjektivität ist, was sie ist: konstitutiv fungierendes Ich» (Husserl, 1976, 175). Diese Tatsache muss bedeuten: die universale Epoche, d.i. die Epoche in Bezug auf *alle* Transendenzen, wozu die Auflösung der Paradoxie dienen muss, ist doch unausführbar, weil es eine Transzendenz gibt, die mich selbst als konstituierenden konstituiert, nämlich die der zu der Intersubjektivität gehörenden Anderen. Diese «Pluralisierung» des Absoluten rettet Phänomenologie vor dem Hegelianismus. Das «Anderssein» des Andern kann nicht aufgehoben werden, was Husserl mehrmals in seinen Werken betont (Husserl, 1973b, 122). Die Pluralisierung meint, gewiss, nicht die volle Relativität. Es geht darum, dass die Welt und alles darin Seiende nicht im Zusammenhang meiner Erlebnisse, sondern in der Wechselwirkung der Perspektiven, die verschiedenen Bewusstseinsströmen gehören, d.h. in der «intersubjektiven Synthesis» konstituiert wird.

Doch die Paradoxie besteht darin, dass dieses «Anderssein» gleichzeitig nach Husserl (aber nur zum Zweck der Begründung der universalen Epoche) in einem gewissen Sinne aufzuheben ist, was den zweiten Schritt zum notwendigen macht. In diesem Rahmen tritt die Entfremdung in den Aufmerksamkeitsfokus Husserls.

In 54b der *Krisis* führt Husserl den Unterschied zwischen zwei Bedeutungen des Terminus «Ich»: Ich als ein Glied der Intersubjektivität oder *ein der Iche*, und Ich als das «einsame» Bewusstsein, das die Intersubjektivität selbst konstituiert. Deswegen ist das letzte Ich nicht das die Intersubjektivität voraussetzende Bewusstsein (Husserl, 1976, 187–190). Es ist dann nicht *ein* Ich — ein Glied der schon konstituierten (als seiend geltender) Intersubjektivität. Husserl nennt das Ich «Ur-Ich» (Husserl, 1976, 188).

In der normalen Situation impliziert das Wort «Ich» («Ich bin»), «Du bist», «Sie sind», «Wir sind». Also die gewöhnliche Bedeutung des «Ich» enthält in sich, ebenso wie der «habitualisierte» Sinn der Subjektivität («Mensch»), die «transzendierende» Selbstinterpretation. Also bekommt das Ich in der normalen Erfahrung seine Bedeutung nur durch seine *Unterscheidung* von einem *Anderen*, d.h. dadurch, dass das Ich *Der Andere eines Anderen ist*. Um das *unmittelbar* gegebene Ich zu enthüllen, muss man die «Vermittlung» dieser «doppelten Negation» beiseite räumen. Die zweite Reduktion (die erste betraf das Menschsein der Subjektivität) hat das letzte transzendente Überbleibsel zu beheben und das «Ur-Ich» zu entdecken. Das Ur-Ich setzt nicht mehr das transzendente Sein der Intersubjektivität voraus, sondern enthält es intentional (oder, vielmehr, hat das noch zu enthalten, i.e. es zu konstituieren). Oder, wenn man das auf «hegelianische» Weise ausdrücken will, ist die Selbstidentifikation des Ur-Ich, im Unterschied zum «normalen» Ich, nicht durch die Setzung eines Anderen vermittelt. Sofern das Ur-Ich die Intersubjektivität konstituiert, konstituiert es nicht nur die Anderen: es *konstituiert sich selbst als eins unter Anderen*, das es ursprünglich nicht ist:

...damit fehlte das Phänomen des Bedeutungswandels von «Ich» — so wie ich soeben Ich sage — in «andere Ich», in «Wir-alle», Wir mit den vielen «Ichen», worin Ich «ein» Ich bin. Also fehlte das Problem der Konstitution der Intersubjektivität, als dieses Wir-Alle, von mir aus, ja «in» mir (Husserl, 1976, 186).

Daher ist das Ur-Ich das Ich der radikalen Epoche, das nur durch schwierigste «Vermittlung» zustande kommt, und doch als absolut «unmittelbares» interpretiert wird, indem es nicht nur vorwissenschaftlich, sondern auch «vor-sozial» wird:

...die Epoche vollziehe ich, und selbst wenn da mehrere sind, und sogar in aktueller Gemeinschaft mit mir die Epoche üben, so sind für mich in meiner Epoche alle anderen Menschen mit ihrem ganzen Aktleben in das Weltphänomen einbezogen, das in meiner Epoche ausschließlich das meine ist. Die Epoche schafft eine einzigartige philosophische Einsamkeit, die das methodische Grunderfordernis ist für eine wirklich radikale Philosophie. In dieser Einsamkeit bin ich nicht ein Einzelner, der aus irgendeinem, sei es auch theoretisch gerechtfertigten Eigensinn (oder aus Zufall, etwa als Schiffbrüchiger) sich aussondert aus der Gemeinschaft der Menschheit, der er sich aber auch dann noch zugehörig weiß. Ich bin nicht e i n Ich, das immer noch sein Du

und sein Wir und seine Allgemeinschaft von Mitsubjekten in natürlicher Geltung hat. Die ganze Menschheit und die ganze Seheidung und Ordnung der Personalpronomina ist in meiner Epoche zum Phänomen geworden, mitsamt dem Vorzug des Ich-Mensch unter anderen Menschen (Husserl, 1976, 187–188).

Die Entfremdung wird im diesem Kontext in zwei Aspekten von Husserl thematisiert. Der erste ist der Prozess der Konstitution der Andere und der Intersubjektivität in dem Ur-Ich, das, von der primordialen («meinen» eigenen, keine Intersubjektivität voraussetzenden) Sphäre ausgehend, durch die analogisierende Apperzeption einen Andern als «eine intentionale Modifikation seiner selbst» (Husserl, 1976, 189) konstituiert. Diesen Prozess als solchen lohnt es sich hier nicht ausführlich zu analysieren. Doch interessanter ist in diesem Zusammenhang eine Analogie, durch die Husserl diesen Prozess mit dem anderen, in dem eine ursprüngliche Unterscheidung des Ur-Ichs von sich selbst zustande kommt, verbindet. Das Analogon der Einfühlung, nach Husserl, ist die Wiedererinnerung, in der gegenwärtiges Ich sich selbst als ein anderes, d.h. vergangenes und zu dem Wiedererinnerten gehörendes Ich erfährt (Husserl, 1976, 189). Dieses «Sich-anders-werden» (wenn man den Hegelschen Ausdruck benutzt) zerrüttet die Identität des Ur-Ichs, das «an-sich» unzeitlich ist. Die «Selbstzeitigung» als «innere» Entfremdung, in der Ich sich von sich selbst unterscheidet, ohne darin (im Gegensatz zum hegelschen Subjekt) seine Einheit mit sich selbst zu verlieren, scheint mir aber mehr als Analogie zur Konstitution eines Andern zu sein:

Die Selbstzeitigung sozusagen durch Ent-Gegenwärtigung hat ihre Analogie in meiner Entfremdung (Einfühlung als eine Ent-Gegenwärtigung höherer Stufe — die meiner Urpräsenz in eine bloß vergegenwärtigte Urpräsenz) (Husserl, 1976, 189).

Wenn die Beziehung des Ich auf die Zeitlichkeit eine Selbstentfremdung in sich birgt, dann kann die Ent-Gegenwärtigung «niedriger» Stufe eine Bedingung der Möglichkeit der höheren sein. Es gibt nämlich keine Präsenz ohne Ent-Gegenwärtigung im Sinne des Übergangs der Gegenwart in die Vergangenheit, d.h. Übergangs von dem gegenwärtigen zu dem vergangenen Ich. Die Erfahrung der «verlorenen», nicht die der «unerreichbaren» (d.h. prinzipiell unwahrnehmbaren, nur phantasierten) Gegenwart ist für die Gegenwart konstitutiv. Also gibt es einen Grund zu sagen, dass das vollkommene «Anderssein» (Sein der Andere im Bezug auf das Ich) bei Husserl durch «sich-anders-werden» des Ich fundiert wird, obwohl, im Unterschied dazu, was man bei Hegel findet, decken sich diese Unterschiede in Husserl prinzipiell nicht, und sind nicht ineinander übergehende begriffliche Konstruktionen, sondern nicht aufeinander zurückführbare Erfahrungsbereiche.

Die Entfremdung bei Husserl, im Unterschied zum hegelianischen Begriff, ist unumkehrbar. Das Ur-Ich hat noch keine normale Welterfahrung, die es nur im Rahmen

der Intersubjektivität, also nicht mehr als Ur-Ich, haben kann. Das «letzte Wort» (in diesem konstitutiven Sinne) der klassischen Phänomenologie ist die Unterscheidung, und nicht, wie im hegelianischen Idealismus, die Identität des Bewusstseins mit sich selbst (obgleich diese durch die Unterscheidung vermittelt ist). Genauso ist das Ur-Ich meines Erachtens kein phantastisches «allgemeines» Monstrum, das Bewusstsein *in abstracto*: die Ausdrücke *Ur-Ich* und *ein Ich* deuten auf denselben «Gegenstand» (selbst wenn die beiden nur in Anführungszeichen *Gegenstand* genannt werden können) und haben doch *verschiedene Bedeutungen*. Gleichwie derselbe Stern morgens und abends unterschiedlich gegeben wird, wird dasselbe Ich auf vielerlei Art in verschiedenen Momenten seiner «konstitutiven» Geschichte gegeben. In der normalen Erfahrung identifiziert das Ich *sich selbst* durch die Entfremdung (die Setzung des dem Erlebnisström des Ich transzendenten Anderen), in der ursprünglichen Erfahrung (und der Epoche) «vor» der Entfremdung ist die Selbstidentifikation durch die Setzung *nicht vermittelt*, also unmittelbar. Das ist die «einfache» Behauptung ohne die «doppelte Negation».

Trotzdem kann man an der Unmittelbarkeit, wie sie Husserl einführt, zweifeln, indem man bedenkt, dass das Ur-Ich das Ich *der Epoche sei*. Ist das Ur-Ich von der Epoche abtrennbar? Ist die Epoche das phänomenologische Analogon des hegelianischen «Wiederherstellens» der verlorenen Identität des Ur-Ich, die nur durch die Reduktion verwirklichte, also wesentlich negierte (in gewissem Sinne) Entfremdung sei? Wenn es so ein Motiv bei Husserl gibt, unterscheidet es sich doch von der «gewordenen Gleichheit» Hegels, weil die Reduktion das «unmittelbare» Ich *als unmittelbares* (durch das Sein des Anderen nicht vermittelte) wiederherzustellen ist. Aber die das Ur-Ich entdeckende Reduktion erzeugt dennoch meines Erachtens das schwierige Problem in der Husserlschen Theorie der Konstitution. Nämlich muss man mindestens zwei verschiedene Bedeutungen der «Konstitution» für das Ur-Ich (wenn es die Intersubjektivität konstituiert) und für das «normale» Ich (das in der Gemeinschaft mit den Anderen die Welt *eigentlich* konstituiert) benutzen. Wie kann aber die Transzendenz des Anderen dem ursprünglichen Horizont aller Transzendenz, dem der gemeinsamen Welt, vorhergehen?

Obwohl Husserl, im Unterschied zu Hegel, nicht die ganze Erfahrung auf Entfremdung und ihrer Überwindung zurückführt, stellt sich die Entfremdung in *Krisis* als die fundamentale, jede andere fundierende Erfahrung heraus. Wenngleich wir von der oben analysierten Analogie abstrahieren, versteht Husserl den Andern als eine intentionale Modifikation des Ich. Diese Modifikation liegt der Welterfahrung zugrunde. Die merkwürdige Art der Unterscheidung, die Unterscheidung, das etwas von sich selbst aus hat, bleibt das Leitmotiv des deutschen Idealismus und der Phänomenologie.

Die Zukunftsträchtigkeit des hier im Kontext der Phänomenologie von Hegel und Husserl analysierten Entfremdungsbegriffs besteht meiner Meinung nach darin, dass es auf eigenartige Weise die Priorität der Wahrnehmung in der klassischen Phänomenologie in Frage stellen lässt. Der «fundierende» Charakter der Entfremdung könne z.B. zeigen, dass keine Gegenwärtigung (also keine Wahrnehmung), sondern die Ent-Gegenwärtigung

der «fundamentale Bewusstseinsakt» sei. Dadurch werden wesentlich solche wichtigen phänomenologischen Unterscheidungen, wie die zwischen der Bedeutung und der Anschauung, dem Sinn und den Bewusstseinsinhalten, der Immanenz und der Transzendenz bestimmt. Diese innere «Ungleichheiten» konstituieren das Bewusstsein als eine wunderliche Spaltung, die weder reine Identität noch reine Unterscheidung ist.

REFERENCES

- Fikhte, I. G. (1993). Osnova obshchego naukoucheniya [Foundations of the entire science of knowledge]. In Fikhte, I. G. *Sochineniya v dvukh tomakh. Tom I* [Collected Works in 2 Volumes. Volume 1] (65–337). Moscow: Mifril. (in Russian).
- Hegel, G. W. F. (1978). *Die Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik*. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Philip Reclam jun.
- Husserl, E. (1973a). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (Hua II). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hua VI). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (2006a). Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. In Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russskom yazykakh. Tom II. Chast' 2. 1-e izdanie (A), 1781* [Collected Works on German and Russian languages, Volume 2 (2), 1781]. Moscow: Nauka.
- Kant I. (2006b). Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. In Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russskom yazykakh. Tom II. Chast' 1. 2-e izdanie (B), 1787* [Collected Works on German and Russian languages, Volume 2(1), 1787]. Moscow: Nauka.
- Shelling, F. V. I. (1987). Sistema transtsendental'nogo idealizma [System of transcendental Idealism]. In Shelling, F. V. I. *Sochineniya v dvukh tomakh. Tom I* [Collected Works in 2 Volumes. Volume 1] (227–489). Moscow: Mysl'. (in Russian).

DAS AUßER-SICH-SEIN BEI SCHELLING UND HEIDEGGER

ANDREI PATKUL

PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Ontology and Epistemology
at the Institute of Philosophy, St Petersburg State University, 199034 St Petersburg, Russia.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

«BEING OUTSIDE-ITSELF» IN SCHELLING AND HEIDEGGER

The author of the article framed the question of the possible relevance of the treatment of the Schelling's philosophy in the context of a phenomenological one. Thereby, he points its problematic character, referencing Husserl's treatment of German idealism after Kant (including the thought of Schelling) as the romantic idealism. At the same time, he also states the influence of Schelling on the few phenomenologists who made their careers after Husserl. The article's author reviews the concept of the «being outside-itself» or «ecstasy» in Schelling and Heidegger (as one of the phenomenologists) for the further concretization of the theme. The ecstasy in Schelling is the new name for the idealistic intellectual intuition, by which a singular subject loses its own position as subject and thereby gets to the position of the absolute subject. The absolute subject is one which cannot be an object already. Schelling identifies the ecstasy understood in this way with the wondering as philosophical initiation in Ancient Greece. Such ecstasy leads to unknowing knowledge in Schelling's words. The concept of being outside-itself means the structural element of being of human Dasein, i.e. of temporality in Heidegger. This philosopher thinks that a human being is always already outside itself ontologically, before any intuition both sensual and intellectual. The human subject is not closed in on itself, for then it has to transcend from its immanence to the outside. It is always outside itself, it is ecstatic. In its ecstasies, it is always in the world, instead of being inside the world and other people. Heidegger bases his critique of the traditional metaphysics of the subject on such understanding of the ontological structure of Dasein, i.e. of the true «subject». In conclusion, the article's author states that the approaches to the problem of being outside-itself of both mentioned philosophers are in principle, quite different. Schelling tries to rehabilitate the subjectivity by the reduction of the singular subject to the absolute one. On the contrary, the finitude of human Dasein is the necessary condition of its being in Heidegger. The ecstasy is interiorization in Schelling, but it is exteriorization, which has been always already realized, in Heidegger. However, the author of the article also pinpoints a certain isomorphism of the treatments of ecstasy in both thinkers. In the different ways they attempt to overcome the crisis of the understanding of the subject as closed in itself, create the conditions of this isomorphism.

Key words: Being outside-itself, ecstasy, intellectual intuition, wondering, Dasein, temporality, existence, metaphysics, German idealism, phenomenology.

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, 199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

Автор статьи ставит вопрос об уместности рассмотрения философии Шеллинга в контексте феноменологической философии. При этом он заостряет его, ссылаясь на Гуссерля, который расценивал с феноменологических позиций ту версию немецкого идеализма, к которой принадлежал Шеллинг, как романтический идеализм. Вместе с тем он констатирует также определенное влияние Шеллинга на некоторых представителей феноменологии после Гуссерля. Для дальнейшей конкретизации вопроса автор статьи рассматривает понятие бытия-вне-себя или экстаза у Шеллинга и Хайдеггера, причем последний выступает здесь именно в качестве представителя феноменологической школы. У Шеллинга экстаз — это еще одно имя для интеллектуального созерцания, посредством которого единственный субъект теряет свою позицию субъекта, но за счет этого достигает позиции субъекта абсолютного, такого субъекта, который уже не может быть объективирован. Шеллинг сопоставляет так понятый экстаз с изумлением как началом философствования у древних. Итогом экстаза как интеллектуального созерцания оказывается незнающее (т. е. необъективирующее) знание. У Хайдеггера понятие вне-себя-бытия обозначает структурный элемент бытия человеческого Dasein, т. е. временности. У этого философа человеческое существо всегда уже есть вне себя, и это происходит до всякого созерцания, как чувственного, так и интеллектуального. Человеческий субъект не замкнут в себе, чтобы потом трансцендировать из своей имманентности вовне себя, он и так всегда уже есть вне себя, он экстатичен. В своей экстатичности человек всегда уже трансцендировал к миру, внутримировому сущему и другим людям. На этом Хайдеггер строит свою критику традиционной метафизики субъекта. Сравнивая результаты реконструкции трактовки вне-себя-бытия у Шеллинга и Хайдеггера, автор статьи приходит к выводу, что подходы этих философов принципиально различны. Шеллинг пытается реабилитировать субъективность, растворив конечного субъекта в бесконечном, для Хайдеггера конечность Dasein остается необходимым условием его бытия. Экстаз у Шеллинга — это становление внутренним, у Хайдеггера — всегда уже состоявшаяся экстериоризация. Вместе с тем автор статьи отмечает определенный изоморфизм в рассмотрении понятия экстаза у двух философов, связанный с их попытками на разных путях преодолеть кризис понимания субъекта как замкнутой в себе монады.

Ключевые слова: Бытие-вне-себя, экстаз, интеллектуальное созерцание, удивление, Dasein, временность, экзистенция, метафизика, немецкий идеализм, феноменология.

Einleitung

Auf den ersten Blick scheint es überraschend und sogar unberechtigt zu sein, die Philosophie Schellings mit der phänomenologischen zu vergleichen und sie in deren Kontext zu betrachten. Indem wir dem gemeinen Begriff der Phänomenologie folgen, finden wir im Rahmen der idealistischen Philosophie kaum ein philosophisches Denken, das dem Schein nach so fern vom transzendental-phänomenologischen Ideal der

absoluten Evidenz sowie des Bewusstseins im Sinne des phänomenologischen Residuums stehe, wie das von Schelling. (Es ist seinerseits doch fragwürdig, weil Schelling etwas der transzendentalen Reduktion Ähnliches schon in seinem *System des transzendentalen Idealismus* ausgeübt hat) (Vgl.: (Schelling, 2005, 32–35)).

Indes könnte man sein Denken in der phänomenologischen Hinsicht als ein zu spekulatives und zu konstruktivistisches bewerten. Und das gilt nicht nur für die Philosophie des so genannten späten Schellings, sondern auch für die des frühen — dies ist aber hier nicht zu begründen.

Dieser Eindruck lässt sich auch durch die historiographischen Zeugnisse bestätigen. Der Stifter der Phänomenologie im heutigen Sinne würde Schelling wahrscheinlich nur als einen Vertreter eines solchen Abzweigens von der idealistischen Philosophie nach Kant, der dem Ideal der Philosophie als strenge Wissenschaft grundsätzlich widersteht, betrachten. (Das schließt aber nicht aus, dass die Philosophie selbst durch die Vertreter eines solchen Idealismus als Wissenschaft — und zwar als die höchste und vorzüglichste — bestimmt wird. Allerdings stellt nach Husserls Meinung ein solcher Gebrauch des Terminus «Wissenschaft» in Bezug auf die Philosophie einen offensichtlichen Missbrauch dar). Husserl selbst bezeichnet den Idealismus dieser Art als *romantischen Idealismus*. Dieser hat geschichtlich seinen Ursprung in der deutschen Philosophie nach J. G. Fichte, dessen Denken teilweise immer noch zur von der Aufklärung stammenden Denkweise gehört, und kulminiert vermutlich im großartigen System Hegels. Die philosophischen Ansätze Schellings gehören auch zur genannten Richtung.

Eine solche Auffassung der Geschichte des nachkantischen deutschen Idealismus ist am Ende des ersten Bandes der *Ersten Philosophie* (Husserl, 1956, 406–412) Husserls dokumentiert. Hier betont der Philosoph (und nicht selten auf dem Boden der frühen Schriften von Schelling) manche Züge des romantischen Idealismus.

Erstens (und meines Erachtens ist dies am wichtigsten) geht es hier um eine besondere Betrachtung des Begriffes der Anschauung, und zwar sofern diese als die sogenannte *intellektuelle Anschauung verstanden* wird, die von Kants Verständnis der Anschauung als einer nur sinnlichen entscheidend divergent und ganz typisch für den romantischen Idealismus ist. Obwohl der phänomenologische Begriff von der Wesenschau, d.h. u.a. von der kategorialen Anschauung und von der Auseinandersetzung mit Kants Auffassung der Anschauung geprägt ist, ist er dem romantisch-idealistischen Begriff der intellektuellen Anschauung ziemlich fremd. Umgekehrt ist der Begriff der intellektuellen Anschauung im Sinne des romantischen Idealismus im Rahmen der klassischen Phänomenologie wahrscheinlich gar nicht annehmbar. Dies ist vordringlich so, weil der romantische Idealismus darauf Anspruch erhebt, mit der intellektuellen Anschauung zur zeitlosen Erkenntnis zu gelangen und dadurch außerhalb der universellen zeitlichen Synthese zu stehen. (Ihr schöpferischer Charakter, durch den die intellektuelle Anschauung ihren eigentlichen Gegenstand im Akt des Anschauens schöpft, bleibt auch phänomenologisch unsicher). So Husserl:

Ihre Voraussetzung die Freiheit. Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, daß sie durch Freiheit hervorgebracht <...> ist. Sie ist eine zeitlose Erkenntnis. In ihr schwindet für uns Zeit und Dauer dahin. Nicht wir sind in der Zeit — oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist in uns. Sie ist ein schöpferisches Vermögen. Die intellektuelle Anschauung ist <...> ein Vermögen, gewisse Handlungen des Geistes zugleich zu produzieren und anzuschauen (Husserl, 1956, 409).

Der konkrete Vergleich des idealistischen Begriffs der intellektuellen Anschauung mit dem phänomenologischen der kategorialen Wesensschau bleibt jedoch eine besonders schwierige Aufgabe, deren Lösung für das Verständnis des heutigen Zustandes der Philosophie und der Phänomenologie insbesondere sehr produktiv sein könnte.

Der zweite Punkt ist der Gebrauch der *Dialektik* als eigentlicher Methode der «wissenschaftlichen» Philosophie — das finden wir bei Kant, der diese nur auf negative Weise verstanden hat, noch nicht an. Die Dialektik wird im Rahmen eines nachkantischen Idealismus gleichzeitig als «die apriorische Rekonstruktion des Weltprozesses, also die Selbstbewegung des Begriffs im individuellen Bewußtsein» (Husserl, 1956, 410), betrachtet.

Drittens wird die nachkantische idealistische Philosophie durch ihre Vertreter als *voraussetzungslos* angenommen. Eine solche Voraussetzungslosigkeit ist aber von jener der phänomenologischen Philosophie völlig unterschieden. Im Fall des romantischen Idealismus wird diese durch *das Absolute* gewährleistet. Sie ist der Ausgangspunkt der idealistischen Philosophie als das «...nicht zu Denkende; das, was nicht nicht und nicht anders sein kann» (Husserl, 1956, 411). Wir dürften nun aber die Frage stellen, worin der konkrete Unterschied zwischen dem Absoluten des romantischen Idealismus und der Absolutheit des reinen Bewusstseins der transzendentalen Phänomenologie liegen kann.

Viertens wendet der romantische Idealismus im Bereich der philosophischen Erkenntnis eine *demonstrative* Methode an. Dadurch versucht man aus dem ersten *absoluten* Satz ein ganzes System der philosophischen Sätze zu entwickeln. Phänomenologisch gesehen lässt sich aber die eigentliche Methode der Philosophie nicht als eine deduktive und demonstrative betrachten, weil sie in diesem Fall eine unzulässige Vermittlung enthielte. Also kann die Methode der Philosophie in der Phänomenologie nur als eine *deskriptive* verstanden werden.

Fünftens ist auch die sogenannte «Hypostasierung formaler Begriffe» für die nachkantische deutsche Philosophie charakteristisch. Husserl beschreibt sie auf folgende Weise: «Aus formalen Begriffen wird das Empirische konstruiert, und ganz allgemein, formale Begriffe werden zu realen Existenzen, werden als reale Wesen und Kräfte gedacht» (Husserl, 1956, 411).

Schließlich spricht Husserl über den Anspruch des romantischen Idealismus, «...alle Einzelwissenschaften zu umfassen» (Husserl, 1956, 412). Darin liegt ein «universalistischer Charakter» des auf Letztbegründung aller Wissenschaften Anspruch erhebenden

nachkantischen Idealismus, welcher der Philosophie Kants noch fehlt. Es taucht aber die Frage auf, worin der eigentliche Unterschied liegt, durch den man die universale Umfassung der «Einzelwissenschaften» im romantischen Idealismus und das Projekt der Fundierung der positiven Wissenschaften in der Phänomenologie unterscheiden kann.

Der Eindruck der Fremdheit der nachkantischen idealistischen Philosophien (und darunter der von Schelling) gegenüber der Phänomenologie kann aber — sogar Husserl gegenüber — täuschend sein. Dabei geht es nicht nur um einen möglichen Einfluss der Vertreter des nachkantischen Idealismus (z. B. von Fichte) auf Husserl selbst und auf spätere Phänomenologen.

Umso wichtiger ist daher der Umstand, der auf den ersten Blick gar nicht so leicht ins Auge fällt, dass sich das historische Schicksal der Phänomenologie (wir würden nicht ihre «Entwicklung» sagen), das dasselbe wie jenes des klassischen Idealismus ist, in manchen — ja wesentlichen — Zügen stets wiederholt. Und jeder faktische Einfluss eines Denkers auf einen anderen kann kaum ein ausreichender Grund dafür sein, auch wenn es nicht völlig auszuschließen ist. Unsere *Hypothese* lautet umgekehrt, dass das Schicksal des klassischen Idealismus dem der Phänomenologie in der Gemeinheit der Einstellung ähnlich ist, die hier nur vorläufig und im Großen und Ganzen als *idealistische* zu bezeichnen ist. (Es ist leider unmöglich, hier deren eigentlichen Charakter konkreter zu erklären).

Indem die «romantischen» sowie die transzendental-phänomenologischen Idealisten von der Problematik der Subjektivität ausgehen und dabei nur in den Grenzen des Eidetischen verbleiben wollen, sind sie durch eine innere Gesetzmäßigkeit ihrer Einstellung genötigt, den Boden des Subjektiven als *Instanz des Setzens* und des Eidetischen zu verlassen und sich mit der Welt als einer *faktischen* auseinanderzusetzen.

Es ist nun gewiss so, dass der Denkweg Schellings sowohl das frühere Philosophieren über das Subjekt als auch das spätere Philosophieren über die Welt in ihrer Faktizität umfasst. (Daraus folgt nicht, dass jenes und dieses im Denken Schellings einander entgegengesetzt wären). Die innerliche Logik des wesentlichen Zusammenhangs zwischen den beiden Themen des Philosophierens sowie des Übergangs in der Geschichte des klassischen Idealismus — diese Logik könnte auch für die Geschichte der Phänomenologie gültig sein — lässt sich dabei am besten am Beispiel des Denkweges von Schelling erläutern.

In Wahrheit beginnt Schelling mit dem transzendentalen Idealismus, endet aber mit der positiven Philosophie, welche die faktische Schöpfung der Welt und ihre wirkliche Existenz und somit die wahre Geschichte behandelt, ohne den genannten Idealismus dabei völlig abzulehnen. Wahrscheinlich veranlasst eine solche Tendenz der Vereinbarung zwischen der Problematik der Subjektivität und jener der faktischen Existenz der Welt — was auch das Zentralproblem der Phänomenologie ausmachen könnte — Walter Schulz dazu, die späte Philosophie Schellings sogar als «*Vollendung des deutschen*

Idealismus» zu charakterisieren. Und zwar schreibt er über Schelling: «Er ist der Vollender des Deutschen Idealismus, insofern er dessen Grundproblem, die Selbstvermittlung, bis zum Begreifen der Unbegreiflichkeit des reinen Setzens radikalisiert» (Schulz, 1975, 8).

An dieser Stelle ist es aber unmöglich, alle Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der Philosophie Schellings und der phänomenologischen Philosophie ausführlich zu analysieren. Stattdessen ziehen wir nur ein Thema des Denkens von Schelling heran, das schließlich vielleicht die Krise der Metaphysik der Subjektivität als setzende Instanz in ihrem Denken markiert sowie einen Parallelismus zwischen den Denkweisen des «romantischen» Idealismus und der Phänomenologie in ihrem geschichtlichen Werden zeigen könnte. Wir vergleichen dann dieses mit einem Thema des Denkens von Heidegger, der in diesem Kontext eigentlich auch als Vertreter der phänomenologischen Richtung gilt, um hieraus mögliche strukturelle Folgerungen bezüglich der Relevanz des Denkens Schellings für die Phänomenologie zu ziehen. Das Thema lässt sich als *Außer-sich-Sein* oder *Ektasis*, wobei ein «Subjekt», indem es außer-sich wird oder es schon ist, mit dem Absoluten oder mit der Welt in ihrer Faktizität und ursprünglich mit beiden Philosophen verbunden sein kann, betiteln.

1. *Das Außer-sich-Sein bei Schelling*

Wählen wir zuerst eine Stelle der Schriften Schellings, wo das Thema des Außer-sich-Seins unmittelbar berührt wird. Die Rede ist hierbei von mehreren Passagen der Vorlesung aus seiner Erlanger Zeit, die unter dem Titel *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* in IX. Band von Schellings *Sämtlichen Werken* veröffentlicht wurden (Schelling, 1861, 209–246). Die parallelen Stellen findet man auch in (Schelling, 1969, 8–68) an.

Von besonderer Bedeutung für uns ist, dass das Thema des Außer-sich-Seins hier durch Schelling ursprünglich im Kontext der *intellektuellen Anschauung* behandelt wird. Dieser Umstand weist auch darauf hin, dass relativ späte Vorlesungen Schellings‘ unmittelbar mit seiner früheren Problematik (aus der Zeit der Metaphysik des Ichs) der intellektuellen Anschauung verbunden sind. Das Problem der intellektuellen Anschauung weist seinerseits, so meint Schelling, ein direktes Verhältnis zum Problem des Wesens der Philosophie selbst auf.

Schelling glaubt, dass die intellektuelle Anschauung nur insofern ein direkter Anfang des Philosophierens sein kann, als *die Philosophie nicht als eine demonstrative Wissenschaft zu verstehen ist* — und zwar im Gegensatz zur Überzeugung Husserls bezüglich des *deduktiven* Charakters der Methode des romantischen Idealismus. Doch die Philosophie ist für Schelling — wie auch der Titel des Fragments lautet — Wissenschaft, allerdings keine demonstrative. Was kann sie dann aber für eine Wissenschaft sein?

Die Antwort ist, dass die Philosophie als Wissenschaft Schellings Erachtens nach eine «freie Geistesstat» ist.

Der Philosoph schreibt wörtlich:

Hier muß denn ausgesprochen werden, was die meisten hindert auch nur in die Philosophie hineinzukommen: es ist die Vorstellung, daß sie hier mit einer demonstrativen Wissenschaft zu thun haben, die gleich zuerst von einem Gewußten ausgeht, um von diesem zu anderem Gewußten, von diesem wieder zu anderem u. s. f. zu gelangen. Aber Philosophie ist nicht demonstrative Wissenschaft, Philosophie ist, um es mit Einem Wort auszusprechen, *freie Geistesstat* (Schelling, 1861, 228).

Er zieht daraus die merkwürdige Folgerung, dass die Philosophie, sofern sie keine demonstrative Wissenschaft ist, nur das zu behandeln imstande ist, was nicht objektiv (nicht das Gewusste), sondern nur das Subjektive sein kann. Die Philosophie ist die freie Wissenschaft vom Subjektiven, oder, was dasselbe ist, die freie Wissenschaft von der Freiheit. Sie ist sozusagen die Wissenschaft der Freiheit von der Freiheit.

Die von Schelling beschriebene Situation scheint jedoch komplizierter und sozusagen dialektischer zu sein. Die Philosophie hat eigentlich mit dem Subjektiven zu tun, aber sie kann nur von einem solchen Anfang beginnen, der schon außerhalb eines jeden Wissens stehen muss, um dadurch dem Wissen überhaupt erst einen Raum zu geben. Schelling sagt:

...ihr [d.h. der Philosophie als freier Geistesstat — *A. P.*] erster Schritt ist nicht ein Wissen, sondern vielmehr ausdrücklich ein Nichtwissen, ein Aufgeben alles Wissens für den Menschen. So lang *Er* noch wissen will, wird ihm jenes absolute Subjekt zum Objekt werden, und er wird es eben darum nicht an sich erkennen. Indem er sagt: ich, als ich, kann nicht wissen, *ich — will* nicht wissen, indem Er sich des Wissens begibt, macht er Raum für das, was das Wissen ist, nämlich für das absolute Subjekt, von dem gezeigt ist, daß es eben das Wissen selbst ist. In diesem Akt, da er sich selbst bescheidet, nicht zu wissen, setzt er eben das absolute Subjekt als das Wissen ein. In dem Akt dieses Einsetzens werde ich nun freilich seiner inne als des Überschwänglichen. Dieses Innewerden könnte man wohl auch ein Wissen nennen. Aber es muß gleich dazu gesetzt werden: es ist ein Wissen, das in Ansehung meiner vielmehr ein Nichtwissen ist. Jenes absolute Subjekt ist nur da, sofern ich es nicht zum Gegenstande mache, d. h. nicht weiß, mich des Wissens begeben; sowie aber dieses Nichtwissen sich wieder aufrichten will zum Wissen, verschwindet es wieder, denn es *kann* nicht Objekt seyn (Schelling, 1861, 228–229).

Schelling führt hier etwas der Reduktion ähnliches aus, das zur Dimension der reinen Subjektivität führen muss. Dabei handelt es sich jedoch nicht um die transzendental-

phänomenologische Reduktion, weil sie nur zum absoluten (nur im Sinne des romantischen Idealismus, nicht in jenem der transzendentalen Phänomenologie) Subjekt in seiner reinen Subjektivität gelangt. Um zu dem Subjekt in einer solchen Subjektivität, d.h. zum absoluten Subjekt oder zum «Wissen selbst», wie Schelling dieses auch nennt, zu gelangen, muss man also paradoxer Weise alles Wissen aufgeben und allem Willen zum Wissen Einhalt tun. Die absolute Subjektivität zu erreichen, bedeutet dann — phänomenologisch gesprochen — alle Setzungen (im Wissen) des Objektiven aufzugeben. Jedes Wissen macht, wie Schelling glaubt, das Subjekt zum Objekt. Und somit entsagt das Subjekt im Wissen qua Objektivierung seiner Subjektivität. Der erste Schritt der Philosophie als freier Wissenschaft ist deshalb das Gelangen zum Nicht-Wissen, d.h. zum Zustand, in dem sich das Subjekt ohne jede Objektivierung befindet. Das absolute Subjekt als Anfang der wissenschaftlichen Philosophie ist das Nicht-Wissende.

Dieses Gelangen wird von Schelling die *intellektuelle Anschauung* genannt: «Man hat dieses ganz eigenthümliche Verhältniß sonst wohl auszudrücken gesucht durch das Wort *intellektuelle Anschauung*» (Schelling, 1861, 229).

Der Philosoph betrachtet dabei das Wesen jener Anschauung auf solche Weise, dass es im *Sich-Verlieren* oder in der *Sich-Verlorenheit* des (endlichen, menschlichen) Subjekts bestehe. Die Paradoxie liegt bei Schelling darin, dass man, damit das Subjekt ein solches werden kann, *seiner* Subjektivität entsagt und sie verliert, damit diese eben objektiviert werden kann.

Jede Anschauung ist nach Schelling das Sich-Verlieren des Anschauenden, denn sie nimmt eigentlich etwas so an, dass ein solches Etwas nicht das ist, was der Anschauende selbst eigentlich ist. Indem die Anschauung etwas annimmt, verliert der Anschauende sich selbst im Angeschauten, im Angenommenen. Ein Beispiel: Wenn ich meinen fuchsroten Kater schlafend auf meinem Tisch sehe, vergesse und verliere ich mich als solchen — um ein Objekt (und zwar den Kater) anzuschauen. Ich schaue mich selbst im Akt des den Kater Sehens nicht primär an.

Überdies muss jedes anschauende Subjekt im Voraus, um überhaupt etwas wahrnehmen zu können, außer sich selbst gesetzt werden. Deshalb kann man auch das Anschauen als das Außer-sich-gesetzt-Werden charakterisieren. In den Worten Schellings: «Anschauung nannte man es, weil man annahm, daß im Anschauen oder (da dieß Wort gemein geworden) im Schauen das Subjekt sich verliert, außer sich gesetzt ist...» (Schelling, 1861, 229).

Die Frage ist nun, worin der Unterschied zwischen der sinnlichen und der intellektuellen Anschauung eigentlich liegt, da ja in beiden Fällen das Subjekt sich selbst im Anderen und im Willen des Anderen verliert. Die Beantwortung der Frage könnte bei Schelling lauten: Der Unterschied liegt im *Worin* der Verlorenheit des Subjekts. Dieses verliert sich selbst bei der sinnlichen Anschauung im Objekt (wie im Fall des den Kater Sehens); bei der intellektuellen Anschauung kann es sich selbst nur in etwas, das überhaupt kein Objekt sein kann, verlieren: «...intellektuelle Anschauung, um auszudrücken,

daß das Subjekt hier nicht in das sinnliche Anschauen, in ein wirkliches Objekt verloren sey, sondern verloren, sich selbst aufgebend in dem, was gar nicht Objekt seyn kann» (Schelling, 1861, 229).

Für ein derartiges Selbstaufgeben findet Schelling einen genaueren Namen, und zwar die Bezeichnung *Ekstase*, die von ihm als «*Entfernung oder Entsetzung von einer Stelle*» ausgelegt wird. Schelling bestimmt die Ekstase auch als «Außer sich selbst gesetzt werden» (Schelling, 1969, 39). Ausführlicher beschreibt Schelling diese Entfernung so:

Nämlich unser Ich wird *außer* sich, d. h. außer seiner Stelle, gesetzt. Seine Stelle ist die, Subjekt zu seyn. Nun kann es aber gegen das absolute Subjekt nicht Subjekt seyn, denn dieses kann sich nicht als Objekt verhalten. Also es muß den Ort verlassen, es muß außer sich gesetzt werden, als ein gar nicht mehr Daseyendes (Schelling, 1861, 229).

Das Sich-Verlieren des Subjekts in der Ekstase ist somit das Verlieren seines Daseins. Durch die Ekstase ist das Subjekt nicht mehr da, es ist in seinem Dasein *verloren*.

Außerdem ist es äußerst bemerkenswert, dass Schelling, hierbei auf Platon verweisend, die als Ekstase verstandene intellektuelle Anschauung im Sinne des nachkantischen Idealismus mit dem antiken *Erstaunen*, dem *θαυμάζειν* gleichsetzt. «Nicht das “In sich *selbst* sein”, sondern das “*Außer* sich gesetzt werden” bedarf und verlangt der Mensch» (Schelling, 1969, 40) durch das Erstaunen. Also sagt Schelling: «Außer sich gesetzt werden und sich entsetzen, ist der Weg der Freiheit» (Schelling, 1969, 40).

Ferner unterscheidet Schelling zwei Arten der Ekstase: *einmal die* im schlechteren Sinne, wenn diese die Entfernung von etwas «von der ihm zukommenden, gebührenden Stelle» ist und *zum Zweiten* die im besseren Sinne, wenn durch sie etwas «von der ihm nicht gebührenden Stelle» entfernt wird. Die erste Art der Ekstase führt in die Sinnlosigkeit, nur die zweite zur Besinnung (heilsame Ekstase).

Schelling rekonstruiert dann im Allgemeinen den Vorgang, durch den der Mensch überhaupt erst zur Ekstase gebracht werden kann. Die ursprüngliche Aporie liegt seiner Ansicht nach darin, dass der Mensch die ursprüngliche Freiheit zum Objekt machen und somit zum Wissen führen will, was aber im gewöhnlichen Sinne des Wissens unmöglich ist, weil das zur Verlorenheit der Freiheit führt. Diese Aporie wird von Schelling als *Krise* bezeichnet, welche ihm zufolge den Anfang des zu beschreibenden Prozesses ausmacht. Diese führt dann dazu, dass zwei Momente gesetzt sind: einerseits das Bewusstsein im Zustand des Nichtwissens und andererseits das absolute Subjekt. Sie sind nicht getrennt, sondern beide befinden sich in der falschen Einheit. Es kommt nun darauf an, die wahre Einheit dieser Momente zu gewinnen. Das geschieht Schelling zufolge in drei Stufen: *Erstens*, wenn «das absolute Subjekt in der absoluten Innerlichkeit sich findet» (Schelling, 1861, 231–232). Im Wissen ist das aber absolute Äußerlichkeit, d.h. absolutes Nichtwissen. *Zweitens*, das absolute Subjekt wird zum Nichtwissen, so dass dieses

dabei umgekehrt in das Subjektive übergeht. *Drittens* wird das absolute Subjekt wieder aus dem Nichtwissen ins Subjektive aufgerichtet. Es ist nun als das aus dem Nichtwissen Wiederhergestellte zu verstehen. Gleichzeitig wird das Nichtwissen zum wissenden Nichtwissen. Schelling betont: «Es hat sich die ewige Freiheit wieder erinnert — jetzt weiß es sie, und zwar unmittelbar, nämlich als das selbst Innere von ihr» (Schelling, 1861, 232). (Darum wird nach Schelling die Philosophie seit jeher als eine *Erinnerung* aufgefasst). Eine solche Ekstase kann dann auch als eine *philosophische* Ekstase bezeichnet werden. Thomas Leinkauf beschreibt die philosophische Ekstase bei Schelling wie folgt:

In der philosophischen Ekstase wird das subjektive Bewusstsein seiner Stelle entsetzt, d.h. es wird aus der *auf sich* konzentrierten, die Position des absoluten Subjekts usurpieren wollenden «falschen Einheit» mit diesem Absoluten, in der dieser nur Objekt und d. h. ein uneigentliches Absolutes war, heraus in die «wahre Einheit» zurückgebracht. In dieser ist das Subjekt in einer ganz bestimmten Weise *von sich* befreit und zwar nicht nur von den sein inneres Selbst verbergenden äußeren, endlichen Bestimmungen, sondern es ist von dem inneren Selbst selbst befreit zu dem *Innen* dieses Selbst (Leinkauf, 1998, 35).

Durch einen solchen Vorgang gelange ich als Philosophierender aber ausschließlich in meinem Nichtwissen zum absoluten Subjekt. Durch das Nichtwissen wird das absolute Subjekt gesetzt, und der Philosophierende weiß sich als absolutes Subjekt, aber nicht als Objekt, welches man nur wissend wissen kann, sondern eben als nichtwissend. Das Nichtwissen ist dabei in sich aus der Subjektivität zurückgebracht. Also muss die Darstellung des Verständnisses von der Ekstase bei Schelling mit folgenden Worten schließen:

... in jener Selbstaufgegebenheit, jener Ekstasis, da ich, als ich, mich erkenne als völliges Nichtwissen, wird mir unmittelbar jenes absolute Subjekt zur höchsten Realität. Ich setze das absolute Subjekt durch mein Nichtwissen (in jener Ekstasis). Es ist mir nicht Objekt, das ich wissend weiß, sondern absolutes Subjekt, das ich nichtwissend weiß und eben durch mein Nichtwissen setze (Schelling, 1861, 233).

D.h. das Außer-sich-Sein bedeutet eigentlich für Schelling einen nichtwissenden Aufenthalt in der absoluten Subjektivität oder das Sein-in-Eins mit absolutem Subjekt. Dieser Aufenthalt fordert aber notwendiger Weise das Verlieren der nicht zukommenden Stelle des einzelnen Subjekts durch die erstaunende Ekstasis der intellektuellen Anschauung. Und das einzig mögliche Wissen der Subjektivität als solcher wird dann zu einer Art *docta ignorantia* oder, wie Schelling selbst sagt, zum «ignorando cognoscitur» (Schelling, 1969, 38).

2. Das Außer-sich-Sein bei Heidegger

Während Schelling von der Ekstase in Bezug auf die wahre, d.h. absolute Subjektivität spricht, geht es für Heidegger um die Ekstase im Kontext der Kritik des Subjektbegriffes der traditionellen Philosophie überhaupt. Von besonderer Bedeutung ist für ihn der Begriff der Ekstase, weil sich dieser Heideggers Ansicht nach gegen die Fassung der Subjektivität im Sinne des an sich eingeschlossenen Bewusstseins insbesondere in der transzendentalen Phänomenologie *Husserls* einsetzen lässt. Die Ekstase ist für Heidegger ein ursprüngliches Zeugnis der Nichtabsolutheit des menschlichen Seins. Mit anderen Worten ist die Ekstase deshalb eine Grundstruktur des Seins des Daseins des Menschen, weil dieses Sein ursprünglich und prinzipiell *endlich* ist. Die Endlichkeit ist ihrerseits die ontologische Grundcharakteristik des Seins des Menschen, die der Absolutheit der Subjektivität des nachkantischen Idealismus (und im begrenzten Sinne der Absolutheit des Subjekts im Sinne Husserls) widersteht. Die Endlichkeit ist für den Philosophen immer mit der Unterschiedlichkeit der Momente der Zeitlichkeit, die bei Heidegger als Sinn des Seins des Menschen gilt, verbunden, und hierdurch wird somit auch das wesentliche *Außer-sich* desselben konstituiert. Um Heideggers Auslegung der Ekstase zu erklären, kann man sich jener Vorlesung zuwenden, die unter dem Titel *Grundbegriffe der Phänomenologie* im 24. Band der Gesamtausgabe (Heidegger, 1989) veröffentlicht wurde.

Bereits im Vorfeld wurde angemerkt, dass in der ontologischen Konzeption Heideggers die Zeitlichkeit als Sinn des Seins des Daseins betrachtet wird. Sie wird bei ihm aber auf eine sehr eigentümliche Weise, nämlich im Gegensatz zu der so genannten vulgären Zeit, die als Grundelement das in sich eingeschlossene Moment des «Jetzt» hat, verstanden. Die vulgäre Zeit wird als unendliche Folge von «Jetzt»-Momenten gedacht, während die wahre Zeitlichkeit *entrückte* Ekstasen als Grundstrukturmomente hat.

Der russische Philosoph *Aleksei Chernyakov* beschreibt die Ekstase bei Heidegger als einen «Vektoren des Entwurfs, der auf eine der drei “Tiefrichtungen des Entwerfens” der drei Verschiebungen hinweist...» (Chernyakov, 2001, 375). Insgesamt gibt es drei Ekstasen, nämlich die Zukunft, die Gewesenheit und das Gegenwärtige. Jede von ihnen lässt sich entweder auf eine eigentliche oder auf eine uneigentliche Weise verstehen.

Im Unterschied zu den «Jetzt»-Momenten folgen sie nicht nacheinander; auch gehen die Momente der Zeitlichkeit im Unterschied zu den Jetzt-Momenten nicht vorbei, sondern sind ineinander verflochten, und überhaupt zeitigt sich die Zeitlichkeit in allen drei Ekstasen gänzlich. Marion Heinz erläutert dies so: «Als konstitutive Momente eines Einen gehören die Ekstasen notwendig zusammen: Die eine Ekstase kann nicht ohne die anderen sein. Die Zeitlichkeit zeitigt sich daher in jeder Ekstase ganz» (Heinz, 1982, 109).

Jede Ekstase ist an sich durch einen transzendentalen Horizont oder durch ein horizontales Schema begrenzt, so dass die Zeitlichkeit und deshalb das Sein des menschlichen Daseins im Grunde endlich sind. Demgegenüber ist die vulgäre Zeit als Jetztfolge, die

von Heidegger als die ontologisch derivative gegenüber der ursprünglichen Zeitlichkeit des Daseins ausgelegt wird, unendlich oder, genauer, sie wird vom Dasein als die Unendliche verstanden. Heidegger charakterisiert somit die Zeitlichkeit, die bei ihm auf der Basis der Ekstasen betrachtet wird und insofern das Sein des Daseins selbst ausmacht, auch als *das Außer-sich-sein*.

In den *Grundproblemen der Phänomenologie* erläutert der Philosoph dies so:

Diese Charaktere des *Auf-zu*, des *Zurück-zu* und des *Bei* offenbaren die Grundverfassung der Zeitlichkeit. Sofern die Zeitlichkeit durch dieses *Auf-zu*, das *Zurück-zu* und das *Bei* bestimmt ist, ist sie *außer sich*. Die Zeit ist in sich selbst als Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart entrückt. Als zukünftiges *ist* das Dasein *zu* seinem gewesenen Seinkönnen, als gewesenes *zu* seiner Gewesenheit, als gegenwärtiges *zu* anderem Seienden *entrückt* (Heidegger, 1989, 377).

Er ist sogar der Auffassung, dass *die Zeitlichkeit als solche das Außer-sich sei*. Mit dieser Charakteristik stimmt die ekstatische Verfassung der Zeit im ursprünglichen Sinne überein:

Die Zeitlichkeit als Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart entrückt nicht das Dasein zuweilen und gelegentlich, sondern sie selbst als *Zeitlichkeit* ist *das ursprüngliche Außer-sich*, das ἐκστατικόν. Wir bezeichnen diesen Charakter der Entrückung terminologisch als den *ekstatischen Charakter* der Zeit (Heidegger, 1989, 377).

Wenn die Zeit als Zeitlichkeit also den Sinn des Seins oder die Seinskonstitution des Daseins ausmacht, kommt der ekstatische Charakter auch dem Sein von diesem Seienden vollständig zu. Heidegger betont, dass das Wort «Existenz», wodurch die eigene Weise-zu-Sein des Daseins formell bezeichnet wird, den Sinn der Ekstase, des Aus-sich-Heraustretens an sich trägt. Er sagt: «Die Bezeichnung „ekstatisch“ hat mit ekstatischen Zuständen und dergleichen nichts zu tun. Der vulgäre griechische Ausdruck ἐκστατικόν bedeutet das aus-sich-heraustreten. Er hängt mit dem Terminus „Existenz“ zusammen» (Heidegger, 1989, 377). Daraus folgt eine der Schlüsseldefinitionen der Existenz als Außer-sich-Sein: «Mit dem ekstatischen Charakter interpretieren wir die Existenz, die ontologisch gesehen die ursprüngliche Einheit des auf-sich-zukommenden, auf-sich-zurückkommenden, gegenwärtigen Außer-sich-seins ist» (Heidegger, 1989, 377–378).

Der entscheidende Umstand liegt dabei für Heidegger darin, dass die Existenz als Außer-sich-Sein und Aus-sich-Heraustreten keinen Zustand des An-sich-Seins voraussetzt, worin das Dasein ursprünglich eingeschlossen wäre und von woher es sich nur nach außen durchschlagen müsste. Eine solche ontologische Verfassung des Daseins ist in der ontologischen Struktur der Zeitlichkeit als dem Sinn des Seins verwurzelt. Die Existenz als eine in der Zeitlichkeit gegründete ist immer schon außer sich. So Heidegger:

Die ursprüngliche Zeit ist in sich selbst — das ist das Wesen ihrer Zeitigung — außer sich. Sie ist dieses Außer-sich selbst, d. h. sie ist nicht etwas, was zunächst vorhanden wäre als ein Ding und dann außer sich, so daß sie sich hinter sich läßt, sondern sie ist in sich selbst nichts anderes als das Außer-sich schlechthin. Sofern dieser ekstatische Charakter die Zeitlichkeit kennzeichnet, liegt im Wesen jeder Ekstase, die sich nur in der Zeitigungseinheit mit den anderen zeitigt, eine *Entrückung nach..., auf etwas hin* in einem formalen Sinne (Heidegger, 1989, 378).

Auf einem solchen Verständnis der Existenz des Daseins als des Immer-Schon-Außer-sich-Seins sowie der Zeit als ekstatisch-horizontaler Zeitlichkeit gründen sich bei Heidegger die *Uminterpretation* des phänomenologischen Begriffs der Intentionalität und die damit einhergehende Auseinandersetzung mit der klassischen und der transzendental-phänomenologischen Konzeption der Subjektivität.

Die Intentionalität des Daseins ist Heideggers Ansicht nach in der ontologischen Verfassung des Daseins, die durch Heidegger auch als *Transzendenz* bezeichnet wird und mit dem Außer-sich-Sein des Daseins übereinstimmt, verwurzelt. Demgemäß ist das Dasein — im Unterschied zum klassischen und phänomenologischen Subjekt — nicht eine in sich eingeschlossene Sphäre, woraus es sich nur zu den Dingen der Welt zu transzendieren brauchte — sondern das immer schon In-der-Welt-Sein selbst oder, sozusagen, das Immer-schon-außer-sich-selbst-Sein-bei-dem-innerweltlichen-Seiden. Darin liegt der eigentliche Sinn der Transzendenz bei Heidegger. Das Dasein ist von Anfang an ontologisch transzendierend oder, wie er auch sagt, *überschreitend*. Somit kann das Heraustreten aus der Sphäre der in sich geschlossenen Subjektivität zur Welt außer sich kein Problem sein, weil das Dasein immer schon in die Welt transzendierend und in der Welt bei den innerweltlichen Dingen ist. Außerdem ist die Welt nur eines der Momente der vollen Struktur des Seins des Daseins. Die Intentionalität wird in der Phänomenologie Heideggers als ein Derivat der Transzendenz des Daseins gedacht. In *Vom Wesen des Grundes* behauptet der Philosoph:

Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir vorgreifend die *Transzendenz* des Daseins. Kennzeichnet man alles *Verhalten* zu Seiendem als intentionales, dann ist die *Intentionalität* nur möglich *auf dem Grunde der Transzendenz*, aber weder mit dieser identisch noch gar umgekehrt selbst die Ermöglichung der Transzendenz (Heidegger, 1976, 135)

Das eigentliche *Selbst* des Daseins wird bei Heidegger demzufolge als eine Rückkehr des Daseins verstanden, wodurch es sich selbst durch es selbst überhaupt erst gewinnen kann. Er schreibt:

Die *Selbstheit* des Daseins *gründet in seiner Transzendenz*, und nicht ist das Dasein zunächst ein Ich-Selbst, das dann irgendetwas überschreitet. Im Begriff der Selbstheit

liegt das «Auf-sich-zu» und das «Von-sich-aus». Was als ein Selbst existiert, kann das nur als Transzendentes. Diese in der Transzendenz gründende Selbstheit, das mögliche Auf-sich-zu und Von-sich-aus, ist die Voraussetzung dafür, wie das Dasein faktisch verschiedene Möglichkeiten hat, sich zu eigen zu sein und sich zu verlieren (Heidegger, 1989, 425–426).

Heideggers Kritik am überlieferten Begriff des Subjekts, der in der Philosophie noch bis Husserl eine unbestreitbare Gültigkeit gehabt hat, liegt die eigentliche These Heideggers zugrunde, derzufolge das Dasein als das Immanente (im Sinne des klassischen Subjekts) nicht verstehbar ist: «Das Dasein selbst ist in seinem Sein überschreitend und somit gerade *nicht das Immanente*» (Heidegger, 1989, 425). Das Problem der Korrelation von Immanenz und Transzendenz (d.h. des Außer-dem-Subjekt-Seins) wird dann zu einem Scheinproblem, weil die Transzendenz im Sinne Heideggers immer schon als die Äußerlichkeit des ekstatischen Seins (d.h. des Außer-sich-Seins des «Subjekts») erörtert wird. Es lässt sich auch am Beispiel der heideggerschen Uminterpretation der Lehre Leibniz' von der Monade (die auch für Schelling von großer Bedeutung war) erklären. (Vgl. auch: (Heidegger, 1978)).

Das Dasein, sofern es als Monade oder als Subjekt betrachtet wird, hat keine Fenster, nicht weil es in sich selbst völlig geschlossen wäre, sondern weil es überhaupt keines Fensters bedarf, um aus sich selbst herauszutreten, da es immer schon durch- und überschreitend außer sich selbst existiert: «Das Dasein ist als solches über sich selbst hinaus» (Heidegger, 1989, 425). Der Philosoph legt hierbei die Monadologie von Leibniz folgendermaßen aus:

Aus der von uns entwickelten Grundverfassung des Daseins, dem In-der-Welt-sein bzw. der Transzendenz, kann erst eigentlich deutlich gemacht werden, was der Leibnizsche Satz von der Fensterlosigkeit der Monaden im Grunde meint. Das Dasein als Monade braucht keine Fenster, um allererst zu etwas außer ihm hinauszusehen, nicht deshalb, wie Leibniz meint, weil alles Seiende schon innerhalb des Gehäuses zugänglich ist und daher sehr wohl in sich verschlossen und verkapselt sein kann, sondern weil die Monade, das Dasein, seinem eigenen Sein nach (der Transzendenz nach) schon draußen ist, d. h. bei anderem Seienden, und das heißt immer bei ihm selbst. Das Dasein *ist* gar nicht in einem Gehäuse. Aufgrund der ursprünglichen Transzendenz erübrigt sich ein Fenster für das Dasein. Leibniz hat in seiner monadologischen Interpretation der Substanz mit der Fensterlosigkeit der Monaden zweifellos ein echtes Phänomen im Blick gehabt. Nur verhinderte ihn die Orientierung am traditionellen Substanzbegriff, den ursprünglichen Grund der Fensterlosigkeit zu begreifen und damit das von ihm gesehene Phänomen wirklich zu interpretieren (Heidegger, 1989, 427).

Demzufolge versucht Heidegger sowohl das klassische als auch das transzendentalphänomenologische Subjekt — als das immanente und eingekapselte — durch das sich

immer schon überschreitende Dasein, das auch als «Subjekt», aufgefasst wird, allerdings «im ontologisch recht verstandenen Sinne des Daseins» (Heidegger, 1989, 425), dessen Sein in der Transzendenz liegt, zu ersetzen.

Schluss

Man braucht sich jedoch trotz der Ähnlichkeit der Redeweisen Schellings und Heideggers nichts vorzumachen. Der Unterschied zwischen der Entfernung oder der Entsetzung des Subjekts bei Schelling und der Entrückung oder dem Überschreiten des Daseins bei Heidegger geht zu weit, als dass man in Heideggers Auffassung der Ekstase eine Fortführung der Konzeption Schellings von derselben zu sehen vermochte. (Und das gilt auch unabhängig von der Möglichkeit eines faktischen Einflusses Schellings auf Heidegger sowie von der möglichen gemeinsamen Quelle der Lehre von der Ekstase (vermutlich im Platonismus) bei beiden Denkern).

Das Verstehen des Außer-sich-Seins bei Schelling würde vom Standpunkt Heideggers aus als *metaphysisch* charakterisiert werden, weil das Sich-Verlieren des einzelnen Subjekts im Sinne Schellings dennoch um des Gewinnens der Subjektivität willen und zwar in ihrer Absolutheit verwirklicht wird. Die Schwierigkeit bei Schelling liegt darin, dass die eigentliche Subjektivität ausschließlich durch das Selbst-Entsetzen des Subjekts oder durch die Ekstase gewonnen werden kann. Dies ist das Selbst-Gewinnen (der Subjektivität) durch das Sich-Verlieren (des Subjekts). Die als die Ekstase verstandene intellektuelle Anschauung bei Schelling ist dem Innen-Werden des einzelnen Subjekts oder dessen Eintauchen in die Subjektivität als solche, wodurch es sich als das Anschauende dem Absoluten — und durch diese Vermittlung auch der Welt — annähert, gleichzusetzen. In jedem Fall wird die Subjektivität hier vorausgesetzt und aufrechterhalten.

Der Grundzug der Philosophie Schellings ist demnach der Vorrang des Vorhandenseins. Dieses charakterisiert jene als noch zur Metaphysik gehörend. Ein überzeugender Beweis hierfür besteht darin, dass der Begriff der *Wirklichkeit*, den Schelling als Einheit des *Dass* alles Seienden der Mannigfaltigkeit des durch die negative Philosophie erarbeiteten Was desselben gegenüberstellt, und somit des Vorhandenseins (im Heideggerschen Wortgebrauch) in der Schellingschen Spätphilosophie von besonderer Bedeutung ist. Selbst Schellings Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein, die man der Heideggerschen ontologischen Differenz nicht gleichsetzen kann, ist Heideggers Erachtens nach ganz *metaphysisch* und in der Differenz zwischen Subjekt und Objekt mit dem Vorrang der Subjektivität — aber der absoluten — verwurzelt. So schreibt z. B. Heidegger: «Die Schellingsche Unterscheidung von “Sein und Seiendem” gleichfalls *metaphysisch* — nur innerhalb der Metaphysik die Umkehrung und der Widerschein, dass Gegenständigkeit — Objektivität (Grund) vom Subjekt und durch dieses bestimmt wird» (Heidegger, 2013, 1451). Deshalb ist Schellings heute oft gebrauchter Begriff der

Unvordenklichkeit, der bei diesem Philosophen auch aus der absoluten *Wirklichkeit* gedacht wird, die ihrerseits nur durch den *ekstatischen Charakter der Vernunft* erreichbar und erkennbar ist (wie es in späteren Erörterungen Schellings (Schelling, 1858, 162) deutlich wird), ganz und gar metaphysisch. Er ist in der Auslegung Heideggers *das notwendige Ende der Metaphysik*, d. h. des sich steigernden Seinsvergessens: «Die Metaphysik endet notwendig beim Unvordenklichen und Schelling versteht dieses noch aus dem vorstellenden Denken» (Heidegger, 2013, 933).

Die Absolutheit und somit die Unendlichkeit der «gebührenden Stelle», d. h. der eigentlichen Subjektivität bei Schelling, widerspricht dann auch der Idee der *Endlichkeit* des Verstehens vom Sein durch das Dasein und somit des Seins selbst. Es ist hier in den Worten von Christian Iber anzuführen: «Die entscheidende Differenz zwischen Schelling und Heidegger besteht darin, dass für Schelling das unvordenkliche Wirkliche identisch mit dem Absoluten ist, während es für Heidegger in einem radikalen Sinne Endliches und Kontingentes ist» (Iber, 1994, 347).

Demgegenüber ist Heideggers Begriff des Außer-sich-Seins offensichtlich gegen die Metaphysik (nach ihrem Heideggerschen Begriff) und zwar gegen die des Subjekts überhaupt gerichtet. Natürlich hatte Heidegger nicht vor, das Subjekt durch dessen ekstatisches Eintauchen in seine absolute Quelle zu rehabilitieren. Das wäre ihm völlig fremd. Es geht ihm lediglich darum, zu zeigen, dass ein wahres oder «ontologisch recht verstandenes» Subjekt wegen seiner Endlichkeit keine in sich eingeschlossene Monade zu sein braucht oder sein kann. Umgekehrt muss sie ursprünglich in ihrer *Erschlossenheit* dem Seienden gegenüber geöffnet sein. Die Ekstase ist dann nicht als das Innen-Werden, *wie bei Schelling*, sondern als das Äußerlich-Geworden-Sein oder als das immer schon Exteriorisiert-Sein des «ontologisch recht verstandenen» Subjekts zu denken, das jedoch keine innere Sphäre oder Immanenz, die man ursprünglich transzendieren muss, voraussetzt. Etwas Ähnliches ist der Schellingschen Philosophie dagegen fremd. Wahrscheinlich ist das der Grund dafür, weshalb *Ryousuke Ohashi* den Schellingschen Begriff der Ekstase nicht mit dem Heideggerschen Begriff derselben vergleicht, sondern ihn vielmehr mit dem Heideggerschen Begriff der *Gelassenheit* in Beziehung setzt (Ohashi, 1975).

Die Ekstase im Sinne des Transzendierens des Daseins ist das Geschehen, das nicht nur je schon geschehen ist, sondern im Grunde des Daseins auch immer noch geschehen wird. Deshalb gehört die Ekstase als Aus-sich-Heraustreten vor jedem Philosophieren zu dem Sein eines jeden menschlichen Daseins. Dem Außer-sich-Sein bei Heidegger mangelt es an Exklusivität, weil ein existierendes Dasein auch in seiner Alltäglichkeit ekstatisch ist. Die Ekstase ist bei ihm gar nicht mit einer sinnlichen Anschauung verbunden, wie das etwa für die Ekstase im schlechten Sinne bei Schelling der Fall ist. *Die ekstatische Struktur gehört dann zum Sein des Daseins, auch vor jeder Anschauung.*

Allerdings ist es dabei nicht möglich, nicht einen gewissen Isomorphismus zwischen den Denkweisen Schellings und Heideggers anzuerkennen. In beiden Fällen stoßen wir nämlich auf das dynamische Verstehen der Verfassung des singulären «Subjekts»,

nachdem es (auf verschiedenerlei Art) als das sich-entfernte erörtert wurde. Das Wesen des Subjekts selbst bedingt seine ontologische Unzulänglichkeit, die notwendig dazu führt, dass es sich selbst verlässt und aus sich heraustritt. Offensichtlich weist das in beiden Fällen auf *die Grenze der Selbst-Setzung des Subjekts als weltgebende und weltsetzende Instanz* hin. Positiv bezieht es sich somit auch auf jenes Verhältnis des Subjekts zu einem Anderen, das — wie Schelling und Heidegger einstimmig zeigen — nicht absolut jenseits des Subjekts liegt, sondern im weiteren Sinne ekstatisch notwendig zur Struktur der Subjektivität gehört. Dieser Isomorphismus ist umso wichtiger, als er sich nicht durch einen möglichen Einfluss des früheren Denkers auf den späteren Denker erklären lässt. Wie dem auch sei, sowohl Schellings als auch Heideggers Lehre von der Ekstase beweist eine radikale Andersheit des Subjekts, die kein Andersein sein kann. Indem es so ist, erfordern sie beide dann das unbedingte Anerkennen der *Unvordenklichkeit* (aber nicht im engeren Sinne des Vorhandenseins) des Anderen der immanenten Subjektivität (sei es in der Gestalt der absoluten Subjektivität oder der geschöpften Welt, sei es in der Gestalt des vorhandenen Seienden oder des Mitdaseins). Dieses Andere macht die eigene Quelle des singulären Subjekts sowie seiner nicht-thematischen «Gegenstände» aus, worauf jede Subjektivität immer — sei es auch nicht-objektivierend — schon bezogen ist. Eine solche nicht-metaphysische Voraussetzung bleibt aber bis jetzt nur eine Hypothese.

REFERENCES

- Chernyakov, A. G. (2001). *Ontologiya vremeni. Vremya i bytie v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaideggera*. [Ontology of time. Time and being in the philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger]. St Petersburg: St Petersburg School of Religion and Philosophy. (in Russian).
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken* (GA 9). Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik in Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2013). *Zum Ereignis-Denken* (GA 73). Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heinz, M. (1982). *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstruktion der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*. Würzburg, Amsterdam: Königshausen & Neumann.
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil* (Hua VII). Den Haag: Nijhoff.
- Iber, C. (1994). *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*. Berlin, New York: de Gruyter.

- Leinkauf, T. (1998). *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition*. Münster: Lit.
- Ohashi, R. (1975). *Ekstase und Gelassenheit: zu Schelling und Heidegger*. München.
- Schelling, F. W. J. (1858). *Philosophie der Offenbarung*. Stuttgart: J. G. Cotta'scher.
- Schelling, F. W. J. (1861). *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*. Stuttgart: J. G. Cotta'scher.
- Schelling, F. W. J. (1969). *Initia philosophiae universae*. Bonn: H. Bouvier u. Co.
- Schelling, F. W. J. (2005) *System des transcendentalen Idealismus. Historisch-Kritische Ausgabe*. Bd 9. Tbd 1. Stuttgart: Fromann-Holzboog.
- Schulz, W. (1975). *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen: Neske.

SELBST UND LEIB. AUSEINANDERSETZUNGEN MIT DEM DEUTSCHEN IDEALISMUS BEI HUSSERL UND LEVINAS*

KAREL NOVOTNÝ

PhD, Associate Professor, Academy of Sciences of the Czech Republic, Institute of Philosophy,
11000 Prague Czech Republic.

E-mail: novotnykcz@yahoo.de

SELF AND BODY. HUSSERL'S AND LEVINAS' DEBATES WITH THE GERMAN IDEALISM

The article follows some lines of thought in Husserl and Levinas, their texts namely in which the close relation between the self and body should be grasped as one of the topics where the idealistic approach to subjectivity is abandoned. Already in Husserl one can find reflections on the significant affective-bodily dimension of the transcendental subjectivity itself which is one of the ways he overcomes the classical dualistic modern philosophical tradition. Levinas went even further in his critical debate with this classical thinking and — in certain continuity with Husserl — gave a new account of the affective-bodily constitution of the singularity of human subjectivity. In both cases the singularisation of the self pass through an intersubjective constitution of the own body that is an event for Levinas that precedes an egoic consciousness. But in both cases there is a problem that the theories cannot solve: the body as mine has to be presupposed. There is a certain self-preceding of the lived body that seems to function as a basis for the self-awareness in the lived experiences, a factual basis that not only relativizes an idealistic point of departure in a pure I but also destabilize any attempt to build a system upon the phenomenological accounts of the relation between the body and the self. The transcendent-phenomenological reductions, the genetic ones in Husserl, and the ethical ones in Levinas, lead to more (Levinas) or less (Husserl) radical divergences with the projects of totalizing systems in the style of the German idealism.

Key words: Subjectivity, self, corporeal / Leib, body / Körper, affectivity, sensuousness, singularity.

* Dieser Text ist im Rahmen des Grantprojektes «Life and Environment. Phenomenological Relations between Subjectivity and Natural World» (GAP 15-10832S) entstanden.

КАРЕЛ НОВОТНЫ

Доктор философии, профессор Института философии Академии наук Чешской республики, 11000 Прага, Чехия.

E-mail: novotnykcz@yahoo.de

В статье исследуются те направления мысли и тексты Гуссерля и Левинаса, в которых тесная взаимосвязь между самостью и телом схватывается в качестве одной из форм преодоления идеалистического понимания субъективности. Уже у Гуссерля мы можем найти размышления о существенном аффективно-телесном измерении трансцендентальной субъективности самости, благодаря чему он преодолевает классическую дуалистическую новоевропейскую философскую традицию. Левинас пошёл ещё дальше в своём критическом переосмыслении классического мышления — в определённом смысле последовательно продолжая Гуссерля — и внёс свой новый вклад в осмысление аффективно-телесной конституции сингулярности человеческой субъективности. В обоих случаях сингуляризация самости осуществляется через интерсубъективную конституцию собственного тела, которая, по Левинасу, является событием, предшествующим эгоистическому сознанию. Но в обоих случаях есть проблема, которая не находит решения в их теориях: тело должно быть предположено как моё собственное. Это известного рода само-предшествование живого тела, которое, по-видимому, функционирует как базис для само-осознания в живом опыте, и которое является фактическим основанием, т. е. не всего лишь релятивизированным идеалистическим пунктом отправления в чистое Я, но тем, что одновременно дестабилизирует любую попытку построить систему отношений между телом и самостью на феноменологических основаниях. Трансцендентально-феноменологическая редукция — генетическая в случае с Гуссерлем и этическая в случае с Левинасом — привносит слишком много (Левинас) или мало (Гуссерль) радикальных расхождений с проектом тотальной системы в стиле немецкого идеализма.

Ключевые слова: субъективность, Я, телесность / Leib, тело / Körper, аффективность, чувственность, сингулярность.

*

In diesem Beitrag wird die Klassische Deutsche Philosophie durch das Prisma der Kantischen Behandlung des reinen Ich betrachtet, und zwar so wie Edmund Husserl diese in seine eigene Philosophie, zumindest zum Teil und jeweils dem Kontext entsprechend, übernommen hat. Es geht mir dabei aber nicht um die Deutung des Kantischen Ansatzes an sich noch um seine Deutung bei Husserl, sondern darum zu fragen, wie die Phänomenologie das Verhältnis zwischen Selbst und Leib auffasst, nachdem bei Husserl schon die Stelle des «eidetisch aufweisbaren Strukturelementes, das jeder einzelne Bewusstseinsakt» als leeren Ichpol hat, nur auf eine Dimension der transzendenten Subjektivität zu beziehen ist, die als ein Feld bzw. Strömen von leiblich, bzw. affektiv bestimmten Erlebnissen aufgefasst werden muss, das «von sich aus noch keine Einheit

hat» (Lohmar, 2009, 168). Dies entspricht der durch die nach-klassische Phänomenologie inspirierten Frage, wie der Leib zu einer solchen Einheit, etwa zur Konstitution eines Selbst, beizutragen vermag.

Um die Richtung der klassischen Fragestellung nach den Verhältnissen zwischen Subjektivität und Leiblichkeit, in der Begriffe wie Körper, Leib und Affektivität (Fleisch) die erste Differenzierung und Richtung hin zur Subjektivität markieren, anzudeuten, kann man bei Husserl vom Verhältnis zwischen dem körperlichen Leib als Objekt, als objektive noematische Einheit und dem sinnlichen Erleben als ihrem noetischen Korrelat, ausgehen, um danach zu suchen, wie in dem, was dieser Korrelation im Erleben vorhergeht, die Subjektivität und die Leiblichkeit aufeinander bezogen sind und das Selbst sich im Verhältnis zum Leib konstituiert. Das hieße in diesem Kontext also, dass man mit Husserl, und nach ihm dann bei Henry und Levinas etwa, den Schritt zu dem zu gehen versuchte, was diesseits der Korrelation zwischen dem an meinem Leib-Körper Sichtbaren, Tastbaren, bzw. Riechbaren und den sinnlichen Erlebnissen mit ihren immanenten, aber auf diese Eigenschaften des Leib-Körpers bezogenen Inhalten ausgemacht werden kann, um zuzusehen, was die Subjektivität als ein sinnliches Erlebnis vom Selbst bestimmt, von dem allein ja auch die Jemeinigkeit meines Leib-Körpers spürbar sein kann. Und in dieser Fragerichtung sollen einerseits Alternativen zum Kantischen Ansatz am reinen Ich als Einheits- oder sogar Seinsprinzip für einen bestimmten transzendentalen Idealismus, andererseits aber auch phänomenologische Radikalisierungen des transzendentalen Gedankens selbst angedeutet werden, der systematisch einen Kern des Idealismus bildete, darin aber nicht unbedingt münden muss.

1. Husserl

Die Frage, die mich hier interessiert, scheint bereits ansatzweise im Projekt der *Ideen zur reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* formuliert worden zu sein, in dem sowohl das «reine Ich» als auch der Befund, dass der Leib «nicht nur bei allem Wahrnehmen und Erfahren», sondern «auch bei allen anderen Bewusstseinsfunktionen» «dabei» ist (Husserl, 1952, 152), eine wichtige Rolle spielt. Die Frage nach dem Verhältnis von Ich und Leib kann in diesem Kontext folgendermaßen gestellt werden: Was bedeutet das fungierende «ich tue» in mir in Bezug auf mein «ich bewege» und «ich fühle», durch welche die Leiblichkeit wirkt, vor allem im Falle der passiven, unwillkürlichen Bewegungen etwa oder der unmittelbaren Lust am Vollzug der Akte, bzw. des Tuns, sei es willkürlich oder nicht, aktiv oder passiv? Inwiefern sind solche Bewegungen subjektiv, sofern ich sie vollziehe? Dieses Problem wird durch folgende Formulierungen zum Ausdruck gebracht: Erstens finden wir die These, wonach «alles in das “ich tue” Wandelbare ursprünglich subjektiv ist», an, wobei aber dieses Tun sowohl willkürlich,

sozusagen durch die Akte des Ich veranlasst ist, als auch unwillkürlich sein kann. Welches Tun und welches Ich sind hierin ursprünglich subjektiv?

Einen Gedanken würde ich bei Husserl als einen klassischen bezeichnen, der sich durch folgende Zitate belegen lässt: «der Leib ist in einem ausgezeichneten Sinne „subjektiv“ <...> von Gnaden der ursprünglichen Ichlichkeiten». Die Subjektivität des Leibes kommt «von des Ich (bzw. von der ichlichen originären Anschauung) Gnaden»: «[S]o ist auch dieser Leib *mein* Leib, und zwar auch in dem fühlbaren besonderen Sinne mein, weil ich schon bin und ihm die besonderen Tugenden gewissermaßen verleihe» (Husserl, 1952, 213).

Das Fundament der Subjektivität ist laut der erwähnten Bestimmung in dem zu situieren, was in ein «ich tue» verwandelt werden kann:

Immer haben wir da das «von etwas leiden», passiv durch etwas bestimmt sein, und aktiv darauf reagieren, zu einem Tun übergehen, und dieses Tun hat ein Ziel. Hierher gehört alles Machen, Umgestalten physischer Objekte, aber auch jedes «ich bewege» (meine Hand, meinen Fuß etc.) und ebenso «ich stoße», ich schiebe, ich ziehe, ich leiste Widerstand einem Ding usw. (Husserl, 1952, 217).

Das Fundament der Subjektivität scheint also nach diesen Ausführungen das «Ich» der Akte, die «ich tue», zu sein. Die Meinigkeit, die Subjektivität des Leibes und ihrer sinnlichen Gegebenheitsweisen wäre dann in der unvermittelten Selbstgegebenheit des Ich, das daher als ein reines Ich zu bezeichnen wäre, in der Erlebtheit des Erlebens der Akte gegründet, abgesehen von ihrer Bedingtheit und Vermittlung durch ihre Inhalte. Es gibt auch unwillkürliche Bewegungen, ein Tun etwa, das kein Ziel hat, und auch wenn es also unabsichtlich vollzogen wird, hat es dennoch insofern einen Subjektivitätscharakter, als es als meine Bewegung doch unmittelbar erlebt wird.

Was Husserl aber von den gerade zitierten Stellen der *Ideen II* ausgehend schon damals befragt hat, ist ein leiblicher Vollzugscharakter des «Ich tue», dem dann im Nachlass, vor allem im Kontext der genetischen Rückfragen, zahlreiche Reflexionen gewidmet sind, die allerdings in unterschiedlichen Kontexten stehen. Um an konkrete Überlegungen Husserls anzuknüpfen, wende ich mich hier einigen wenigen Textpassagen zu, und zwar zunächst aus einem Manuskript aus dem Jahre 1931, das im Text Nr. 18 im Band XV der *Husserliana* zur Intersubjektivität veröffentlicht wurde:

Mein Leib immerfort, aber sehr verschieden erfahren. Zunächst körperlich: 1) (in einigem) erscheinungsmäßig unmittelbar konstituiert wie ein anderes Ding durch Selbstbetastung, durch Sehen, visuelle Perspektivierung, obschon beschränkt, 2) indirekt von der ichlichen Seite her, durch Berührung, durch Kinästhesen, die für anderer Dinge Wahrnehmung fungieren, appäsentierend die Vermöglichkeiten der erscheinungsmäßigen Selbsterfahrung, 3) der Leib aber dabei als Stätte der Ichsubjektivität erfahren, in ihm in verschiedener Weise lokalisiert Ich, Ich-walten,

Kinästhesen und kinästhetisch verlaufende Erscheinungen etc. Alles Subjektive auf ihn bezogen, in ihm zentriert — das Menschen-Ich (Husserl, 1973b, 315–316).

Der letzte, dritte Punkt bezgl. des Ansatzes beim Menschen-Ich ist sehr wichtig. Alles Subjektive ist auf den Leib bezogen, in ihm zentriert; er wird auf der Ebene des konstituierten Menschen-Ich, «als Stätte der Ichsubjektivität erfahren». Wir befinden uns im Rahmen einer genetisch-phänomenologischen Betrachtung, die vom konstituierten Menschen-Ich, also von der Verkörperung der Subjektivität ausgeht, und für welche die Leiblichkeit der Subjektivität unhintergebar ist, so wie es die folgende Stelle zum Ausdruck bringt:

Die raumkörperliche Erfahrung *vom* Leib, mit ihren Mannigfaltigkeiten von Erscheinungsverläufen und Kinästhesen, ist wie alle solche Erfahrung wieder zurückbezogen auf den Leib als fungierenden, so dass die Wahrnehmung vom Leiblichen und vom ganzen Leib schon den Leib, also psychophysische Erfahrung voraussetzt (Husserl, 1973b, 326).

Der Leib wird nun aber nicht nur als «Stätte der Subjektivität» erfahren, sondern damit wir Leib-Körperliches und auch den eigenen Leib überhaupt erfahren können, muss er, der eigene Leib, als «psychophysische Erfahrung» immer schon fungieren. Wird damit das reine oder minimale Ich, die unmittelbare Selbstgegebenheit des Erlebens, in der fungierenden Leiblichkeit aufgelöst? Nein, so einfach ist es nicht. Es folgt auch aus dieser, genetischen Perspektive und Einsicht nicht, dass das Ich mit dem fungierenden Leib eins wäre. Solange wir auf dem Niveau der konstituierten Menschen-Ich-Subjektivität stehen, bleibt es bei einer Dualität zwischen meinem Leib und Ich, trotz ihrer stets betonten Einheit.

Davon zeugen viele Stellen. Ich erwähne zunächst nur zwei Texte zur Leiblichkeit aus dem Lebenswelt-Band XXXIX der *Husserliana*. Im Text Nr. 54 lesen wir:

Frage ich, was dieses Fungieren besagt, also wie ich merke, was das Spezifische der Leiblichkeit als solcher ist, und zwar der Leiblichkeit als sich mir selbstdarstellender, so sehe ich, dass ich in der Tat auf ein neuartiges «Subjektives» komme, das die Selbstdarstellungen wahrer Körperlichkeiten und auch derjenigen meiner eigenen Körperlichkeit überschreitet. Das Fungieren des Leibes, und was hier in Frage ist, sein Fungieren als Organ aller körperlichen Wahrnehmung, ist mein fungierendes Tätigsein und Affiziertwerden (Husserl, 2008, 632).

Einerseits ist also das Fungieren des Leibes mein fungierendes Tätigsein und Affiziertwerden, andererseits geht das Ich dabei nicht auf dieses leiblich-fungierende «Ich tue» zurück, wie es die Fortsetzung dieser Stelle klar herausstellt:

Sondern «ich» bin als etwas Unterschiedenes von jedem Körper und auch von diesem Körper (meinem Leib) gegeben, aber als eins mit diesem Körper, als mit dem bleibenden selbigen Körper bleibend einiges Ich. Aber in besonderer Weise bin ich, wenn dieser Leib als wahrnehmend fungierender gegeben ist — und er ist, wo immer ich irgendeinen Körper rein als erfahrenen gegeben habe, notwendig mit dabei als für ihn wahrnehmend fungierender —, Ich dieses Leibes, ich selbst, der «in» ihm wahrnehmend Fungierende (Husserl, 2008, 632).

Die Distanz zwischen meinem fungierenden Leib und dem Ich vermindert sich progressiv, je weiter in anderen Kontexten genetisch vom konstituierten Ich-Menschen zu tieferen Schichten des Erlebens zurückgeschritten wird. Besonders gilt es dort, wo die genetisch rückfragende Analyse zur zutiefst liegenden instinktiven Triebintentionalität vordringt, wie etwa an einer gleich zu zitierenden Stelle aus demselben Husserliana-Band zur Lebenswelt. «Die Kinästhesie als Urform des Aktus» — mit diesen Worten ist eine Reflexion eingeführt, die auf ein zunächst zielloses Tun, also auf ein unwillkürliches «ich bewege» als Ursprung oder Grundlage für das eigentliche Tun des Ich hinweist:

Die Kinästhesie als Urform des Aktus — eine Materie als Reiz, Reiz zum Aktus, zur Kinästhesie, auf die Reizmaterie gerichtet, aber zunächst ist noch kein Aktionsziel entwickelt und kein handelndes Hinstreben auf das Ziel (kein Wille im eigentlichen Sinne). Die Kinästhesie verläuft, obschon ichlich so noch nicht auf ein vorgestelltes «Ende» und noch nicht in der Form der Erzielung bzw. des Verfehlens <...> Der Reiz «setzt mich in Bewegung», ich lebe mich aus im strömenden Wandel des Ich-bewege <...> Der Reiz motiviert mich — als Tuenden. Genauer: Der Reiz motiviert als «sinnlicher» Reiz mich als kinästhetisch Tuenden, setzt mich kinästhetisch in Bewegung. «Ursprünglich instinktiv» hat jede nun eintretende Wandlung der Reizmaterie, an die ich gebunden bleibe im Hinmerken, den Charakter des «durch mich gewandelt», des «durch mein Tun, mein Ich-bewege bewegt». Ich bin darauf gerichtet bewegend. Zu jedem Ich-tue gehört das Hinmerken auf die Einheit, womit ich es zu tun habe. Aber Hinmerken ist nicht Eines und das Tun ein Zweites, Hinzutretendes, sondern: Ich bin konkret Tuender, bewegend, etwas bewegend; das Ich in Bewegung ist nicht bewegtes Etwas, sondern in Bewegung auf das und jenes... (Husserl, 2008, 433 f.)

Auf diesem Niveau der Analyse scheint das Ich nichts anderes zu sein als mein leiblich fungierendes Ich mit dem «Charakter des “durch mich gewandelt”, des “durch mein Tun, mein Ich-bewege bewegt”» (Husserl, 2008, 434). Das Ich scheint der bewegt bewegende Leib zu sein. Nur so kann ein Reiz mich als einen Tuenden motivieren, der Leib, nicht das Ich des Bewusstseins, bewegt sich und richtet somit meine Bewegung auf ein Ziel, und zwar so, dass dies zunächst ohne ein Aktionsziel oder ein handelndes Hinstreben darauf und in dem Sinne passiv, vor-ichlich, unwillkürlich geschieht. Und man kann von diesem Geschehen aus mit Husserl noch tiefer gehen, so wie davon ja

genügend andere späte Reflexionen Husserls, etwa zur lebendigen Gegenwart, zeugen. Dies gilt z. B. für die folgende Stelle aus einem bereits zitierten Manuskript, das im dritten Band zur Intersubjektivität publiziert wurde:

In der Ursphäre der lebendig perzeptiven Gegenwart: Hier ist das an sich Frühere das Vermissen, das Bewusstsein einer Ungenüge und das Begehren. Soll ich nun sagen: Instinktiv geht lebhaftes Begehren oder Begehren sich steigernd in ein erstes «Wollen» über, es bleibt nicht bei der Passivität des Strebens, es wird «aktives Streben» = Wollen daraus (obschon eines und das andere «Akt» ist)? Soll ich sagen, dieses ursprüngliche Wollen hat die Form einer sich entladenden Totalkinästhesie, sich entladend in den Kinästhesen, die noch unbeherrscht, also in ihren Partialkinästhesen ungeschieden durcheinandergehen, wobei sich Felddaten abwandeln und gelegentlich, auch mehrfach das Vermisste «näher» kommt oder wiederkommt? (Husserl, 1973b, 329)

Zahlreiche Forschungen folgen Husserl und helfen uns in diesen genetischen Rückfragen, den klassischen Ansatz der Phänomenologie am reinen Ich grundsätzlich zu revidieren. Paradigmatisch gehört dazu die Intersubjektivitätsproblematik bei Husserl. Wir können bei ihm zwar andere Linien verfolgen und z. B. in eine der angedeuteten Richtungen immer tiefer in das eindringen, was er selbst einmal als «das unterichliche Leibesleben, das als subjektives Leben in strömenden Erlebnissen fortläuft ohne aktive Beteiligung des Ich, das es doch immer voraussetzt» (Husserl, 1973a, 89), charakterisiert hat. So werden wir dabei mit Husserl auf Erlebnisströme stoßen, in denen «stets <...> zum ichlichen Fungieren die ichliche Kinästhesie» gehört, die auf «einer sich entladenden Totalkinästhesie» des Begehrens beruht. Es ist aber zu bedenken, dass man auf diesem Weg zur Trieb- und Instinktintentionalität als dem Ursprung der Einheit der Subjektivität und der Leiblichkeit nicht das Selbst aufklären kann, insofern jenes Begehren und die dahinter wirkenden Triebe und Instinkte nicht ursprünglich meine sind, obwohl sie sicherlich leibliche und nicht bloß äußerlich körperliche sind.

Es gibt auf diesem Niveau des vorichlichen subjektiven Lebens, zu dem die rückfragende Analyse vordringen kann, noch kein Leib und kein Selbst als konstituierte Einheiten. Also muss zwischen dem konstituierten Ich-Mensch, von dem wir ausgegangen sind, wo der Leib ausdrücklich schon als fungierend vorausgesetzt wird, und dem Strömen der noch blinden Bewegung des hyletisch-kinästhetischen Lebens, des instinktiv-triebhaften Begehrens, etwas oder gar vieles passiert sein, bevor sich ein leibliches Selbst bzw. ein subjektiv erlebter Leib als Einheit konstituiert haben kann. Das kann in der Tat erst aufgrund der gleichzeitigen Konstitution des eigenen Körpers geschehen, was wiederum den Bezug auf andere Menschen, lebendige Leib-Körper impliziert. Husserl hat sich wiederholt dazu geäußert, dass mein Körper für mich nur durch den Bezug auf den Leib-Körper des anderen Menschen konstituiert wird. Und ohne diesen meinen Körper zu haben, wird auch der Leib nicht als eine Einheit erlebt, der erlebte Leib, der

ursprünglich meiner ist, und als fungierender allen meinen Erfahrungen und Erlebnissen zugrundeliegt. Genauso klar hat Husserl jedoch eingesehen, dass auch in diesem Bezug auf den anderen Menschen bereits mein Leib fungiert, also vorausgesetzt wird. Dieses Paradox ist es, dem sich Levinas vom Anfang seines Denkens bis hin zu seinen letzten Schriften gestellt hat.

Ich möchte von der kritischen Darstellung der Problematik der Leib-Körper-Differenz bei Husserl ausgehen, so wie Didier Franck sie in seinem Buch *Leib und Körper* geliefert hat: «Indem er immer und wesentlich alles original Gegebene begleitet, ist der Leib, in der Sphäre des Eigenen, das, was am Eigensten ist, das am meisten Meine» (Franck, 1981, 95). An Belegen zu dieser These mangelt es nicht, im Text Nr. 3 der Husserliana XIV wird z. B. eine ganze Reihe von Bestimmungen aufgezählt, die in diese Richtung gehen:

Unter allen räumlichen Dingen meiner universalen praktischen Sphäre ist «mein» Leib das ursprünglichste Meine, das ursprünglich mir Eigene, beständig in meiner Verfügung und das Ursprünglichste und das einzig Unmittelbare, das mir zur Verfügung steht (Husserl, 1973b, 58).

Mein Leib ist mir unter allen Dingen das Nächste, das Nächste der Wahrnehmung, das Nächste meinem Gefühl und Willen (Husserl, 1973b, 58).

Das ist, wenn man noch einmal die Reduktion auf die primordiale Sphäre nachzuvollziehen versucht, überhaupt nicht selbstverständlich. Und hier folge ich den ausgezeichneten Hinweisen von D. Franck, die den folgenden wichtigen Punkt enthüllen: «Mein Leib, als Organ jeder Wahrnehmung, als ihr Millieu und Mittel, ist der eigenen Welt ko-extensiv, und ohne die Verkörperung des Leibes ist es wohl schwierig den Sinn des Außerleiblichen zu verstehen». Und er betont diese «unmögliche Verkörperung» im eigentlich subjektiven Bereich des Eigenen, also vom Bezug auf andere Subjekte abstrahierend, einerseits, um andererseits daran zu erinnern, dass die Verkörperung des Leibes zugleich die Voraussetzung für jede Einfühlung ist, in der sich der ursprüngliche Bezug der Subjekte zueinander realisiert. Worauf die Abstraktion in Bezug auf den Leib ohne Körper hinausläuft, zeigt eine von Franck zitierte Stelle, an deren Rand Husserl selbst später ein Fragezeichen hinzugefügt hat:

Ist unter Ablendung von Anderen überhaupt denkbar, dass sich im vollen Sinn Raum als Form der Körperlichkeit konstituiert, und zwar so, dass mein Leib die Eigenschaften der Körperlichkeit hat, dieselben wie die Außenkörper? Ist nicht, was ohne schon fungierende Einfühlung konstituiert ist, also die Schichte der primordialen Leistung, von einer eigentümlichen Art? Scheidung von Leib und Außenkörpern, und der Leib selbst in seiner Weise beweglich nach Drehung, nach Gliederbewegung, die nur relativ Raumbewegung ist an dem unbeweglichen Leib. Die «Unbeweglichkeit» ist aber nicht

wie bei Außenkörpern eine «Ruhe», die in Bewegung als Ortsveränderung übergehen kann. <...> Mein Leibkörper in der Primordialität ist so konstituiert (und hat danach ausschliesslich Sinn), dass für ihn Ortsveränderung, also auch Ort im Raum keinen Sinn hat (Husserl, 1973b, 659).

Dieser Stelle zufolge hätte also der Leib, der unter Ablendung der Anderen kein konstituierter Körper ist, weder eine Beweglichkeit noch einen Ort im Raum, weil auch der Raum unter Ablendung der Anderen anders aussieht als der objektiv-weltliche Raum, in dem die konstituierten Körper einen bestimmten Ort einnehmen und in bestimmten Weisen und Richtungen bewegt werden können. Ich werde nun im zweiten Teil zu zeigen versuchen, dass und wie Emmanuel Levinas auf seine Weise auf diese unmögliche und trotzdem gegebene Verkörperung des Leibes im primordial Subjektiven zu sprechen kommt.

*

Bei Husserl ist zugleich schon eine Überwindung des Idealismus (eines geistigen Prinzips der Einheit) angelegt, die jedoch nicht eine psychophysische Dualität zugunsten des Geistes auflöst. Die transzendente Subjektivität ist leiblich, der klassische Ansatz des bestimmten Idealismus ist überwunden, nicht aber die Dualität selbst im unendlichen Geist oder in der unendlichen Vernunft aufgelöst. Daher kann auch bei Husserl das Teleologische der Geschichte zum selbstaufgesetzten Ziel für die transzendente Subjektivität und dann eben eine solche geistige Einheit werden, was sicherlich ein Erbe des Idealismus bei Husserl bleibt, mit dem wir aber nicht einverstanden sein müssen und können. Was wir eher schätzen bezgl. des idealistischen Erbes bei Husserl, ist seine radikale Durchführung der transzendentalen Reflexion, die vor der genetischen Rückfrage auf die leiblich-körperliche Faktizität nicht zurückscheut und sie in die transzendente Reflexion aufnimmt, anstatt der Naturalisierung des Bewusstseins das Wort zu reden. Da scheint mir eine fruchtbare und schöpferische Kontinuität zwischen dem Idealismus und der Phänomenologie gegeben, nämlich eine solche zwischen dem transzendentalen Gedanken und der transzendentalen Phänomenologie. An eine subversive Version dieses Erbes der transzendentalen Reflexion knüpft auch Levinas an, indem er eine radikalisierte phänomenologische Reduktion auf die Subjektivität ansetzt. Das versuche ich nun im zweiten Teil meines Vortrags aufzuzeigen.

2. Levinas

László Tengelyi hat in seinem Buch *Expérience de la singularité* eine kritische Frage an Emmanuel Levinas gerichtet, nämlich «ob die ursprünglich passive Affektivität wirklich fähig ist, die Selbstheit zu fundieren» (Tengelyi, 2014, 174). Von dieser Frage

möchte ich ausgehen, um den Ansatz von Levinas bezgl. des Problems des Verhältnisses vom Selbst zum Leib zu skizzieren.

Das anonyme und sinnlose Gemurmel des Seins, *le bruissement anonyme et insensé de l'être*, ist im Entsetzen und im Schrecken anwesend, welche beide «entpersonalisierend» wirken und zur Auflösung der Selbstheit führen. Darauf weist die Kritik bei Tengelyi hin und dem stimme ich auch zu. Wie ist jedoch dieser Verlust der Subjektivität bei Levinas eingeführt? Er ist bereits im Frühwerk *Vom Sein zum Seienden* als eine Grenze der Subjektivität angelegt, die mit ihrer Bedingtheit zusammenhängt. Es musste bereits *hier* ein Bewusstsein und seine Subjektivität dank der Materialität des Körpers gesetzt werden, damit es zu einer solchen «Entsubjektivierung» kommen konnte, in der «sogar das, was man das Ich nennt, <...> von der Nacht überflutet, überfallen, entpersönlicht, von ihr erstickt» ist (Levinas, 1997, 70).

Hierin, in dieser Position des materiellen oder faktischen Körpers, bestünde eine andere Art und Weise, das klassische philosophische Verhältnis umzukehren, in dem das Erleben letztlich vom reinen Geist, bzw. dem reinem *Ego cogito* getragen wird. So wie bei Husserl der Leib-Körper immer schon impliziert ist, so steht — in einer anderen Philosophie, also hier beim frühen Levinas — der Körper als faktische Bedingung da, ohne die kein Leib und keine Affektivität fungieren kann, und zwar nicht kausal, sondern vom Innen aus und erlebnismäßig.

Die Affektivität, der Schrecken des Fleisches trägt in sich selbst dieses Verhältnis zum «es gibt», und zwar als Verhältnis zum Außen ohne ein Inneres, das ein Verhältnis ohne Ich, ohne Boden, nirgendwo ist. Ein Inneres, ein Subjektives — die Unterscheidung vom Leib und vom Körper — taucht dagegen erst in einem «hier» auf, welches zusammen mit dem Körper gesetzt wurde. Hierin besteht eine Bedingung der Möglichkeit, eine Bedingung, die körperlich ist und von den Körpern abhängt. Das Bewusstsein kommt zu sich selbst, es wird subjektiv und ist selbstgegeben aufgrund einer Setzung (*position*), die dem Bewusstsein prinzipiell vorausgeht. Das heißt, es handelt sich dabei nicht um eine Setzung, die vom Ich des Bewusstseins, vom reinen Ich des Erlebens oder vom Fleisch des Leibes geleistet wäre. Die Setzung geht nicht auf eine Aktivität des Erlebens zurück; ganz im Gegenteil wird das Erleben erst durch diese Setzung ermöglicht. Diese *position* kommt gewissermaßen auch der Passivität des Erlebens selbst zuvor. Und diese Setzung eines Grundes des Bewusstseins, des selbstgegebenen Erlebens, ist eben der materielle Körper, so wie Levinas ihn in *Vom Sein zum Seienden* auffasst, d.h. als den Körper, der kein Ding und keine Substanz, sondern ein Ereignis, die Setzung eines «hier» ist.

«[D]iesem Ereignis wird man nicht dadurch gerecht, dass man über die äußere Erfahrung des Körpers hinaus auf seiner inneren Erfahrung, auf der Synästhesie, besteht», so Levinas im Abschnitt «Der Schlaf und der Ort» (Levinas, 1997, 87).

Worauf es Levinas hier ankommt, ist, darauf hinzuweisen, dass auch die Materialität des eigenen Körpers, die es dem Bewusstsein erlaubt, hier zu sein und sich selbst zu erleben, ein Ereignis ist, etwas, wodurch das Bewusstsein ermöglicht wird — in einer

gewissen faktischen Hinsicht, die aber durchaus wesentlich ist. Der Körper ist — in seiner Materialität — der faktische Grund der leiblichen Existenz, und in diesem Sinne eine Bedingung der Möglichkeit der leiblichen Existenz. So gesehen ist Levinas' Überlegung keine besonders neue und ungewöhnliche Idee. Denn keinesfalls ist es ungewöhnlich zu sagen, dass wir Körper sind, auch wenn wir von diesem nicht alles erleben können. Es gibt eine Grenze zwischen Leib und Körper *in puncto* des Erlebens. Levinas deutet diese Grenze aber auf eine durchaus originelle Art und Weise, indem er den Körper als eine unhintergehbare *position* betrachtet. Der Körper markiert die Grenze zum Leib der subjektiven Erfahrung, und als *position* geschieht er als die faktische Bedingung der Subjektivität und der Leiblichkeit der Existenz.

Der Schlaf stellt die Beziehung zum Ort als Grundlage wieder her. Indem wir uns schlafen legen, indem wir uns in eine Ecke kauern, um zu schlafen, überlassen wir uns einem Ort — als Grundlage wird er unser Zufluchtsort. Unser ganzes Werk besteht nun darin, zu ruhen <...> Diese Hingabe an die Grundlage, die zugleich einen Zufluchtsort darstellt, macht den Schlaf aus, durch den das Sein ausgesetzt bleibt, ohne sich zu zerstören. Das Bewusstsein kommt zustande im Ausgang von dem Ruhen, im Ausgang von dieser einzigartigen Beziehung (Levinas, 1997, 84 f.).

In seiner späten Philosophie rückt Levinas diese drei Motive in einer neuen Konstellation enger zueinander, in der die ethische Intrige, bzw. Verstrickung die Oberhand gewinnt.

Der späte Levinas hat eine durchaus ungewöhnliche Idee des Körpers. So kommt er in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Levinas, 1998) auf die Idee der Materialität und des Ortes des Körpers auf eine Weise zu sprechen, die insofern einen Bruch mit der soeben skizzierten Auffassung vom Ende der 40er Jahre mit sich bringt, als der Körper nun keine unhintergehbare *position* mehr ist, die dem Sinn, dem ethischen Bedeuten, vorangehen würde. Gerade in seiner Materialität ist der Körper vollkommen in einem ethischen Bedeuten gefangen und darin aufgelöst. Auf diese Weise ließe sich etwa auch die folgende Stelle lesen, an der diese Begriffe — Materialität, «hier» oder Ort des Körpers — in einer neuen Konstellation auftreten:

Das sogenannte inkarnierte Subjekt resultiert nicht aus einer Materialisierung, einem Eintritt in den Raum... Vielmehr weil die Subjektivität Sensibilität ist — Ausgesetztheit gegenüber den Anderen, Verwundbarkeit und Verantwortung in der Nähe des Anderen, der-Eine-für-den-Anderen, das heißt Bedeutung — und *weil die Materie genau der Ort dieses Für-den-Anderen ist, die Art und Weise, in der die Bedeutung bedeutet, bevor sie sich als Gesagtes im System der Diachronie, im linguistischen System, zeigt* [hvh. von K. N.] — deshalb ist das Subjekt aus Fleisch und Blut, ein Mensch, der Hunger hat und der isst, Eingeweide in einer Haut, und so fähig, das Brot zu *geben*, das er gerade verzehrt, oder seine Haut zu geben (Levinas, 1998, 174 f.).

Das erste, was in die Augen springt, ist eine gewisse «Auflösung» der physischen Materialität im ethischen Bedeuten «für den Anderen», die auch den ganzen Ort des Körpers «einzunehmen» und somit auch seine «*position*» zu unterlaufen scheint. Hierin kommt die höchst ungewöhnliche Idee des Körpers in der Spätphilosophie Levinas' zum Ausdruck. Es bleibt nichts vom Körper als Grenze bestehen, so wie wir sie etwa noch beim frühen Levinas angefundnen haben; vielmehr bricht diese Grenze zusammen, sie wird keinesfalls mehr als unhintergebar angesetzt; und als Setzung des Körpers stellt sie keinen Halt und Boden mehr dar.

Es gibt nun nach wie vor *jene* Grenze, die beim frühen Levinas den Körper (als Grenze, als «*position*») mit ausmachte: das *il y a* selbst. Das Fremde, die Materialität im Sinne des Fremden in uns wird im Spätwerk insofern aus dem Körper ausgeschlossen, als keine physische Materialität des Körpers mehr seiner Ausgeliefertheit an den Anspruch des Anderen vorhegeht: Der Körper wird vollständig zum «für-den-Anderen», seine Materialität ergibt sich aus der ursprünglichen Subjektivität, die letztlich die Diachronie selbst darstellt, der zufolge ich gegenüber dem Anderen immer schon in einen ethischen Anspruch eingebunden bin, wie wir weiter unten noch ausführlicher sehen werden. Doch das ethische Bedeuten des «Einen», jenes ursprünglichen Subjekts «für den Anderen», geht noch immer von der Spannung des drohenden bloßen sinnlosen Seins, dem *il y a* aus. Keine Lebendigkeit der Sensibilität ist letztlich ohne diese Ausgesetztheit denkbar. Die Beunruhigung durch den ethischen Anspruch immer schon verantwortlich zu sein, ohne jemals wählen zu können, verweist auf die Beunruhigung durch den Non-sens des bloßen Seins im Sinne des *il y a*, dem unmöglich zu entkommen ist. Diese Grenze wird nicht verwischt oder gar in das ethische Bedeuten hineingenommen — das ja ganz im Gegenteil von dieser Grenze vorausgesetzt wird und als Sinn den einzigen Ausweg aus dem Nicht-Sinn darstellt, ohne diesen allerdings je vollends eliminieren oder aufheben zu können. Diese Grenze zwischen dem ethischen Bedeuten oder dem Sinn einerseits und dem Nicht-Sinn des *il y a* andererseits wird im Spätwerk verschoben, so dass sie nicht mehr jene Differenz vom Leib zum Körper markiert, die ja noch für das Frühwerk Levinas' charakteristisch war. Nunmehr kann durchaus von einem affektiven Leibkörper des ethischen Bedeutens gesprochen werden. Diese Tendenz geht aus folgender Stelle, in der zugleich auch indirekt die affektiv gegebene Grenze des *il y a* zu Tage tritt, deutlich hervor:

Das Sinnliche — Mutterschaft, Verwundbarkeit, Befürchtung — knüpft den Knoten der Inkarnation in einer Verstrickung, die weiter reicht als die Selbstapperzeption; in einer Verstrickung, in der ich an den anderen gebunden bin, schon bevor ich an meinen eigenen Leib gebunden bin. ... Gordischer Knoten des Leibes! Die Extremitäten, in denen er beginnt und endet, sind auf ewig in dem unauflösbaren Knoten verborgen, der in der unfassbaren Noese seinen eigenen transzendentalen Ursprung beherrscht. Die sinnliche Erfahrung als Obsession durch den Anderen — oder die Mutterschaft — ist bereits die Leiblichkeit, die die Philosophie des Bewusstseins von der sinnlichen

Erfahrung her konstituieren will. Leiblichkeit des eigenen Leibes, die, wie die Sensibilität selbst, eine Verknüpfung oder eine Auflösung der Verknüpfung des Seins bedeutet, die jedoch Übergang zur physikalisch-chemisch-physiologischen Bedeutung des Leibes enthalten muss. Zu ihr führt wahrscheinlich die Sensibilität als Nähe, als Bedeutung, als der-eine-für-den-Anderen — die im Geben bedeutet, wenn das Geben nicht den Über-fluß des Überflüssigen anbietet, sondern das dem eigenen-Munde-abgerungene-Brot. Bedeutung, die also im Nahrung-, Kleidung- und Wohnungsgeben bedeutet — in den mütterlichen Beziehungen, in denen die Materie sich allererst in ihrer Materialität zeigt (Levinas, 1998, 173 f.).

Ursprünglicher als das Selbst des separierenden sinnlichen Lebens, *le moi*, ist für den späten Levinas offensichtlich «der Eine» oder *le soi*. Die Untersuchung der Sensibilität (und der Subjektivität sowie der Leiblichkeit des Erlebens) muss zwar immer vom Leben, d.h. «vom Auskosten und vom Genießen», ausgehen — in dem sich darin die erste Identität des Augenblicks, das erste Selbst konstituiert — aber sie muss reduktiv zu demjenigen fortschreiten, der selbst sinnlich ist und der die Sinnlichkeit des Lebens selbst noch ermöglicht: dem Einen. Seine Einzigkeit wird auf folgende Weise charakterisiert:

Einzigkeit, die, gegenläufig zu der auf sich zurückkommenden Gewißheit, aufgrund der Nichtübereinstimmung mit sich bedeutet, aufgrund der Un-ruhe, aufgrund der Be-un-ruhigung — die keine Identität gewinnt und nicht für das Wissen erscheint — defizitär, Schmerzstelle, aber — genau wie die Einheit des Kantschen «ich denke» — *undeklinierbar* in dieser Passivität ohne Spiel <...>. Einzigkeit bedeutet hier Unmöglichkeit, sich zu entziehen und sich ersetzen zu lassen <...>. Das Subjekt, um es so adäquat wie möglich auszudrücken <...> ist nicht *in* der Zeit, es ist die Diachronie selbst (Levinas, 1998, 125–137).

Sind wir mit dieser Undeklinierbarkeit und Notwendigkeit einer Einheit, die nicht in der Zeit ist, nicht wiederum in die Nähe zum Deutschen Idealismus geraten, hier wiederum durch das reine Ich repräsentiert? Ich glaube es nicht, da Levinas ja von einer Idee des Systems eines transzendentalen oder gar absoluten Idealismus weit entfernt ist. Mit der Reduktion vom Ich auf das Selbst hat er aber doch etwas vom Projekt der transzendentalen Phänomenologie beibehalten und es in gewisser Weise radikalisiert.

Das Selbst ist leib-körperlicher Natur, aber der Leib-Körper bietet nach dieser Spätschrift nicht mehr die unproblematische Basis wie in den früheren Schriften aus den 40er und 50er Jahren. Die Inkarnation ist für den späten Levinas die «Rekkurenz der Ipseität <...>, unwahrscheinlicher Rückzug ins Volle des Punktuellen, in die Inextension des Einen» (Levinas, 1998, 173). Es ist schwer in einer solchen Inextension, in einem solchen Nicht-Ort auch nur die Spur einer körperlichen Dimension des Selbst zu finden, die uns aber intuitiv für dessen Singularität unerlässlich zu sein scheint.

Man kann sich fragen, ob es je eine Singularität vom Selbst geben könne, die nicht eine leib-körperliche Basis hätte. In dieser Hinsicht scheint mir die Rückkehr zum frühen Levinas interessant zu sein, zurück zum Körper als Nullpunkt «hier», zu einem Ort noch diesseits des konstituierten Raumes. Ein Weg kann zu dem zurückführen, was mit dem konstituierten Körper im Raum fest verbunden ist, was jedoch auf die Konstitution des Raums selbst nicht zurückgeführt werden kann. Eine Faktizität, die jede Korrelation vom Subjektiven und Objektiven bedingt, eine Faktizität als Bedingung der Möglichkeit des Cogito.

Schlussbemerkung

Es geht Levinas darum, gegen die Universalität der Strukturen, gegen das unpersönliche Wesen des Seins und gegen die wechselseitige Relativität der Punkte in einem System «den Menschen ... wiederzufinden» (Levinas, 1989, 67). An diesem Punkt bemerkt Levinas, warum Husserls Philosophie «humanistisch» und er mit ihm einig ist, «in einer radikalen Opposition» zu Heideggers Philosophie: All die Momente, die man als Momente der objektiven Strukturen verstehen kann, müssen nämlich für Husserl in einer lebendigen Subjektivität reaktiviert werden, die selbst «kein Moment in einer nicht-menschlichen oder idealen Ordnung» ist (Levinas, 1989, 67, Fußnote 4). Levinas sucht hiermit beim nicht-klassischen Husserl, in seinen späten Reflexionen, deren Umrisse wir im ersten Teil kurz angedeutet haben, die «Konkretheit der Subjektivität <...> jenseits des Thematisierbaren und des Letzten» ((Levinas, 1989, 67), so wie der Sinn vom Sein für Heidegger das Letzte ist), um die Bedingungen des Subjekts, die Bedingtheit seiner scheinbaren Autonomie zu ergründen. Somit geht es Levinas ebenso wie Husserl nicht darum, das Abgeleitetsein und die Obsolenz der Subjektivität, sondern ganz im Gegenteil ihre nicht-reduzierbare Relevanz, bzw. Unvertretbarkeit aufzuzeigen. Dadurch distanziert sich Levinas ganz absichtlich und frontal, und auf eine weniger plakative Weise aber auch Husserl selbst, vom Systemgedanken des deutschen Idealismus, sofern dieser den Einzelnen, den «einen» Menschen von der Totalität des letztlich unpersönlichen Seins aus deutet. Das genuin philosophische Mittel, um eine solche Distanz zu erreichen, war für beide Denker eine Radikalisierung der transzendental-phänomenologischen Reduktion, einer genetischen bei Husserl, einer ethischen bei Levinas.

REFERENCES

- Franck, D. (1981). *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Minuit.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu reiner Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie* (Hua XV). Den Haag: Nijhoff.

- Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil (1921-28)* (Hua XIV). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil (1929–35)* (Hua XV). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (2008). *Lebenswelt. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil (1929–35)* (Hua XXXIX). Dordrecht: Springer.
- Levinas, E. (1989). *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Felix Meiner.
- Levinas, E. (1997). *Vom Sein zum Seienden*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Levinas, E. (1998). *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Lohmar, D. (2009). Eine Geschichte des Ich bei Husserl. Mit Bemerkungen zum Ur-Ich in Husserls späten Zeitmanuskripten. In M. Pfeiffer, & S. Rapic (Eds.), *Das Selbst und sein Anderes: Festschrift für Klaus Erich Kaehler (162–181)*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Tengelyi, L. (2014). *Expérience de la singularité*. Paris: Hermann.

EUGEN FINKS KANT-INTERPRETATION* **

YUSUKE IKEDA

PhD, Post-doctoral Fellow of the Research Institute KINUGASA (Ritsumeikan University Kyoto),
604-8451 Kyoto, Japan.

E-mail: nactaciya112@yahoo.co.jp

EUGEN FINK'S KANT-INTERPRETATION

In this paper I outline main theses of Fink's phenomenological interpretation of Kantian transcendental philosophy. My aim is to clarify how and to what extent Kant's philosophy determines Fink's «phenomenology of enworlding [Verweltlichung]». First, I show the very starting point and original motivations of Fink's interpretation of Kant. I proceed by examining the contexts in which Fink refers to Kant's arguments in the *Antinomy of Pure Reason* and showing that in these contexts Fink is dealing with a specific philosophical issue, namely, how to conceive of the totality of the «absolute stream of lived experiencing [der absolute Erlebnisstrom]», an issue the late Husserl struggled with. To solve this difficult problem, one needs, according to Fink, to commit oneself to an ontological reflection on the very difference between the intra-temporal entities and time itself. Fink seeks to find a clue to resolve this problem in Kant's cosmological antinomy: in effect, the latter is based, for Fink, on Kant's profound distinction between the intra-worldly entities and the world as such («cosmological difference»). Second, I study Fink's criticism of Kant and how he argues for its phenomenological validity. Further, I show that Fink does not accept Kant's «Doctrine of Transcendental Idealism» which offers, according to Kant, the key for the solution to the cosmological antinomy or transcendental illusion. In other words, Fink refuses the Kantian claim according to which the source of the antinomy is nothing but pure reason as the upper faculty of dialectical reasoning. Now, it is on the basis of his phenomenological idealism, which defends an *enworlded* conception of transcendental subjectivity, that Fink criticizes Kant's account of a *worldless* subjectivity. Thus, third, I sketch Fink's phenomenology of enworlding as well as his new solution for the cosmological antinomy. Fink based the very origin of the transcendental illusion of cosmological antinomy on the phenomenon of the world in its specific mode of appearing, which he calls

* Zu besonderem Dank bin ich Benjamin Kaiser verpflichtet, der mir bei der Gestaltung des umfangreichen deutschen Textes sowohl mit vielen Verbesserungsvorschlägen als auch mit mehreren tiefgehenden philosophischen Fragen geholfen hat. Mein Dank gilt ferner Georgy Chernavin, Frau Natalia Artemenko und Herrn Andrei Patkul für die freundliche Einladung und die Organisation der Tagung. Danken möchte ich Nicolás Garrera-Tolbert für seine freundliche Hilfe bei der sprachlichen Formulierung des englischen Abstracts.

**Diese Forschung wurde vom Grant-Agentur <KAKENHI> (Japan Society for the Promotion of Science (JSPS)) gefördert (Grand-in-Aid for Young Scientists (B), 15K16615).

«withdrawing [Entzug or “Entziehung”]». By examining his description of it, one can easily show and justify the profound difference Fink’s phenomenological interpretations of Kant’s transcendental philosophy (who is exposing his cosmological phenomenology) and Heidegger’s (whose goal is to found his hermeneutico-phenomenological idea of fundamental ontology), even if they both agree that the relevance of Kant’s philosophy as a whole does not lie in its epistemology but in its providing a new foundation for metaphysics. I conclude by stating that Fink’s cosmological phenomenology, which is often criticized because of its *speculative* character, is based not so much on Hegel’s idea of dialectic, as on Kant’s (i.e., as profoundly revised by Fink’s phenomenology).

Key words: World, transcendental idealism, metaphysics, totality, cosmological dialectic (antinomy), transcendental illusion, phenomenology of enworlding.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАНТА ОЙГЕНОМ ФИНКОМ

ЮСУКЕ ИКЕДА

PhD, исследователь-постдокторант в Исследовательском институте KINUGASA, Университет Ритсумейкан Киото, 604-8451 Киото, Япония.
E-mail: nactaciya112@yahoo.co.jp

В данной статье я привожу главные положения финковской феноменологической интерпретации трансцендентальной философии Канта. Я стремлюсь прояснить, как и в какой степени кантовская философия определяет «феноменологию обмирщения (Verweltlichung)» Финка. Сначала я показываю отправную точку и первичные мотивации финковской интерпретации Канта. Я исследую контексты, в которых Финк отсылает к аргументам Канта в *Антиномиях чистого разума*, и указываю на то, что в данных контекстах Финк сталкивается с особенной философской задачей — представить тотальность «абсолютного потока живого переживания [der absolute Erlebnisstrom]». Эту же задачу решал поздний Гуссерль. Согласно Финку, для того, чтобы разрешить эту проблему, необходимо погрузиться в онтологическую рефлексию о самом различии между интра-темпоральным сущим и временем как таковым. Финк стремится отыскать подсказку к разрешению этой проблемы в кантовской космологической антиномии: на самом деле, для Финка, эта антиномия основана на кантовском фундаментальном различии между внутри-мирным сущим и миром как таковым («космологическая дифференция»). Во-вторых, я исследую финковскую критику Канта и, в частности, как он отстаивает его феноменологическую значимость. Далее, я показываю, что Финк не принимает кантовскую «доктрину трансцендентального идеализма», которая, по Канту, является ключом к разрешению космологической антиномии или трансцендентальной иллюзии. Другими словами, Финк отвергает кантовский постулат, согласно которому источником антиномии является не что иное, как чистый разум как высшая способность диалектического суждения. Отсюда, именно на основании своего феноменологического идеализма, который отстаивает *обмирщенную* концепцию трансцендентальной субъективности, Финк критикует кантовское рассмотрение *внемировой* субъективности. Наконец, в-третьих, я прослеживаю финковскую феноменологию обмирщения так же, как и его новое решение для космологической антиномии. Финк основывает само происхождение трансцендентальной иллюзии космологической антиномии в феномене мира, в его специфическом модусе проявления, который мы называем «ускользанием [Entzug or “Entziehung”]». Анализируя его описание этого феномена, легко показать и обосновать глубокое отличие финковской феноменологической интерпретации трансцендентальной философии Канта (которая разворачивает его космологическую феноменологию) от хайдеггеровской (чьей целью было обоснование герменевтико-феноменологической идеи фундаментальной

онтлогии), даже если оба они — Финк и Хайдеггер — сходятся в том, что кантовская философия в целом релевантна не только для эпистемологии, но и для нового основания для метафизики. В заключении я утверждаю, что космологическая феноменология Финка, чей *спекулятивный* характер часто критикуется, основана в большей степени не сколько на гегелевской идеи диалектики, сколько на кантовской (значительно переработанной, правда, феноменологией Финка).
Ключевые слова: Мир, трансцендентальный идеализм, метафизика, тотальность, космологическая диалектика (антиномия), трансцендентальная иллюзия, феноменология обмирщения.

0. Einleitung

In diesem Beitrag wird die Kant-Interpretation Eugen Finks dargelegt, um festzustellen, inwiefern sein eigenes Denken durch Kants Transzendentalphilosophie bestimmt ist. Damit lässt sich ebenso aufzeigen, wie sich Finks *kosmologische* Kant-Lektüre von Heideggers *ontologischer* distanziert. Wir werden zugleich aufweisen, dass Finks sog. «spekulative Phänomenologie» nicht einfach nur ein Unterfangen darstellt, welches mit Hegel mitgehend über Kant hinauszugehen vermag.

Seit den 1930er-Jahren vertrat Fink durchgehend die These, dass Kant nicht primär als Erkenntnistheoretiker, sondern als *Metaphysiker* zu verstehen sei. Da dieser (jedenfalls gegen die damalige neukantianische Deutung gerichtete) Ansatz bereits in Heideggers *Kant-Buch* (Heidegger, 1991) zentral ist, könnte es uns auf dem ersten Blick scheinen, als hätte Fink die Kant-Interpretation seines Lehrers einfach repetiert. Jedoch täuscht dieser erste Eindruck, denn, ganz anders als Heidegger, sieht Fink nicht die *transzendente Analytik*, sondern die *Dialektik* (mit besonderer Berücksichtigung der *kosmologischen Dialektik*, d.i. der *Antinomien*) als den wichtigsten Teil der «Kritik der reinen Vernunft» (Kant, 1781/87)¹ an, d.h. als das Herzstück der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants. Wie man leicht erahnen kann, liegt diese Ansicht tatsächlich nicht nur Finks Kant-Interpretation, sondern auch seinem eigenen Denken im Ganzen zugrunde. Daher muss seine folgende Aussage aus einer Sitzung von dem von ihm mit Heidegger geleiteten *Heraklit-Seminar* sehr ernst genommen werden:

Heidegger: Sie gebrauchen also «kosmologisch» nicht im Sinne des griechischen κόσμος. Aber warum sprechen Sie dann von «kosmologisch»?

Fink: Das Kosmologische denke ich nicht von Heraklit, sondern eher von Kant her, und zwar von der Antinomie der reinen Vernunft (Heidegger/Fink, 1970, 175–176).

Einerseits sucht Finks Deutung auf die «operativen Voraussetzungen» der Gedankengänge Kants zu achten. Andererseits zielt Fink in Ansehung seiner eigenen Philosophie darauf ab, einen originären Begründungsversuch der transzendentalen *Unwahrheit* (um mit Heidegger zu reden, der «Verborgenheit»), kantisch gesprochen: des «transzendentalen

¹ Von nun an *KrV* abgekürzt.

Scheins» zu exponieren, indem er seinerseits diese These durch Kants Texte und ihre aufmerksamen Deutungen überprüft. Wie man weiß, beheimatet Kant jenen Schein nirgendwo anders als in dem *menschlichen Vermögen der Vernunft als einer spezifischen Erkenntnisquelle*; so wird Kants Dialektik prinzipiell *epistemisch* (und *transzendental-logisch* bzw. *urteiltheoretisch*, sofern Kants *Kritik* sich je anhand der Urteilstafel vollzieht) begründet. Dagegen stellt Fink seine kritische These auf, der zufolge der kosmologisch-dialektische Schein nicht nur einfach aus der menschlichen Vernunft, sondern vielmehr aus der *Sache selbst*, d.i. aus der *Welt* (in ihrer Differenz mit dem Binnenweltlichen überhaupt) stammt. In diesem Sinne kann Finks Kant-Deutung nicht anders als *phänomenologisch* gekennzeichnet werden, da er diesen Ansatz so ausweist, dass er das *Weltphänomen als solches phänomenologisch beschreibt*; er ergründet *kosmologisch-phänomenologisch* den transzendentalen Schein, während Heidegger, so könnte man sagen, jene Aufgabe primär *fundamentalontologisch* (und *hermeneutisch*) angeht. *Mutatis mutandis* legt Fink mit Heidegger Kant als einen Metaphysiker aus, wobei er ihn jedoch nicht als einen Vorläufer der Fundamentalontologie, sondern vielmehr, so können wir vorwegnehmen, seines eigenen *kosmologischen Denkens* betrachtet.

1. Exposition unserer Fragen und Hauptzitate

Im Voraus soll eine zunächst zwar sehr allgemeine, für unsere Aufgabe jedoch wesentliche Frage gestellt werden, auf die wir dann im Schlussteil antworten möchten: *Dialektik — Kant oder Hegel?* Diese Frage ist in unserem Zusammenhang insofern berechtigt und zentral, als, einerseits, der Schwerpunkt der Fink'schen Kant-Interpretation, worauf bereits hingewiesen wurde, in der *transzendentalen Dialektik* der *KrV* liegt, und andererseits Finks Philosophie selbst oft als *hegelianisch* gedeutet wird, da sie sich ja (besonders seit der Nachkriegszeit) als eine «spekulative» versteht. In der Tat vertritt Steven Crowell die sehr kritische These, dass Finks Philosophie (die er ganz allgemein charakterisiert, obwohl er sich ausschließlich auf die *VI. Cartesianische Meditation* beschränkt) schlicht unphänomenologisch sei, weil sie über Kants «kopernikanische Wende» und ihr «evidenz-theoretisches Prinzip» hinausgehend einer «prinzipien-theoretischen» *Dialektik im Sinne Hegels* das Wort redete² — ganz so, als wäre Fink die «Eule der Minerva». Die oben gestellte Frage ist für uns insofern wegweisend, als die vorliegende Abhandlung feststellen möchte, ob Fink durch seine Kant-Interpretation letztlich über die «Kantische Dialektik» hinaus, deren Ziel in der dramatischen und drastischen Aufweissung der *Grenzen der reinen Vernunft* als oberstem menschlichen Erkenntnisvermögen

² (Crowell, 2001, 244–263). Crowell sieht die frühe Philosophie Eugen Finks deswegen als ein unphänomenologisches Unterfangen an, weil «[h]e drives phenomenology beyond Kant to Hegel and, alluding to Hegel's "speculative proposition", proposes a "theory of the phenomenological proposition" that embraces paradox and contradiction» (Crowell, 2001, 259).

des dialektischen Schlusses besteht, zur *Hegelschen Dialektik* übergehend es auf eine *spekulative Exposition der Bewegung des Geistes und Begriffes* abgesehen hat; oder ob er nicht, grob gesagt, vielmehr *diesseits* der kantianischen *kopernikanischen Wende* verbleibend, Hegels Philosophie des Absoluten als unzulässig und nicht nachvollziehbar, also gleichsam als eine *pensée de survol* ansieht.

Diese Formulierung der Frage scheint uns deswegen einen bedeutsamen Punkt zu treffen, weil Finks Methode der Interpretation, rein formal gesehen, mit Hegels Kant-Kritik zusammentrifft. Einerseits schätzt Hegel die *KrV* insofern sehr hoch, als dieses Werk das *Dialektische der Vernunft* entdeckt habe; andererseits kritisiert er jedoch auch sehr stark Kants Philosophie, weil sie aus ihren Ergebnissen nicht alle Konsequenzen gezogen habe: *dass nämlich nicht nur die spezifische Form des Vernunftschlusses, sondern auch jeder Begriff bereits das Dialektische in sich berge*. Hegel will also, so könnte man sagen, in Kants Philosophie etwas ablesen, das Kant selbst nicht zu Ende gedacht habe. Fink schreibt hierzu ausdrücklich:

Wir dürfen <...> nicht einfach die kantischen Gedankengänge repetieren <...>. Wir müssen vielmehr so mitgehen mit der Gedankenführung Kants, daß wir auf die *operativen Voraussetzungen* achten, von denen er Gebrauch macht, die er ins Spiel bringt — ohne sie eigens noch zu bedenken (Fink, 1990, 124).

Um auf die oben genannte Frage antworten zu können, müssen in diesem Beitrag die folgenden zentralen Zitate Finks aufmerksam kommentiert werden:

Erste Gruppe der Zitate

(a-1) Die Frage nach der Weltganzheit und korrelativ dem Weltbewußtsein ist zu exponieren an der Antinomienlehre Kants. Seine Unterscheidung von «konstitutivem Gebrauch der Kategorien» und dem bloß «regulativen Gebrauch der Ideen» ist die Anzeige des Problems. Die positive Bedeutung der kantischen «Ideenlehre» besteht darin, negativ gezeigt zu haben, daß die Verhältnisse des Innerweltlichen nicht auf die Weltganzheit anwendbar sind; daß zunächst zwar die menschliche Vernunft das Schicksal hat, die Weltganzheit nach dem Schema einer innerweltlichen Ganzheit sich vorzustellen, daß sie sich aber damit notwendig in einen Widerstreit verwickelt (Fink, 2008, 95, Z-IX, 14a. Datiert am 31.8.1931).

(a-2) Die genetischen Probleme: Hat der reine Erlebnisstrom einen Anfang, ein Ende? Fällt die «weltliche» Rede von Tod und Geburt mit dem Anfangs- und Endproblem des transzendentalen Zeitbewußtseins zusammen? (Fink, 2006, 23, Z-I, 24a.)

(a-3) Ist es nicht Kants metaphysische Entdeckung, daß «Sein» überhaupt Erscheinung d.i. binnenweltlich ist?

Kant [ist] also der Metaphysiker, der den kosmologischen Horizont des Seins freilegte, und damit die Metaphysik aus dem bisherigen Schwerpunkt der Aprioriproblematik (vgl. den die abendländische Metaphysik durchziehenden Streit von Rationalismus und

Empirismus!) heraushob und in die umfassende Problematik des «Seins» überhaupt ausdrücklich einstellte. Die vorkantianische Metaphysik = Ideenmetaphysik, Kant = Seinsmetaphysik. Allerdings Entrückung der Ontologie zum Problem der Kosmologie (Z-XX 7a und OH-III 2–4, zitiert nach Ronald Bruzina: (Bruzina, 2006, 205)).

Zweite Gruppe der Zitate

(b-1) Das von Kant so ursprünglich gestellte Problem der Welt ist von ihm selbst in der Sackgasse des Subjektivismus zu Ende gekommen (Fink, 1990, 140).

(b-2) Vielleicht ist das, was im Untergrund des kantischen Welt Denkens am Werk ist, deswegen nicht an die Helle heraufgekommen, weil er den operativen ontologischen Gedanken, mit dem er umgeht, den er gebraucht, nämlich die Unterscheidung von «an sich» und «Erscheinung», nicht selbst kosmologisch bedenkt, nicht danach fragt, wie Ansichsein und Erscheinen von Seiendem je zur Welt selbst stehen (Fink, 1990, 186).

Dritte Gruppe der Zitate

(c-1) Der «transzendente Schein» entspringt aus der Notwendigkeit, die meontische Natur der absoluten Subjektivität mit ontischen Begriffen zu explizieren. Wenn nach Kant die «transzendente Dialektik» die notwendige Verstrickung der menschlichen Vernunft in unlösbare Widersprüche infolge der Anwendung der Bestimmungen der Erscheinungen auf Dinge an sich (also der transzendente Gebrauch der Kategorien) ist, so ist umgekehrt, phänomenologisch gesprochen, der «transzendente Schein» gegründet in der Unangemessenheit ontischer Begrifflichkeit (Begriffe beheimatet im Reich der Erscheinungen) für die Explikation der «Dinge an sich» («transzendente Subjektivität») (Fink, 2008, 169, Z-XI, 78a).

(c-2) Weil aber der [transzendente] Schein, nach seiner eigenen Einsicht, nicht bloß ein Irrtum ist, aus welchem man «erwachen» kann, — weil er zur menschlichen Natur gehört, muß auch die Lösung einen besonderen Charakter haben. Sie kann den Schein nicht gänzlich beseitigen, ihn zum Verschwinden bringen; aber unsere Befangenheit in diesem Schein kann vielleicht aufgehoben werden (Fink, 1990, 134).

(c-3) Die Welt ist viel tiefer und viel ursprünglicher vertraut als jedes gegenständliche Apriori. Wir wissen um sie, bevor wir sozusagen um das Daß-sein und Was-sein und Wahrsein von Seiendem apriori wissen; Wissen um Welt ist das *Ur-Apriori* <...> *physis kryptesthai philei* (Fr. 123). Die Welt aber verbirgt sich nicht in der Weise, daß sie gleichsam als dunkle undurchdringliche Grenze am Feld des Übersichtlichen auftaucht; im Gegenteil, sie verbirgt sich so, daß sie dem Binnenweltlichen das Feld räumt, daß sie dieses vordrängen läßt; sie verdeckt sich durch den Vordrang des binnenweltlich-Seienden. Sie hat die Weise des *Entzugs* (Fink, 1990, 195).

(c-4) Die Wirklichkeit ist vor den wirklichen Dingen. Nicht weil es wirkliche Dinge gibt, gibt es Wirklichkeit (also nicht wie Farbigkeit), sondern weil Wirklichkeit ist, kann es wirkliche Dinge geben (Fink, 2008, 65, Z-VII, XVII/24b).

2. Die erste Gruppe der Zitate — Kant als kosmologischer Metaphysiker

(Das ursprüngliche Motiv der Kant-Interpretation Eugen Finks)

Wenden wir uns dem ersten Zitat aus dem Jahre 1931 zu:

(a-1) Die Frage nach der Weltganzheit und korrelativ dem Weltbewußtsein ist zu exponieren an der Antinomienlehre Kants. Seine Unterscheidung von «konstitutivem Gebrauch der Kategorien» und dem bloß «regulativen Gebrauch der Ideen» ist die Anzeige des Problems. Die positive Bedeutung der kantischen «Ideenlehre» besteht darin, negativ gezeigt zu haben, daß die Verhältnisse des Innerweltlichen nicht auf die Weltganzheit anwendbar sind; daß zunächst zwar die menschliche Vernunft das Schicksal hat, die Weltganzheit nach dem Schema einer innerweltlichen Ganzheit sich vorzustellen, daß sie sich aber damit notwendig in einen Widerstreit verwickelt (Fink, 2008, 95, Z-IX, 14a. Datiert am 31.8.1931).

Dieses Zitat (a-1) zeigt schon deutlich an, dass Fink nicht nur die Wurzel der der transzendentalen Dialektik zugrundeliegenden Ideenlehre, sondern auch den *Ursprung* der ganzen Kritik der reinen Vernunft in der kosmologischen Antinomie sieht. Diese Ansetzung seiner Kant-Interpretation scheint aber insofern nicht überraschend zu sein, als Kant selbst bspw. in seinem berühmten Brief an Garve (21.9.1798) wie folgt schreibt: «Nicht die Untersuchung vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punct gewesen von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der reinen Vernunft» (Kant, 1922, 257–258). Jedoch bezieht sich Fink nicht primär auf diese historische Tatsache, sondern er will vielmehr, wie bereits erwähnt, Kants *operative Voraussetzungen* freilegend, in seinem antithetisch formulierten Weltdenken etwas finden, was er in Ansehung seiner phänomenologischen Philosophie anbringen kann. Das heißt, dass Fink dabei nicht direkt darauf abzielt, Kants Philosophie *von ihrem originären Kontext her* darzulegen (z. B. anhand der historischen Tatsachen, wie etwa seinem Brief an Garve), sondern vielmehr, Kants Ideenlehre auslegend, *ein in sich transzendental-phänomenologisches Problem*, nämlich die «Frage nach der Weltganzheit und korrelativ dem Weltbewußtsein», *aufzulösen*.

Diese Frage erinnert uns an die phänomenologische Frage nach den Modi oder Weisen der (Vor-)Gegebenheit der Welt, auf die Husserl selbst später in der *Krisis-Abhandlung* hinweisen wird. Dort geht Husserl von der folgenden These aus: «Jedes ist etwas, «etwas aus» der Welt, der uns ständig als Horizont bewußten» (Husserl, 1954, 146). Dieser ontologische Ansatz zieht folgende drei Thesen nach sich: (1) *Jedes Seiende, von dem wir je sinnvoll sprechen können, gehört einheitlich zur «Welt»*. Diese Welt ist also «in einer Einzigkeit, für die Plural sinnlos ist» (Husserl, 1954, 146)³; *die Seinsweise der Welt lässt sich*

³ «...ist Welt nicht seiend wie ein Seiendes, wie ein Objekt, sondern seiend in einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist» (Husserl, 1954, 146).

mit ihrer «Einzigkeit» gleichsetzen. (2) Diese «einzige Welt» ist nicht als die Gesamtheit der existierenden Dinge (d.i. sie ist nicht darum einzig, weil sie die absolute Totalität derselben ausmacht), sondern als der einzige Welthorizont zu verstehen⁴; während die absolute Totalität des Seienden uns niemals anschaulich «gegeben», sondern höchstens «gedacht» werden kann, ist der Welthorizont immer *mitbewusst*, wenn uns ein Seiendes gegeben ist.⁵ Auf diese Art soll das «Weltbewußtsein» phänomenologisch zugänglich und konstitutiv analysierbar sein. (3) Wenn dieser Ansatz *transzendental-phänomenologisch* ausweisbar ist, dann müssen wir nicht nur die Art und Weise des «Bewusstseins von etwas» (etwas als «etwas aus der Welt»), sondern «Weltbewusstsein» überhaupt *deskriptiv und konstitutiv analysieren* können. Daher schreibt Husserl: «Diese Differenz der Seinsweise eines Objektes in der Welt und der Welt selbst schreibt offenbar beiden die grundverschiedenen korrelativen Bewußtseinsweisen vor» (Husserl, 1954, 146).

Hierbei ist aber noch unklar, inwiefern er die phänomenologisch-deskriptive Analyse des «Weltbewußtseins» (dessen Korrelat *die einzige Welt* ist) tatsächlich durchgeführt hat. Denn Husserl geht immer, so können wir kurz und prägnant zusammenfassen, von der «transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation» (Husserl, 1954, 184), oder genauer vom «universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen» (Husserl, 1954, 169) aus (wie wir später wiederholend bestätigen werden, ist sein Modell somit nicht das «Weltbewusstsein», sondern das *Bewusstsein von etwas*, d.i. *Intentionalität*), weswegen er, so scheint uns, jenes «Weltbewusstsein» in seiner Spezifität nicht *positiv* aufzuweisen vermag. Wenn die oben angeführte formale These Husserls konkretisiert werden soll, dann gilt es, das *universale Korrelationsapriori von Welt in ihrer Vorgegebenheit und transzendentaler Subjektivität zu erforschen* (Ikeda, 2014, 88, 90). Dies ist unseres Erachtens der ursprünglichste Ansatz der finkschen Phänomenologie seit seiner Dissertation (Ikeda, 2014, 87f., 91f.). Genau in diesem Kontext schlägt Fink vor, Kants «Ideenlehre» zu verorten.

(Allgemeine Kennzeichnung der Strategie der Finkschen Kant-Lektüre)

Das von Kant aufgezeigte Problem betrifft dem Zitat zufolge die Unterscheidung des «regulativen Gebrauch[s] der Ideen» von dem «konstitutiven Gebrauch der Kategorien». Für Fink ist diese bekannte Unterscheidung aus der *KrV* primär nicht deswegen relevant, weil Kant dadurch die Grenze unseres Erkenntnisvermögens herausstellt und damit die «dogmatische Metaphysik» «kritisiert». Diese Differenz ist in Finks Augen vielmehr deshalb von entscheidender Bedeutung, weil Kant «negativ gezeigt» hat, «daß die Verhältnisse des Innerweltlichen nicht auf die Weltganzheit anwendbar sind». Somit will Fink die oben genannte Unterscheidung als diejenige von der *Seinsweise des*

⁴ «Jeder Plural und aus ihm herausgehobene Singular setzt den Welthorizont voraus» (Husserl, 1954, 146).

⁵ «Dieser Horizont ist andererseits nur als Horizont für seiende Objekte bewußt und kann ohne sonderbewußte Objekte nicht aktuell sein» (Husserl, 1954, 146).

Innerweltlichen und jener der Welt selbst auslegen. Mit anderen Worten: Kants Unterscheidung ist für ihn nicht primär von *erkenntnistheoretischem* (oder «kritischem»), sondern von *ontologisch-kosmologischem Wert*.

Der Beitrag von Kants Ideenlehre kann deshalb mit Fink als *ontologisch* bezeichnet werden, weil es dort um die Unterscheidung der *Seinsweise* des Gegenstandes (als Gegenstandes der Erfahrung) und der Ideen geht. Kants Grundeinsicht kann insofern *kosmologisch* genannt werden, als dort die ontologische Differenz von dem *Binnenweltlichen und der Welt Ganzheit* ausgewiesen wird. Jene Unterscheidung nennt Fink bekanntermaßen die *kosmologische Differenz*, die das Kernmotiv der gesamten Philosophie Finks ausmacht. Die Art und Weise, wie Kant jene ontologisch-kosmologische Unterscheidung vollzieht, sowie die philosophischen Thesen und Konsequenzen, die dies mit sich bringt, wird Fink nach der Kriegszeit sowohl in seinen Veröffentlichungen⁶ als auch in seinen Vorlesungen⁷ und Seminaren (Fink, 2011) in mehreren Hinsichten minutiös darlegen und sorgfältig mit Kants Schriften belegen (hierauf kann hier leider nicht näher eingegangen werden). Wir können aber an dieser Stelle auf den zentralen philosophisch-sachlichen Grund dafür hinweisen, weshalb Fink, wie erwähnt, Kants Antinomie in den phänomenologischen Kontext der konstitutiven Analyse des «Weltbewußtseins» einführen zu müssen glaubt. Fink hat nämlich, als er noch Husserls Doktorand gewesen ist, die für die gesamte Entwicklung seiner Philosophie entscheidende Frage direkt an Husserl gerichtet und mit ihm über das in diesem Kontext entscheidende Problem diskutiert (1.12. 1927):

(a-2) Die genetischen Probleme: Hat der reine Erlebnisstrom einen Anfang, ein Ende? Fällt die «weltliche» Rede von Tod und Geburt mit dem Anfangs- und Endproblem des transzendentalen Zeitbewußtseins zusammen? (Fink, 2006, 23, Z-I, 24a, datiert am 1.12.1927).

Darauf habe Husserl folgendes geantwortet: «Die sich selbst konstituierende Zeitlichkeit kann nicht anfangen und nicht enden. Mehr kann man nicht leicht sagen» (Fink, 2006, 23, Z-I, 24a, datiert am 1.12.1927.). Um diese «Husserls dunkle These» (Fink, 2006, 348, Z-VI, 30b.) zu entfalten und tiefer zu ergründen, greift Fink auf Kants Philosophie zurück. Das heißt, dass für ihn die gerade angeführte Problematik *in einem analogen Verhältnis zur Kantischen ersten Antinomie*, ob die Welt *endlich oder unendlich sei*, steht. Da diese kosmologische Antithetik aber selbst, in erster Linie der «Doktrin

⁶ Fink konzentriert sich auf jene Kant-Interpretation insbesondere in (Fink, 1959).

⁷ Hierbei ist vor allem auf (Fink, 1978) und (Fink, 1990) zu verweisen. In *Welt und Endlichkeit* wird Kants Weltbegriff nicht nur im Rahmen seiner eigenen philosophischen Interessen reflektiert, sondern auch systematisch und entstellungsgeschichtlich, d.h. von Kants *Dissertation 1770* bis hin zur Antinomie in der *KrV*, entwickelt.

des transzendentalem Idealismus» zufolge, insofern *scheinbar* (ein *transzendentaler* Schein!) ist, als sie auf *sophisma figurae dictionis*, d.h., grob gesagt, auf der unzulässigen Vermischung von «Erscheinung» und «Ding an sich» beruht, können wir darauf *weder* affirmativ *noch* negativ antworten (Kant, 1781/87, A 504f./B 532f.). Finks ursprünglicher Einsicht zufolge könnte diese «Antinomie» in unserem Zusammenhang wie folgt rekonstruiert werden:

(These) Wenn der absolute Erlebnisstrom weder einen Anfang noch ein Ende hätte, *könnte er selbst nicht in der Zeit lokalisierbar sein*. Die Zeit (die Reihe aller zeitlichen Punkte) müsste also *aus dem in sich Nicht-Zeitlichen* entspringen. Dann bleibt aber die Frage, wie die Zeitlichkeit von dem in sich Nicht-Zeitlichen *ableitbar* sein könnte, ungelöst. Wenn man hier so ansetzte, könnte die phänomenologische Zeit-Analyse nur auf einem Wunder⁸ — einem mystischen Erschaffen oder Ereignis des Zeitlichen aus dem Nicht-Zeitlichen — beruhen. Weil die Philosophie aber nicht auf Wunder zurückgreifen kann, muss der Erlebnisstrom sowohl einen Anfang als auch ein Ende haben und daher *endlich* sein.

(Anti-These) Wenn der sogenannte absolute Erlebnisstrom einen Anfang und ein Ende hat, *dann müssen beide in der Zeit lokalisierbar sein*. Darüber hinaus muss jener Erlebnisstrom, seinem philosophischen Anspruch nach, für die Zeitlichkeit selbst und für *jeden* zeitlichen Punkt konstitutiv sein. Wenn aber jener Erlebnisstrom oder die Zeitlichkeit selbst *innerzeitlich* wäre, würde die phänomenologische Analyse der Zeitkonstitution in einen *regressus ad infinitum* geraten, weil sowohl ein Anfang, dem kein zeitlicher Punkt vorherginge, als auch ein Ende, nach welchem nichts stattfinden könnte, undenkbar ist. So kann also der Erlebnisstrom weder einen Anfang noch ein Ende haben und muss darum *unendlich* sein. Und «die Zeitlichkeit des Erlebnisstromes» muss dementsprechend als eine «aktuelle Unendlichkeit», die mit der absoluten *Totalität des Innerzeitlichen* gleichgesetzt ist, aufgefasst werden (Fink, 2006, 51, Z-I, 64a). Diese These setzt also laut Fink eine «*transfinite* Iterativität» der Vergegenwärtigung voraus, dank welcher «eine Totalität von Erlebnisgegenwart» erscheinen kann (Fink, 2006, 51, Z-I, 64a; Fink, 2006, 82, Z-I, 123a).

(Der formale Ansatz zur Auflösung der Antinomie) Fink hält *weder* die These *noch* die Anti-These für wahr, weil beide die Zeitlichkeit des Erlebnisstroms als *innerzeitlich* (ganz gleich, ob sie als aktuell-unendlich oder als endlich verstanden wird) ansehen. Dagegen stellt Fink selbstfolgende These auf: «*Die Ganzheit des Erlebnisstroms ist keine innerzeitliche*» (Fink, 2006, 348, Z-VI, 30a). Die Zeitlichkeit des Erlebnisstroms kann *weder* als unendlich *noch* als endlich, d. h. sie muss *anders als* etwas Innerzeitliches

⁸ In dieser Hinsicht scheint Husserl von einer solchen Position stark abzuweichen. «Das *Wunder des Bewusstseins* führt zurück auf das *Wunder der Zeitigung*, auf die *Urtatsache*, dass das Bewusstseinsleben — des wachen, irgend tätigen Ich — ein Bewusstseinsstrom ist und als Bewusstseinsströmen bewusst ist» (Husserl, 2002b, 213).

gedacht werden. Das «weder-noch» und das «anders» werden bei Fink als eine sehr spezifische *Negativität*, nämlich als das *Meontische* aufgefasst.

Wie Fink später in der Vorlesung von 1949 (die *Welt und Endlichkeit* betitelt ist) mit vollem Recht anmerkt:

Der Streit der Gegenthesen und Gegenbeweise dreht sich eigentlich *um nichts*, er ist ein Blendwerk, von dem die menschliche Vernunft genarrt wird, — solange sie nicht sich selbst als die Schöpferin der Weltidee erkennt. <...> Mit tiefem Recht konnte Kant sagen, daß der von ihm dargestellte Streit der kosmologischen Ideen «um nichts» ginge (A501, B529) (Fink, 1990, 139).

Dies ist genauso auch bei unserer phänomenologisch-kosmologisch rekonstruierten «Antinomie» der Fall. Später werden wir sehen, wie Fink diese, grob gesagt, «spekulative» Ansetzung *phänomenologisch* entfalten wird.

(Der Sinn der kantischen Philosophie für Fink)

Jene *ontologisch-kosmologische* (bzw. *meontische*) Kant-Lektüre Finks sieht sich selbst jedenfalls als *metaphysisch* an. Wie er selbst schreibt, ist für ihn Kant eben gerade *als Metaphysiker* relevant und zentral.

(a-3) Ist es nicht Kants metaphysische Entdeckung, daß «Sein» überhaupt Erscheinung d.i. binnenweltlich ist?

Kant [ist] also der Metaphysiker, der den kosmologischen Horizont des Seins freilegte, und damit die Metaphysik aus dem bisherigen Schwerpunkt der Aprioriproblematik (vgl. den die abendländische Metaphysik durchziehenden Streit von Rationalismus und Empirismus!) heraushob und in die umfassende Problematik des «Seins» überhaupt ausdrücklich einstellte. Die vorkantianische Metaphysik = Ideenmetaphysik, Kant = Seinsmetaphysik. Allerdings Entrückung der Ontologie zum Problem der Kosmologie» (Z-XX 7a und OH-III 2–4, zitiert nach Ronald Bruzina: (Bruzina, 2006, 205)).

In dem Zitat (a-3) begründet Fink eine These aus (a-1), der zufolge Kant die sogenannte «kosmologische Differenz» nur auf eine *negative* Weise aufgezeigt hat. Fink stellt dort nämlich folgende Frage: «Ist es nicht Kants *metaphysische* Entdeckung, daß “Sein“ überhaupt *Erscheinung* d.i. *binnenweltlich* ist?» (Z-XX 7a und OH-III 2–4, zitiert nach Ronald Bruzina: (Bruzina, 2006, 205), hervorgehoben von uns). Wenn dies nachweisbar sein sollte, wäre es für Fink nicht schwierig zu behaupten, dass Kant die Seinsweise der Welt nur insofern *negativ* aufgezeigt hat, als die Seinsweise des Binnenweltlichen, d.i. der Erscheinung im Kantischen Sinne *positiv* ausgewiesen und begründet wurde. *Mutatis mutadis* hat Kant ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die «Welt» nicht in der Erscheinung (unter welcher Fink hauptsächlich die Gesamtheit des «regionalen

Apriori», d. h. des *innerweltlichen Apriori* versteht (vgl.: (Fink, 1988a, 91f.)) gesucht werden darf oder genauer, dass das «Sein» der Welt ganz *anders als* die positiv, d. h. als die transzendent-idealistic beweisbare Seinsweise der «Erscheinung» (in ihrem «regionalen Apriori», oder besser die der Erscheinung, soweit sie den Kategorien untersteht) bestimmt werden muss.

Dieser «negative», sozusagen «*meontische*» Charakter des «*anders als*» bei Kant ist, Fink zufolge, von entscheidender Bedeutung für die gesamte Geschichte der Metaphysik, weil (1) Kant erstmals den «*kosmologischen Horizont des Seins* freilegte», genauer gesagt, er damit (2) den «Streit von Rationalismus und Empirismus» überwunden hat und (3) er die «Metaphysik» in «die umfassende Problematik des “Seins” überhaupt ausdrücklich einstellte». So deutet Fink Kants «Ausgleich» nicht als das wichtigste Resultat der «Kritik», sondern nur als dessen Sprungbrettetappe.⁹ Diese «umfassende Problematik» ist daher lediglich so zu verstehen, dass sie die *kosmologische Dialektik* eröffnet hat. Daher darf dieser vage Ausdruck einer «umfassenden Problematik des Seins» weder mit dem Hegelschen System der Logik (Seinslehre) noch mit Heideggers «ontologischer Differenz» identifiziert werden. Um dies hervorzuheben, versucht Fink seinerseits, auch wenn diese Formulierung noch zu massiv und nicht besonders elegant sein mag, die (in Kants Ausdrucksweise) «“dogmatische” Metaphysik» mit derjenigen gleichzusetzen, die sich mit dem «regionalen Apriori» beschäftigt und die Weltganzheit nach dem Schema einer innerweltlichen Ganzheit sich vorstellt (wodurch sie dem «transzendentalen Schein» zum Opfer fällt!), während die «“kritische Metaphysik” (d. i. der “Transzendentalphilosophie”») ja als die «darüber hinaus nach dem “Sein” überhaupt fragende Metaphysik» bezeichnet werden muss. Wie bereits betont, ist deswegen das, was Fink etwas zu allgemein das «Sein» nennt, nichts anderes, wie Ronald Bruzina mit vollem Recht angemerkt hat, als die «Welt».¹⁰ Dies drückt Fink etwa 15 Jahre später folgendermaßen aus: «Kant aber zeigt, daß alles Seiende, von dem wir als endliche Wesen wissen, über allen Eigengehalt hinaus grundsätzlich bestimmt ist durch den Charakter der Weltzugehörigkeit. *Die Kosmologie überholt kritisch Ontologie*» (Fink, 1990, 185, hervorhebung von uns). Und er fügt noch hinzu: «Eine Grundfrage der Kant-Deutung wird es sein, ob der kosmologische Gedanke bei Kant tiefer und ursprünglicher ist als der transcendentale Idealismus» (Fink, 1990, 185).

⁹ Dieser Ansatz impliziert jedoch keineswegs, Kant als einen zu überwindenden Vorläufer Hegels anzusehen. Denn Kants «Kritik» selbst ist eine «Propädeutik» zur künftigen Metaphysik, weshalb Kant selbst ihr gewissermaßen eine «Sprungbrettfunktion» zugeschrieben hat.

¹⁰ «Für Fink führt also die Kantische Analyse die Identifizierung der Grenzen des Seins mit den Grenzen der Welt ein» (Bruzina, 2006, 205).

3. Die zweite Gruppe der Zitate — Kants Auflösung der kosmologischen Dialektik und ihre Grenze

(Finks Kant-Kritik *in abstracto*)

Auch wenn Fink weiterhin *mit Kant als Metaphysiker* mitgehend sein phänomenologisches Konzept entfaltet, zögert er nicht, *Kants Lehre* zu kritisieren. Er hält nämlich Kants «Subjektivismus» für problematisch.

(b-1) Das von Kant so ursprünglich gestellte Problem der Welt ist von ihm selbst in der Sackgasse des Subjektivismus zu Ende gekommen (Fink, 1990, 140).

Fink zufolge interpretiert Kant das oben angeführte «Nichts» dem Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus gemäß wie folgt:

Mit tiefem Recht konnte Kant sagen, daß der von ihm dargestellte Streit der kosmologischen Ideen «um nichts» ginge (A501, B529). Um nichts — weil er gegenstandlos ist, — oder ist das Nichts hier noch wörtlicher zu nehmen? <...> Wenn aber die Welt *kein Seiendes* ist, kann sie dann nur am Ende etwas *Subjektives* sein, ein Horizont der Erfahrung, ein regulatives Prinzip, das eine Regel an die Hand gibt, nach der aufgegebenen Vollständigkeit aller Bedingungen zu einem erscheinungshaft gegebenen Bedingten zu forschen? (Fink, 1990, 139).

So wird «das Phänomen der Welt» bei Kant als «das Indefinite, die Endlosigkeit des Erfahrungshorizontes» ausgelegt (Fink, 1990, 139)¹¹ und eben dafür kritisiert. Stattdessen sucht Fink, wie deutlich werden wird, eine andere Lösung. Sein kritischer Ansatz scheint auf den ersten Blick deswegen überraschend, weil der «Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik» (Kant, 1781/1787, A 490/B 518) nicht anderswo als im «Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus», der «transzendentalen Idealität des Raums und der Zeit» (also ihrer «Subjektivität») zu suchen sei. Wie ist es möglich, trotz der Hochschätzung der Antinomie Kants den Schlüssel ihrer Auflösung gleichwohl zurückzuweisen?

(Finks Kant-Kritik und ihre Gründe)

Diesen Grund können wir auf verschiedene Weisen darlegen. Zwar antwortet Fink in *Welt und Endlichkeit* auf diese Frage, indem er seine eigene Auffassung der Metaphysik mit besonderer Rücksicht auf den Weltbegriff ausführt.¹² Jedoch werden wir hier

¹¹ «Kant denkt die Ganzheit des Weltganzen weder als Endlichkeit noch als Unendlichkeit, sondern als die offene *Endlosigkeit des Erfahrungsprozesses*. Der Regreß vom Bedingten auf das unbedingte Ganze führt in der Sphäre der Erscheinungen überall nur auf einen “*regressus in indefinitum*”, nie auf einen “*regressus in infinitum*”, noch “*in finitum*” (A 508f./ B 536f.)» (Fink, 1990, 139).

¹² Es geht um Finks Fassung, nach welcher ein Übergang vom «existenziellen» zum «kosmischen Weltbegriff» konsequent vollzogen werden muss, um die «Metaphysik», die in die «Weltvergessenheit»

nicht jenes für den späten Fink typische Verfahren zusammenfassen, sondern vielmehr unsererseits versuchen, den phänomenologischen Grund hiervon, der Finks Denken im Ganzen beherrscht, aufzuweisen. Das folgende Zitat (b-2) bietet uns einen aufschlussreichen Fingerzeig dazu.

(b-2) Vielleicht ist das, was im Untergrund des kantischen Weltdenkens am Werk ist, deswegen nicht an die Helle heraufgekommen, weil er den operativen ontologischen Gedanken, mit dem er umgeht, den er gebraucht, nämlich die Unterscheidung von «an sich» und «Erscheinung», nicht selbst kosmologisch bedenkt, nicht danach fragt, wie Ansichsein und Erscheinen von Seiendem je zur Welt selbst stehen (Fink, 1990, 186).

In diesem Zitat kritisiert Fink insofern den kantischen Unterschied von Erscheinung und Ding an sich, als *diese Differenz selbst nicht kosmologisch überprüft werde*, d. h., *kosmologisch gesehen, nur «operativ» fungiere*. Weil jener Unterscheidung der *Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus* zugrunde liegt, ist zu vermuten, dass das Kernmotiv der finkschen Kritik an Kants «Subjektivismus» darin liegt, *dass Kant seinen Idealismus nicht thematisch in der kosmologischen Hinsicht zu Ende gedacht hat*. Mit anderen Worten: Es ist nicht zureichend, den Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus einfach als «Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik» anzunehmen, sondern es gilt vielmehr, ihn selbst *kosmologisch zu überprüfen*. Dies ist kein scheinbarer Tiefsinn, sondern zeigt, auch wenn es in *Welt und Endlichkeit* nicht ausdrücklich genug dargelegt wird, Finks philosophischer Entwicklung selbst den transzendental-phänomenologischen und sachlichen Grund an — der spezifisch phänomenologische Idealismus ist streng von demjenigen kantischer Prägung zu unterscheiden, weil die transzendente Subjektivität keineswegs *weltlos-weltbildend*, sondern *mundanisiert-weltbildend* ist.

Es soll hierbei als bekannt angenommen werden, dass die phänomenologische Konzeption dieser sozusagen «weltlichen» und «inkarnierten» transzendental-konstituierenden Subjektivität schon bei Husserl für seine transzendente Phänomenologie konstitutiv und ihre Notwendigkeit ausdrücklich ausgewiesen ist.¹³ Jener Ansatz zieht aber, wie ebenfalls bekannt ist, die «Paradoxie» nach sich, dass *«die Menschen Subjekte für die Welt sind (der Welt, die bewußtseinsmäßig für sie ihre Welt ist) und zugleich Objekte in dieser Welt»* (Husserl, 1954, 184).

(Finks «Phänomenologie der Verweltlichung» als phänomenologische Auflösung der Paradoxie)

Seit seiner Erstpublikation sieht Fink die Relevanz und das Problematische dieses Problems, deren Titel für ihn «Mundanisierung» bzw. (verbal verstanden) «Verweltlichung» lauten, sehr deutlich. Ihm zufolge birgt die «Mundanisierung» *«die ontologische*

gerate, überwinden zu können. Seine zentrale Frage lässt sich dann folgendermaßen formulieren: *«Ist ein nicht-metaphysisches Weltdenken möglich?»* (Fink, 1990, 196f.)

¹³ Vgl. insbesondere: (Husserl, 2002a); (Husserl, 2003) und (Bernet, 2004, 143f.).

Undurchsichtigkeit der Subjektivität des transzendentalen Subjekts» in sich, die «ein zentrales Problem der konstitutiven Phänomenologie [ist], ein Problembestand, den es nicht im Ansatz zu erledigen, sondern in seiner ganzen drängenden Wucht ausschwingen zu lassen gilt» (Fink, 1966, 9). Finks eigenes Konzept der transzendental-idealistischen Phänomenologie in den 1930er-Jahren muss somit als eine «Phänomenologie der Verweltlichung» oder in Finks Worten als eine «Phänomenologie der Mundanisierung» (Fink, 1966, 9) bezeichnet werden, deren Ziel es ist, um mit Husserl zu reden, «die Paradoxie der menschlichen Subjektivität» aufzulösen. Dies ist der ursprünglichste Grund dafür, weshalb Fink die Grundfrage der transzendentalen Phänomenologie als die *Frage nach dem Ursprung der Welt* bezeichnet. So analysiert er den Ursprung der Welt in seiner Dimension des «Werdens», d. h. die Dimension der *Selbstverwirklichung der transzendentalen Subjektivität in der Weltverweltlichung* (Fink, 1988a, 49).

Die Spezifität dieser Ansetzung wird erst dann verständlich, wenn wir Finks *deskriptive Analyse der Entgegenwärtigung* näher betrachten. Die «Entgegenwärtigung» ist laut Fink das konstitutive Phänomen für das «Zugangsbewusstsein zu den Zeithorizonten», oder «zur Welt in ihrer Zeitlichkeit», nicht aber zum Objekt, zum innerweltlichen Seienden, dessen Name «Bewusstsein von etwas», bzw. *Intentionalität* ist.¹⁴ Finks Analyse des «Zugangsbewusstseins zum Zeithorizont» kennzeichnen wir deswegen als *deskriptiv*, weil er die vielfältigen «Zeithorizonte» und ihres Ineinander in ihrer Korrelation zur transzendentalen Subjektivität *beschreibt*. Fink stellt z. B. sonnenklar die deskriptive Differenz zwischen dem Zeithorizont der «Wirklichkeit» und dem der «pathologischen Phantasie» in ihren verschiedenen Modi der «Versunkenheit-in» des jeweiligen Subjekts heraus: «Je größer die Versunkenheit, umso mehr entsteht der Anschein des Gegenwärtigen» (Fink, 1966, 55). Jenes performative Phänomen der «Versunkenheit» (oder des «In-die-Welt-Hineinlebens» (Fink, 1966, 11, 113)) lässt sich nicht restlos im Hinblick auf das «universale Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen», sondern vielmehr in seinem «Apriori» der *Welt und der transzendentalen Subjektivität* aufklären. Zwar lässt sich z. B. ein pathologisch imaginiertes Phantom (d. h. eine nicht als Phantom erkannte Illusion (Fink, 1966, 55)) als intentionales Objekt

¹⁴ «Die transzendente Subjektivität ist in ihrer Seinsart ganz und gar bestimmt durch die *Entgegenwärtigungen*. Diese sind die konstitutiven Intentionalitäten, durch die allererst etwas wie eine *Welt* möglich ist, sind aber auch die konstitutiven Bedingungen der Möglichkeit der innerweltlichen Subjektivität. Sie machen in Einheit mit der Gegenwärtigung das *transzendente Phänomen der Zeit* aus. Gegenwärtigung ist keine Entgegenwärtigung und nicht umgekehrt. Es ist genau so verkehrt, die Entgegenwärtigung in Gegenwärtigung aufzulösen, wie es Husserl macht, indem die Vergangenheit ihm die vergangene Reihe intentionaler Erlebnisse ist und der Erlebnisstrom seine Endlichkeit verliert und eine überaus fragwürdige Endlosigkeit nach beiden Seiten gewinnt, — oder die Gegenwärtigung aufzulösen in Ekstasen (wie es Heidegger macht). Sondern gerade die *Einheit der Zeitentückung und der Gegenwart* ist phänomenologisch aufweisbar und muß interpretiert werden. Wir stoßen auf den Fundamentalunterschied von Innerzeitlichem und Zeithorizont» (Fink, 2006, 214, Z-IV, 11a).

phänomenologisch analysieren, jedoch «steht» es seinerseits *a priori* in einer spezifischen (d. h. pathologischen) *Umgebung*, die jedes mit dieser Phantasie zusammenhängende oder innig verbundene Objekt *beibehält* (Fink, 1966, 21f.). Mit anderen Worten: Es lässt sich die Erscheinungsweise des pathologisch-phantierten Objekts insofern nicht mit derselben seiner Umgebung identifizieren, als letztere eine *Ganzheit* darstellt. Nehmen wir ein Beispiel: Um ein phantasiertes Objekt als pathologisches zu erkennen, braucht man, sich auf es selbst richtend, nicht notwendigerweise seine Scheinbarkeit zu entlarven, *weil, wenn sich seine Umgebung als imaginär erweist, sich dieses Objekt damit ebenso als imaginär ausweist, ohne dass dies thematisch erkannt wird*. Daher versteht Fink unter dem oben genannten «Zugangsbewusstsein» tatsächlich das «Weltbewusstsein», dessen Korrelat, wie oben gesehen, die «Weltganzheit» sein soll.

Auch wenn wir hier nicht näher Finks phänomenologische Analyse dieses «Zugangsbewusstseins» und der ihm zugrunde liegenden «Entgegenwärtigung» betrachten können,¹⁵ müssen hier die zwei folgenden Punkte angemerkt werden: (a) Finks deskriptive Ausweisung der Unterscheidung von «Weltbewusstsein» und «Dingbewußtsein» ermöglicht es ihm, die «Phänomenologie der Verweltlichung» oder die der *Mundanisierung*, sofern sie als eine Durchführung der «Frage nach dem Weltursprung» verstanden wird, konkret zu entfalten. (b) Durch Finks Analyse des «Zugangsbewusstseins» wird der «Ursprung der Welt» erst *als* ein phänomenologischer Ursprung der Welt erkannt, weil dabei die «Welt» nicht *in ihrer Differenz zum Binnenweltlichen*, sondern *von ihrem Zeithorizont her; in ihrer Korrelation mit dem darin «versunkenen» Subjekt*, d. h. *von der Welt selbst her* beschrieben wird.¹⁶

Da laut Fink die konsequente Durchführung jener «Phänomenologie der Mundanisierung» (bzw. der «Phänomenologie der Verweltlichung») und damit die Idee, «*die ontologische Undurchsichtigkeit der Subjektivität des transzendentalen Subjekts <...> ausschwingen zu lassen*», für die «konstitutive Phänomenologie» im Ganzen unentbehrlich ist, erkennt er deutlich (1) die Spezifität und die ganz eigenständige Fragestellung des transzendentalen Idealismus der Phänomenologie darin, dass diese im schroffen Kontrast zu demjenigen Kants die «*verweltlicht-transzendente Subjektivität*» ansetzt. (2) Finks wesentlicher Fortschritt muss darin erkannt werden, dass er nicht nur, Husserls Ansatz originär erweiternd, die *Notwendigkeit der Mundanisierung der transzendentalen Subjektivität* aufgewiesen, sondern diese vielmehr «*genetisch*» *auf ihren Ursprung zurückgeführt* hat. (3) Jene «genetische Frage» wird bei ihm so durchgeführt, dass die

¹⁵ Vgl. dazu: (Ikeda, 2014, 91f.).

¹⁶ Günter Figal erklärt Walter Benjamins Metapher des Ursprungs im Sinne eines «Strudels im Fluss». «Der Ursprung ist so etwas wie ein unvorhersehbares und unableitbares *Zentrum*, von dem her und in dem sich alles andere mit einem Mal neu erschließt. Das Ursprüngliche ist wie der Strudel im Fluß. Es erklärt sich aus keinem Zusammenhang, sondern stiftet einen Zusammenhang erst; es gehört in keine Entwicklung, sondern was zu ihm als Sichentwickelndes gehört, wird erst vom Ursprünglichen her als solches erkannt» (Figal, 2006, 31).

transzendente Subjektivität *vom Weltursprung her* aufgefasst wird. Man kann dann folgende These aufstellen: *Schon beim frühen Fink überholt die «Kosmologie» tatsächlich den transzendentalen Idealismus kantischer Prägung, indem Husserls idealistische Konzeption vertieft und verwandelt wird.* Daher «steht», so schreibt Fink, «die Phänomenologie unter dem Gegensatz von “mundan” und “transzendental”» (Fink, 1966, 147), vielmehr als unter dem gängigen Unterschied von «empirisch» und «transzendental».

(Fink und Husserl — Nähe oder Distanz?)

Man wird sich jedoch fragen, ob auch Husserl *de facto* das Programm jener «transzendental-konstitutiven Phänomenologie der Verweltlichung» zu verwirklichen trachtet. Denn er beansprucht ausdrücklich, das «universale leistende Leben, in welchem die Welt als die für uns ständig in strömender Jeweiligkeit seiende, die uns ständig “vorgegebene” zustande kommt» (Husserl, 1954, 148), *konstitutiv-analytisch freizulegen und die oben genannte «fundamentale Differenz» phänomenologisch auszuweisen und zu begründen.* Jedoch ist nicht klar, wie diese Aufgabe bei ihm durchgeführt wird, oder besser, ob sie für ihn überhaupt *durchführbar* ist. Denn auch wenn es einerseits für jene Analytik notwendig einer «totalen Umstellung, einer ganz einzigartigen universalen Epoché» bedürfe (Husserl, 1954, 151), erkennt Husserl andererseits deutlich eine prinzipielle «Unmöglichkeit» an, «die Epoché im unbedingten Überhaupt, also als eine unbedingt allgemeine zu vollziehen» (Husserl, 2002b, 293).¹⁷ So schreibt er weiter: «Die Unauflösbarkeit der vorhin entfalteten Paradoxie würde besagen, daß eine wirklich universale und radikale Epoché überhaupt nicht durchführbar ist, nämlich in Absicht auf eine streng an sie gebundene Wissenschaft» (Husserl, 1954, 184). Eben darum konnte Husserl in der *Krisis* das Projekt der konstitutiven Analytik der vorgegebenen Welt ihrem Anspruch nach nur formal skizzieren, ohne ihre methodische «Möglichkeit» aufzuweisen. Dagegen sucht Fink das Wesen jener «Unmöglichkeit» selbst zum Thema zu machen und zu ergründen.

4. Die letzte Gruppe der Zitate — Finks neue Begründung des transzendentalen Scheins oder Jenseits und Diesseits Heideggers

(Der transzendente Schein in der Phänomenologie)

Wenn es wahr sein sollte, dass «eine wirklich universale und radikale Epoché überhaupt nicht durchführbar» ist, dann muss sich erweisen lassen, *weshalb* sie unmöglich ist. Vermutlich sieht Husserl selbst den Grund hierfür in der «Macht der Selbstverständlichkeit der natürlichen objektiven Einstellung (der Macht des *common sense*)» (Husserl, 1954, 183). Selbst wenn wir Husserls Erklärung als rechtens annehmen können, ergibt sich eine weitere, und zwar *genetische Frage*, nämlich die, worin die *Wurzel* besteht, aus der her der «*common sense*» jene Macht gewonnen hat, die «die Epoché im unbedingten

¹⁷ Vgl. dazu: (Ikeda, 2014, 73f.).

Überhaupt» unmöglich macht. Denn, wenn hier nicht von einer gelegentlichen, sondern von einer *prinzipiellen* «Unmöglichkeit» der radikalen Epoché die Rede ist, dann muss sie von ihrem «Prinzip» her begründet werden. Und jenes «Prinzip» selbst muss «transzendental» heißen, weil eben Husserls Phänomenologie eine *transzendente* ist. *Mutatis mutandis* geht es hier, kantisch gesprochen, nicht um den «empirischen», sondern um den «*transzendentalen Schein*».

(Grund des transzendentalen Scheins bei Kant)

Kant siedelt, wie man weiß, den *Quellgrund* des transzendentalen Scheins in der reinen Vernunft als dem *obersten Erkenntnisvermögen* an, welches den «dialektischen Vernunftschluss» zieht und so notwendigerweise in eine spezifische Antithetik mit sich selbst gerät. Dennoch darf sich die transzendente Phänomenologie, *ihrem methodischen Anspruch nach*, weder mit der kantischen Antwort, noch mit seiner Strategie, die *usurpierte Rechts-Quelle des dialektischen Vernunftschlusses*, d. i. des transzendentalen Scheins aufzuspüren, begnügen. Denn wenn sich überhaupt so etwas wie ein «transzendentaler Schein» ergibt, dann muss die Phänomenologie ihn nur so *als* Schein ausweisen, *dass dieser selbst (phänomenologisch) beschrieben wird*. Statt des sozusagen «juristisch» legitimierenden Verfahrens Kants wird für die transzendente Phänomenologie eine deskriptiv-rechtfertigende Erforschung des Scheins erfordert.

(Finks formale Begründung des transzendentalen Scheins als solchen — Welt und Begriff)

Fink wurde aber doch insofern von Kants Strategie der Auflösung der Dialektik beeinflusst, als er die kantische Wendung des *sophisma figurae dictionis* (grob gesagt, die Vermischung von Erscheinung und Ding an sich im Vernunftschluss) auf eine *analoge* Weise in den Zusammenhang der oben genannten «ontologischen Undurchsichtigkeit der Subjektivität des transzendentalen Subjekts» einführt.

(c-1) Der «transzendente Schein» entspringt aus der Notwendigkeit, die meontische Natur der absoluten Subjektivität mit ontischen Begriffen zu explizieren. Wenn nach Kant die «transzendente Dialektik» die notwendige Verstrickung der menschlichen Vernunft in unlösbare Widersprüche infolge der Anwendung der Bestimmungen der Erscheinungen auf Dinge an sich (also der transzendente Gebrauch der Kategorien) ist, so ist umgekehrt, phänomenologisch gesprochen, der «transzendente Schein» gegründet in der Unangemessenheit ontischer Begrifflichkeit (Begriffe beheimatet im Reich der Erscheinungen) für die Explikation der «Dinge an sich» («transzendente Subjektivität») (Fink, 2008, 169, Z-XI, 78a).

Weil es, wie das in der *VI. Cartesianischen Meditation* äußerst klar dargelegt wird, offensichtlich keine «transzendente Sprache» geben kann, die nicht von derselben Natur wie unsere «Sprache der natürlichen Einstellung» ist, keine Sprache, mit der wir die «meontische Natur» der transzendentalen Subjektivität (analog als «Ding an sich»

verstanden) «positiv» beschreiben können (Fink, 1988a, 95, 104f.), erweist es sich als *notwendig*, ja als «transzendental», ein phänomenologisches «Ding an sich» (d.i. die transzendente Subjektivität) «mit ontischen Begriffen [der natürlichen Einstellung] zu explizieren» — denn ansonsten kann der Phänomenologe nur schweigen. Diese Notwendigkeit der «Anwendung der Bestimmung der Erscheinung [der menschlichen Subjektivität] auf das Ding an sich [transzendente Subjektivität]» führt daher den «transzendentalen Schein» mit sich. Gleichwohl lässt sich diese finksche Einsicht nicht mit dem Kernansatz des husserlschen Kampfs gegen den transzendentalen Schein (bspw. gegen den «transzendentalen Psychologismus») gleichsetzen, weil Finks Fragestellung nicht nur darauf abzielt, die «Paradoxie der menschlichen Subjektivität» aufzulösen (wobei die «Identität und Differenz» der menschlichen (bzw. psychologischen) und der transzendentalen Subjektivität phänomenologisch angemessen erkannt werden müssen), sondern auch darauf, wie gesehen, sie *kosmologisch zu überholen*.

(Transzendentaler Schein als Weltbefangenheit)

(c-2) Weil aber der [transzendente] Schein, nach seiner eigenen Einsicht, nicht bloß ein Irrtum ist, aus welchem man «erwachen» kann, — weil er zur menschlichen Natur gehört, muß auch die Lösung einen besonderen Charakter haben. Sie kann den Schein nicht gänzlich *beseitigen*, ihn zum Verschwinden bringen; aber unsere *Befangenheit* in diesem Schein kann vielleicht aufgehoben werden (Fink, 1990, 134).

Sofern die *Notwendigkeit* der oben angeführten spezifisch phänomenologischen «Anwendung der Bestimmung der Erscheinung auf das Ding an sich», aus welcher sich die spezifisch phänomenologische Paradoxie ergibt, erwiesen wird, kann man, wie das auf eine *analoge* Weise bei Kant der Fall ist, den phänomenologischen «transzendentalen Schein» nicht einfach *beseitigen* und ihn auch nicht «zum Verschwinden bringen». «Aber unsere *Befangenheit* in diesem Schein kann», so schreibt Fink, «vielleicht aufgehoben werden». Dies nennt Fink terminologisch die «Weltbefangenheit», der wir uns nur durch eine konkrete Durchführung der phänomenologischen Reduktion entringen können.¹⁸ Wie wir noch einmal betonen wollen, besteht die Originalität von Finks Begründung der Notwendigkeit des «transzendentalen Scheins» nicht in der geraden angeführten Pointe (in Bezug auf die Scheinbarkeit der «Begrifflichkeiten»), sondern vielmehr in seiner *phänomenologischen Beschreibung* dieses Scheins.

(Finks deskriptive Begründung des transzendentalen Scheins — Welt und ihr Entzug)

(c-3) «Die Welt ist viel tiefer und viel ursprünglicher vertraut als jedes gegenständliche Apriori. Wir wissen um sie, bevor wir sozusagen um das Daß-sein und Was-sein und

¹⁸ «Die Weltbefangenheit ist keine Befangenheit des Menschen, sondern ist das Menschsein selbst» (Fink, 2008, 175, XCIII/2a). Vgl. dazu auch: (Fink, 1988a, 129, 132, 139, 171) und auch (Fink, 1966, 119). Jene «Weltbefangenheit» als rein phänomenologisch-philosophische «Befangenheit» im Schein lässt sich übrigens auch im Kontext des Platonischen «Höhlengleichnisses» interpretieren (Fink, 1966, 159f.).

Wahr-sein von Seiendem apriori wissen; Wissen um Welt ist das *Ur-Apriori* <...> *physis kryptesthai philei* (Fr. 123). Die Welt aber verbirgt sich nicht in der Weise, daß sie gleichsam als dunkle undurchdringliche Grenze am Feld des Übersichtlichen auftaucht; im Gegenteil, sie verbirgt sich so, daß sie dem Binnenweltlichen das Feld räumt, daß sie dieses vordrängen läßt; sie verdeckt sich durch den Vordrang des binnenweltlich-Seienden. Sie hat die Weise des *Entzugs*» (Fink, 1990, 195).

Diese Stelle stammt aus der berühmten Vorlesung von 1949; gleichwohl ist diese an Heidegger erinnernde Ansetzung des «Entzugs» als spezifischer «Erscheinungsweise» der Welt nicht erst in der Nachkriegszeit zu finden. Denn bereits im Jahre 1930 sieht Fink sehr deutlich, dass die «Verweltlichung» in ihrer «konstitutiven Funktion der *Horizonte qua Horizonte*» phänomenologisch aufgeklärt werden muss, wobei jene «Horizonte» (oder «Zeithorizonte») als «Entzugsbewusstsein» oder als «Entziehungen» verstanden werden ((Fink, 2008, 32f., Z-VII, XVII/1a), in Chiavari, 1. X. 1930).

(1) Jene «Horizonte» (bzw. der «Welthorizont») fungieren insofern konstitutiv für jegliche Gegenstandskonstitution, als, um mit Husserl zu reden, jedes Seiendes «etwas aus der Welt» ist. So besagt ihre «konstitutive Funktion», dass solche «Horizonte» eben für das Weltbewusstsein konstitutiv sind. (2) Da diese «Horizonte» nun aber, wie gesehen, für Fink phänomenologisch beschreibbar sind, indem bspw. in ihnen die verschiedenen Vollzugsmodi der «Versunkenheit» analysiert werden, müssen sie nicht nur im Kontrast zum darin *Erscheinenden*, d. h. zum *Binnenweltlichen*, sondern eben auch *qua Horizonte*, deren Erscheinungsweise *Entziehung* genannt wird, enthüllt werden. Jene «Horizonte» entziehen sich dem Bereich des innerweltlichen Seienden, indem dieser, und zwar insbesondere seine *Weltzugehörigkeit ermöglicht* wird.

(Welt als Weltwirklichkeit)

Dieses ermöglichende Primat (bzw. eine spezifische einseitige Fundierung) des Horizonts oder Weltphänomens für das darin Erscheinende lässt sich durch das folgende Zitat Finks phänomenologisch ausweisen:

(c-4) Die Wirklichkeit ist vor den wirklichen Dingen. Nicht weil es wirkliche Dinge gibt, gibt es Wirklichkeit (also nicht wie Farbigkeit), sondern weil Wirklichkeit ist, kann es wirkliche Dinge geben (Fink, 2008, 65, Z-VII, XVII/24b).

Phänomenal gesehen, kann ein wirkliches Ding *de facto* nur dann erscheinen, wenn es sich in einer *wirklichen* Umgebung oder «Umwelt» befindet oder befunden hat. Die «Wirklichkeit» muss hierbei als *Wirklichkeit der Welt* oder besser als *Welt-Wirklichkeit*¹⁹

¹⁹ Die Terminologie «Welt-Wirklichkeit» wird beim späten Fink ausdrücklich als ein Grundbegriff angesehen. Siehe: (Fink, 1959, 198f.; Fink, 1985, 105f.) In seiner *Einleitung in die Philosophie* formuliert Fink seine fundamentalste These noch einmal ausdrücklich: «Weltraum und Weltzeit aber zusammen sind die „*principia individuationis*“ und machen das Wesen der Wirklichkeit aus. Die Wirklichkeit ist ebenfalls nicht ein Moment an den Dingen oder an einzelner Seienden. Nicht weil es wirkliche Dinge oder Wirkliches gibt, gibt es Wirklichkeit, sondern umgekehrt: weil es Wirklich-

verstanden werden — genauer gesagt, die «Welt» muss *in ihrer Modalität* (d. i. «Wirklichkeit») begriffen werden. Dies bedeutet, dass ein wirkliches Erscheinende nicht nur auf ein anderes wirkliches Ding, sondern auch *auf seine «wirkliche Welt»* verweist. Zwar besteht diese «wirkliche (Um-)Welt» selbst in den wirklichen Dingen, doch lässt sie sich niemals mit der Gesamtheit der wirklichen Dinge gleichsetzen (siehe insbesondere: (Fink, 1959, 176, 192f.)). Wenn dies eingesehen wird, dann hier eine einseitige Fundierung erkannt werden: «weil Wirklichkeit ist, kann es wirkliche Dinge geben».

Diese Einsicht hat L. Tengelyi seinerseits noch näher begründet, obgleich er vermutlich nicht von diesem Ansatz Finks gewusst hat: «Denn», so schreibt er überzeugend, «auch die sie konstituierenden Dinge haben ihre jeweilige Umgebung».²⁰ Wenn diese (zweite) «Umgebung» wieder auf die (zweite) Gesamtheit der sie konstituierenden Dinge reduziert wird, wird man in den unendlichen (oder indefiniten) Regress geraten, weil jene Dinge seinerseits ihre (dritte) «Umgebung» notwendig mit sich bringen, und so *ad infinitum*.²¹ Diese phänomenale Beschreibung darf nicht so gedeutet werden, als geschähe die Welt (bzw. eine Umgebung der Dinge) erst in jenem denkerischen Regress. Denn man braucht selbstverständlich keineswegs diesen Gedankengang durchzuführen, um, einerseits, *etwas einfach als ein mundan wirkliches Seiendes* (d. h. *ein wirkliches Seiendes, das jeweils zur wirklichen Welt zugehört*) zu erkennen. *Wenn es überhaupt ein wirkliches Ding gibt, dann besteht ebenso notwendig die Welt als «Wirklichkeit», und zwar unabhängig davon, ob man ihrer ausdrücklich bewusst ist.* Denn, wie wir erwiesen haben, müssen die wirklichen Dinge ja notwendig die *Welt-Wirklichkeit* mit sich führen. Mit anderen Worten, der Philosoph braucht nur das oben genannte Gedankenexperiment zu vollziehen, um die *Wirklichkeit* (qua Prius der wirklichen Dinge) *als Weltwirklichkeit* philosophisch, ja phänomenologisch anzuerkennen, weil, wie gesehen, die eigentümliche Erscheinungsweise der Welt nichts anderes als eine «Entziehung» ist — sie entzieht sich also der Optik der Philosophie.²² Sofern sich die «Welt-Wirklichkeit» nur zeigt, indem sie sich uns den Bereich der Erscheinung ermöglichend entzieht, nimmt es nicht wunder, dass die daraus resultierende «Weltbefangenheit» nicht als «empirisch»,

keit gibt als *eine einzige weltweite und weltzeitige*, deshalb kann es wirkliche Dinge geben» (Fink, 1985, 105).

²⁰ «Gewiss besteht die Umgebung des Dinges selber nur aus Dingen. Gleichwohl geht sie in der Gesamtheit der sie konstituierenden Dinge keineswegs auf. Denn auch die sie konstituierenden Dinge haben ihre jeweilige Umgebung» (Tengelyi, 2014, 311).

²¹ Diese Fragestellung ist wie so häufig für Finks Denken zentral. Bspw. fasst er den Kern des Problems kurz so zusammen: «Ein schwieriges Problem ist dabei, ob die Umstände sich letzten Endes verstehen lassen als ein Umgebensein jedes Dinges durch andere Dinge — oder ob im Phänomen der Umstände bereits sich etwas Ursprünglicheres ankündigt» (Fink, 1959, 176).

²² Deswegen spricht Fink von einer «Weltvergessenheit» und sieht deren Erkennen und Überwindung als die wichtigste Aufgabe der Philosophie an. Vgl. dazu: (Fink, 1957, 1985) und auch (Ikeda, 2015, 187f.).

sondern als «transzendentaler Schein» zu nennen sein und seine Auflösung mit einer durch die Deskription der Erscheinungsweisen der Weltwirklichkeit vollzogenen «kosmologischen Überholung» des kantischen Idealismus zu identifizieren ist. Weil dies hier die für diese kosmologische Aufgabe wesentliche Analyse der Welt-*Wirklichkeit* (also der Welt-*Modalität*) betrifft, finden wir hierin den ursprünglichen Grund, weswegen Fink selbst später, bspw. in *Alles und Nichts* den Dialektik-Teil der *KrV* (diesmal vor allem das «transzendente Ideal» der reinen Vernunft) auslegend, ausdrücklich die These vertritt, dass das «Welt-Problem» bei Kant eigentlich nichts anders als das *Modalitätenproblem* ist²³. Dabei stellt Fink zugleich die These auf, dass die «Wirklichkeit» als eine «Welt-bestimmung» gekennzeichnet werden muss.²⁴

(Worin besteht der Unterschied zwischen Fink und Heidegger?)

Um diesen Abschnitt abzuschließen, muss nun noch gezeigt werden, worin die Originalität der finkschen Begründung des transzendentalen Scheins im Vergleich zu Heidegger besteht. Dies ist durchaus keine untergeordnete Frage, weil, erstens, Heideggers ontologisch-metaphysisch orientierte Kant-Lektüre insofern einen starken Einfluss auf Fink ausgeübt zu haben scheint, als auch letzterer Kant als einen «Metaphysiker» versteht, und, zweitens, weil Finks Ansatz des «Entzugs» als ursprünglicher Erscheinungsweise der Welt auf den ersten Blick in starkem Maße von Heideggers berühmten Lehre der *Verborgenheit* als Herzstück der Aletheia («Unverborgenheit»), wie er das zuerst in *Vom Wesen der Wahrheit* dargelegt hatte, abhängig zu sein scheint.

(1) Auf die erste Frage fällt die Antwort leicht: In ihrer jeweiligen Kant-Deutung viertelt Fink die Metaphysik und ihre Grundlegung in einer anderen Hinsicht an als Heideggers. Das Ziel der phänomenologischen Kant-Interpretation bei Fink besteht prinzipiell darin, den Metaphysiker Kant als den *ersten Entdecker der kosmologischen Differenz* zu kennzeichnen und seinen *transzendentalen Idealismus* — den «Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik» — selbst *kosmologisch zu überprüfen oder sogar zu überholen*, während Heidegger bekanntermaßen in Kants Philosophie die *Vorgestalt der Fundamentalontologie* erkennt.²⁵ Heidegger interpretiert nämlich das «synthetische Apriori» als eine *ontologische Synthesis* und versteht unter der «*metaphysischen Erkenntnis*» ihrer «*inneren Möglichkeit*» die «Grundlegung der Metaphysik» par excellence. Die «Wurzel» jener «metaphysischen Erkenntnis» wird dabei in der sogenannten

²³ (Fink, 1959, 172f.) Das «Modalitätenproblem» ist für ihn der Proberstein der metaphysischen Fragen überhaupt. So schreibt er z. Bsp.: «Das Philosophieren kann erwachen an der Frage, warum überhaupt Seiendes sei, und warum nicht vielmehr nichts sei. *Diese berühmte Frage bewegt sich aber bereits im Problemfeld des Modalitätenproblems*» (Fink, 1959, 232).

²⁴ (Fink, 1959, 211f.) «Die Welt ist der Horizont jeder *möglichen* Pluralisierung und wesentlich einzig. Ihre «Einzigkeit» darf nicht als numerische oder als exemplarische Einzigkeit gefaßt werden» (Fink, 1959, 215f.).

²⁵ Heidegger selbst schreibt ausdrücklich: «Kants Text wurde eine Zuflucht, bei Kant einen Fürsprecher für die von mir gestellte Seinsfrage zu suchen» (Heidegger, 1991, XIV).

ten «transzendentalen Einbildungskraft» gesucht. Weil beide Freiburger Philosophen die Kantische «Metaphysik» aus ihren jeweiligen Herangehensweisen verstehen — d. i. *kosmologisch* bzw. *ontologisch* —, können und müssen wir — statt einige wesentliche Berührungspunkte zwischen beiden Lesarten der kantischen Philosophie ausdrücklich zu nennen²⁶ — wiederholend den essentiellen Grund der Tatsache aufweisen, dass der Schwerpunkt der phänomenologischen Kant-Deutung bei Fink im *Dialektik-Teil der KrV* liegt (weil er sich mit dem Problem der Ganzheit der Welt beschäftigt), während Heidegger sich auf die Interpretation des *Analytik-Teils* konzentriert (da er in der «transzendentalen Einbildungskraft» die Wurzel der ontologischen Erkenntnis gefunden zu haben glaubt).

(2) Daraus resultiert aber ein noch wesentlicherer Unterschied hinsichtlich der phänomenologischen Philosophien der beiden Kant-Interpreten: Um nicht nur *mit* sondern vielmehr *anders als Kant* — d. h. *phänomenologisch* — die Metaphysik zu ermöglichen, stellt Fink eine ganz originelle These auf, der zufolge der Ursprung des transzendentalen Scheins der Welt (oder der kosmologischen Ideen) *nicht in der menschlichen Vernunft* (Kant), sondern in den *Sachen selbst*, d. i. in der *Welt selbst* gegründet ist, während Heidegger dessen Wurzel, ähnlich wie Kant, *in dem menschlichen Dasein* gefunden zu haben glaubt,²⁷ ohne jedoch diese Aufgabe im Rahmen seiner Kant-Deutung einer endgültigen Lösung nahegebracht zu haben. Selbst nachdem Heidegger seine neue und originelle Lehre von der Wahrheit/Unwahrheit im berühmten Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* (Heidegger, 1976, 177–202) entwickelt hat (d. h. nachdem er letztlich die fundamentalontologische Idee, den metaphysischen Schein im menschlichen Dasein zu begründen, aufgegeben hat), vermochte er nicht ausdrücklich seine eigene, von Kant abweichende Konzeption bezgl. jenes Scheins darzulegen.²⁸

(Heideggers neue Lehre vom metaphysischen Schein als «Geheimnis»)

In diesem Zusammenhang tritt erst dann das wesentlich Neue der Lehre des in *Vom Wesen der Wahrheit* Vorgetragenen zutage (im Unterschied zur früheren Lehre, der zufolge die «Wurzel des metaphysischen Scheins» im menschlichen Dasein begründet werden müsse), wenn wir dem Sinn der Tatsache Rechnung tragen, dass Heidegger erst dort die richtige Stelle einer neuen *ontologischen Differenz* innerhalb seiner Wahrheits-theorie zu verorten vermochte: nämlich die ontologische Differenz zwischen einem *uns offenbaren und gängigen Seienden* und dem «*Seienden im Ganzen*» als «*φύσις*» in der

²⁶ Der wichtigste, von beiden Denkern geteilte Punkt betrifft u. E. nach Heideggers Ansatz der «Transzendenz» in seiner sogenannten «metontologischen» Periode. Vgl.: (Lazzari, 2011, 42). In Bezug auf die Verwandlung des «Transzendenz»-Begriffes bei Heidegger siehe: (Jaran, 2010).

²⁷ «Die Unwahrheit gehört zum innersten Kern der Struktur des Daseins. Und hier glaube ich erst die Wurzel gefunden zu haben, wo der metaphysische „Schein“ Kants metaphysisch begründet wird». (Heidegger, 1991, 281).

²⁸ Bspw. deutet er exklusiv *Analytik der Grundsätze der KrV* im Freiburger Wintersemester 1935/1936. Siehe: (Heidegger, 1984).

Bedeutung des «*aufgehenden Anwesens*».²⁹ Diese Unterscheidung liegt dem als *Freiheit* verstandenen «Wesen der Wahrheit»³⁰ zugrunde. Den Grund hiervon erklärt Heidegger selbst sehr einsichtig wie folgt:

Das Verhalten des Menschen ist durchstimmt von der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen <...> Obzwar ständig alles stimmend, bleibt es doch das Unbestimmte, Unbestimmbare und fällt dann zumeist auch wieder mit dem Gängigsten und Unbedachtesten zusammen. Dieses Stimmende jedoch ist nicht nichts, sondern eine Verbergung des Seienden im Ganzen. Gerade indem das Seinlassen im einzelnen Verhalten je das Seiende sein läßt, zu dem es sich verhält, und es damit entbirgt, verbirgt es das Seiende im Ganzen. Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen. In der existenten Freiheit des Daseins ereignet sich die Verbergung des Seienden im Ganzen, ist die Verborgenheit (Heidegger, 1976, 193).

In «Vom Wesen der Wahrheit» wird daher die Wurzel des als «Verborgenheit» (oder als «die eigentliche Un-Wahrheit» (Heidegger, 1976, 193)) bezeichneten unscheinbaren Scheins nicht mehr ausschließlich in dem Dasein (in seinem Verhalten zum Seienden), sondern vielmehr im «Sich-Verbergen» (also im «Entzug») des als «aufgehendes Anwesen» verstandenen «Seienden im Ganzen» begründet. Dieses «aufgehende Anwesen» (als «φύσις») *lässt* seinerseits als sich entziehendes das Seiende *sein* und wird daher als die «Offenbarkeit» desselben gekennzeichnet, durch welche unser *Verhalten zum Seienden als solchen* ermöglicht wird und immer schon *durchstimmt ist*. Dieses «Gewesen sein» der *Durchstimmung* lässt sich deswegen als *apriorisch* kennzeichnen, weil es notwendig dem menschlichen Verhalten vorausgehend zugrunde liegt. Dieses sogenannte «apriorische Perfekt» (Heidegger, 1977, 114) des Seienden im Ganzen ist jedoch nicht mit der faktischen «Geworfenheit» des Daseins in *Sein und Zeit* zu verwechseln, weil das Seiende im Ganzen dem Sein des Daseins insofern vorausgeht, als «die Verborgenheit des Seienden im Ganzen <...> *älter* als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden» ist. Darum muss sie auch der *spezifischen Offenbarkeit des menschlichen Daseins* (d. h. der «Existenz» in seiner Terminologie) vorhergehen ((Heidegger, 1976, 193f.), Hervorhebung von uns). Weil diese «eigentliche Un-Wahrheit» «älter» als die Existenz qua Seins des Daseins ist, bezeichnet Heidegger sie mit vollem Recht als ein «Geheimnis». Dieses Geheimnis durchwaltet unser Sein selbst, indem es sich verbirgt.

²⁹ «Das Seiende im Ganzen enthüllt sich als φύσις, die “Natur”, die hier noch nicht ein besonderes Gebiet des Seienden meint, sondern das Seiende als solches im Ganzen, und zwar in der Bedeutung des aufgehenden Anwesens» (Heidegger, 1976, 189f.). Vgl. auch: (Heidegger, 1983, 38f.).

³⁰ «[D]ie Freiheit ist das Wesen der Wahrheit selbst. “Wesen” ist dabei verstanden als der Grund der inneren Möglichkeit dessen, was zunächst und im allgemeinen als bekannt zugestanden wird» (Heidegger, 1976, 186). Vgl. auch: (Bernet, 2012, 123).

Weil dieses alles durchwaltende Geheimnis als *Singulare tantum* verstanden wird,³¹ kann und muss es als *die ursprüngliche Wurzel* der «eigentlichen Un-Wahrheit», und somit als die des «transzendentalen» bzw. «metaphysischen Scheins» angesehen werden. Die so verstandene Einzigkeit des Geheimnisses ist sogar — auch wenn bei Heidegger nur auf eine negative Weise — *phänomenologisch ausweisbar*, wenn wir den folgenden Satz in Betracht ziehen: «Die Verborgenheit des Seienden stellt sich nie erst nachträglich ein als Folge der immer stückhaften Erkenntnis des Seienden» (Heidegger, 1976, 193). Mit anderen Worten, die «Ganzheit» des die Wurzel *des* Geheimnisses ausmachenden «Seienden *im Ganzen*», kann, kantisch gesprochen, nicht mit der «schlechthin unbedingte[n] Totalität der Synthesis der Erscheinungen» (Kant, 1781/1787, A 481/B 509), die uns nur «sukzessiv» zufällt, gleichgesetzt werden. Das «Seiende im Ganzen» zeigt sich weder als Aggregat noch als strukturierte Totalität von diesem oder jenem Seienden, sondern als das «Unberechenbare und Ungreifliche» schlechthin (Heidegger, 1976, 193), das, wie wir wiederholen möchten, das Sein-lassen des Seienden als solchen ermöglicht, indem es sich uns absolut entzieht.

(Berührungspunkte zwischen Heidegger und Fink)

Man mag hierin eine Gemeinsamkeit zwischen Heidegger und Fink oder vielleicht sogar die Wurzel des Denkens des letzteren gefunden zu haben glauben, (1) weil beide das ursprüngliche Walten vom «Seienden im Ganzen» (Heidegger) oder der «Welt» (Fink) als den Ursprung der «eigentlichen Un-Wahrheit» oder des «transzendentalen Scheins» verstehen. (2) Daher sind beide Freiburger Philosophen ebenso darin übereingekommen, dass die Wurzel des eigentlichen (also nicht eines «empirischen») Scheins, anders als bei Kant, nicht in der menschlichen Vernunft (dies wäre für Fink ein subjektivistischer Ansatz), sondern vielmehr in der *Sache selbst* (in dem «Seienden im Ganzen» oder in der «Welt») liegt. (3) Bei beiden wird jedenfalls die Erscheinungsweise jenes ursprünglichen Phänomens als «Sich-Verbergen» oder als «Entzug» verstanden. Dabei ist mit der Ganzheit keineswegs die absolute Totalität oder das Aggregat vom Seienden, sondern ein *Totum* (etwa gleichsam im kantischen Sinne) gemeint.

(Distanz zwischen Heidegger und Fink)

Jedoch wäre es verfehlt, wenn man in diesem Kontext nur die gemeinsamen Motive und Ansetzungen zwischen beiden Freiburger Philosophen hervorheben würde. Schließlich ist der folgende Grundunterschied zwischen beiden nicht zu übersehen: Während für Heidegger das Seiende im Ganzen dem «Sein-lassen» oder jedem Typus der «Offenbarkeit» von dem jeweils verschiedenen Seienden (also dem jeweils verschiedenen «Seinsverständnis», wie der «Vorhandenheit», der «Zuhandenheit» etc.) zugrunde liegt, *ermöglicht* Fink zufolge «die Welt» *die jedem Seienden zugrunde liegende Welt-Modalität*

³¹ «Nicht ein vereinzeltes Geheimnis über dieses und jenes, sondern nur das Eine, daß überhaupt das Geheimnis (die Verbergung des Verborgenen) als ein solches das Da-sein des Menschen durchwaltet», (Heidegger, 1976, 194).

(insbesondere die *Weltwirklichkeit*). Daher kann man die je verschiedenen Lesarten der kantischen Philosophie beider Denker — nämlich die ontologische (Heidegger) und die kosmologische (Fink) — keineswegs als einen gleichgültigen oder gar oberflächlichen Unterschied der Redeweise bezeichnen, sondern man muss sie als die nicht reduzierbare inhaltliche, innere und wesentliche *Differenz zwischen der Sache selbst des Philosophierens bei beiden* ansehen.

(Heideggers hermeneutische Phänomenologie im Kontrast zu Finks deskriptiver transzendentaler Phänomenologie)

In diesem Zusammenhang möchten wir nur auf eine Schwierigkeit, die u. E. die These Heideggers notwendigerweise mit sich bringen muss, hinweisen, um die «Distanz» zwischen beiden Denkern deutlicher herauszustellen. Zwar lässt es sich unschwer *phänomenologisch* ausweisen, dass so etwas wie das «Geheimnis» jeder Offenbarkeit des Seienden vorausgeht, wenn man zurecht bemerkt, dass Heidegger unter einer solchen absolut verborgenen «eigentlichen Un-Wahrheit» das «aufgehende Anwesen» des Seienden als solchen versteht. Weil wir ohne Zweifel immer schon in dem *Licht des Seins oder des Seinsverständnisses des Seienden stehen und gestanden haben*, erscheint uns sein «Aufgehen» als solches nicht mehr. Denn dies ist, wie Heidegger mit vollem Recht geschrieben hat, notwendig «*älter*» als das Sein-Lassen in sich; oder genauer, jener (in sich als *das Wunder* oder als *das Ereignis* zu verstehende) Aufgang hat *vor* unserem Im-Licht-des-Seins-Stehen und Im-Licht-des-Seins-Gestanden-Haben geschehen müssen. Jedoch ist es uns vermutlich phänomenologisch kaum möglich, aus der Tatsache eines solchen Aufgangs das Faktum der *verschiedenen Modi der Offenbarkeit des Seienden abzuleiten* und *zu rechtfertigen*. Hierbei vermöchte Heidegger, wie uns scheint, lediglich zu bestätigen, dass das Aufgehen des Seins des Seienden, als «*φύσις*» oder als die «Natur», «keine Geschichte» hat (Heidegger, 1976, 190), weil, kurz gesagt, das Geheimnis absolut «vergessen» ist.³² Wenn man nicht mehr in der Lage ist, *eine «Geschichte» zu erzählen*, dann vermag man es ebenso wenig, eine solche sozusagen *hermeneutisch zu deuten*. Wenn hierbei nichts *auslegbar* ist, dann kann man *keine Geschichte rechtfertigen* — denn wie könnte man eine Geschichte rechtfertigen, ohne sie zu erzählen bzw. erzählt zu haben? Noch radikaler formuliert: Wie kann Heidegger die Paradoxie auflösen, dass er sich verpflichtet, die Tatsache der Geschichte (d. h. den jeweiligen Modus des Seins oder des Seinsverständnisses), von dem in sich Nicht-Geschichtlichen (d. h. vom

³² Diese Aussage darf jedoch primär nicht mit Hegels berühmter These aus der *Phänomenologie des Geistes* vermischt werden, dass «die organische Natur <...> keine Geschichte» habe (Hegel, 1989, 225). Denn Heidegger sucht zwar analog zu Hegel das Seiende im Ganzen von seiner Ganzheit her zu begreifen, jedoch zeigt sich eine solche «Ganzheit» für Heidegger nicht in der sogenannten «Erfahrung, die das Bewusstsein mit sich macht» und auch nicht in der «Bewegung des Geistes», sondern nur in ihrer *Verbergung als Grundgeschehnis*. «Wo die Verborgenheit des Seienden im Ganzen nur wie eine zuweilen sich meldende Grenze beiher zugelassen wird, ist die Verbergung als Grundgeschehnis in der Versunkenheit versunken» (Heidegger, 1976, 195).

«Aufgehen des Anwesens» als geheimnisvollem Sich-Verbergen des Seienden im Ganzen) ausgehend oder dieses sogar abzuleitend, zu rechtfertigen (darin liegt der tiefste Sinn des «Sich-Entbergens im Sich-Verbergen»)? Da die Idee der Rechtfertigung (oder besser die der legitimen Auslegung) einer Geschichte oder einer Erzählung für eine Hermeneutik leitend sein soll, scheint es uns, dass Heidegger in der Tat auf dem Holzweg ist³³ und ein möglicher Ausweg vermutlich erst in seinen späteren, originären Reflexionen über das «Wesen der Sprache» gefunden werden kann.³⁴ Im schroffen Gegensatz dazu ergibt sich jene für das Phänomen der Geschichte typische, nämlich die *hermeneutische* Schwierigkeit bei Fink prinzipiell nicht, weil er nicht hermeneutisch-phänomenologisch, sondern, wie wir oben ausgeführt haben, *deskriptiv-phänomenologisch* den «transzendentalen Schein der Welt» ergründet, indem er — durch seine «Phänomenologie der Verweltlichung» — die phänomenologische Dimension entdeckt hat, innerhalb derer sich das Phänomen der Welt in sich beschreiben lässt.³⁵

5. Schlussbemerkungen

Die erste Zitatgruppe (a) aus den Jahren 1927–1935 zeigt bereits deutlich, dass Fink Kant als Metaphysiker deshalb hoch schätzt, weil dieser seine kritische Philosophie

³³ Jedoch weist der Vortragstext schon auf einen möglichen Lösungsansatz hin, den es jedenfalls noch zu vertiefen gilt. Heidegger spricht dort von dem «*scheinbaren Schwund des Vergessenen* [d.h. des vergessenen Geheimnisses]», dessen *phänomenologische Beschreibung* nicht schlicht als unmöglich angesehen werden darf. «Allein das vergessene Geheimnis des Daseins wird durch die Vergessenheit nicht beseitigt, sondern die Vergessenheit verleiht dem scheinbaren Schwund des Vergessenen eine eigene Gegenwart» (Heidegger, 1976, 195). In jedem Fall bleibt es für uns hierbei eine offene Frage, ob und inwiefern jener «Schwund» phänomenal beschreibbar ist. Denn dieses spezifische Phänomen als *Singulare tantum* lässt sich nicht leicht etwa mit *Trauma-Phänomenen* gleichsetzen, dessen phänomenologische Analyse man trotzdem für rechtens halten mag. Zu einer Phänomenologie des Traumas, siehe (Bernet, 2004, 269-293). Bernet geht von Levinas aus und zieht hieraus die folgende These: «Le sujet traumatisé sur-vit en *se sentant* violenté et vulnérable “malgré soi”. Il est un sujet qui souffre de la souffrance de l’autre et de sa propre jouissance volée, et pour qui cette souffrance est le dernier refuge. Il ne dispose d’aucune autre protection contre son annihilation par le trauma que de cette sensation de sa souffrance et de sa vulnérabilité dont nous avons vu qu’elle ne se situait ni dans, ni hors, mais *entre* les divers événements traumatiques» (Bernet, 2004, 293).

³⁴ Vgl. bspw.: Martin Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, in: (Heidegger, 1985, 147f.).

³⁵ Fink zögert daher nicht, hieraus noch eine andere, globalere Konsequenz zu ziehen: «Es ist jedoch ein fundamentaler Unterschied, ob das Modalitätenproblem “ontologisch” oder “kosmologisch” angesetzt wird» (Fink, 1959, 214). Denn, wie Fink schreibt, kann man bspw. eine der berühmtesten «metaphysischen Fragen» erst dann stellen, wenn das «Modalitätenproblem» als Problem überhaupt erkannt wird. «Das Philosophieren kann erwachen an der Frage, warum überhaupt Seiendes sei, und warum nicht vielmehr nichts sei. Diese berühmte Frage bewegt sich aber bereits im Problemfeld des Modalitätenproblems. Denn sie setzt voraus, das Seiende werde zunächst einmal angesetzt als möglicherweise zufällig seiend» (Fink, 1959, 232).

insofern ausdrücklich exponiert und begründet hat, als er davon ausging, dass die Welt nicht aus dem binnenweltlichen Seienden her auszulegen sei: Somit ist Kant jener Metaphysiker, der die *kosmologische Differenz* zwischen der Welt und dem Binnenweltlichen erstmals entdeckt und ergründet hat. Aus der Zitatgruppe (b) kann jedoch abgelesen werden, dass Fink sich nicht mit Kants Auflösung der kosmologischen Dialektik (der Antinomie) der reinen Vernunft zufrieden geben konnte und in diesem Maße über Kant hinausgehen zu wollen schien, obgleich, der Zitatserie (c) zufolge, er deutlich einsah und deskriptiv-phänomenologisch begründete, dass der transzendente Schein, ganz anders als bei Hegel, niemals sozusagen «aufgehoben» werden kann — weshalb Fink eben auch nicht einfach Hegel folgen konnte. Diese Ambiguität deutet schon an, dass wir in diesem Kontext eigentlich nicht eine «Entweder-Oder-Frage (entweder Kant oder Hegel)», sondern vielmehr eine «Weder-Noch»- oder eine «Sowohl-Als auch»-Frage zu formulieren hätten.

Schließlich kulminiert Finks Kant-Interpretation in den folgenden drei Punkten: (1) die These, der zufolge Kant der erste Metaphysiker sei, der die kosmologische Differenz entdeckt und seinerseits «negativ» begründet habe. (2) Fink kritisiert Kants «subjektivistische» Auflösung des dialektischen bzw. kosmologischen Scheins, und nicht zuletzt (3) hat Fink seinerseits eine ganz originäre phänomenologische Begründung desselben exponiert, indem die Welt selbst beschrieben wird. Seine Kritik an Kant besteht daher darin, dass, in Ansehung seiner eigenen Philosophie, jene Begründung nicht subjektivistisch vollzogen werden sollte. Fink sucht seinerseits eine nicht-subjektivistische Ausweisung des transzendentalen Scheins der Welt, indem er sich auf eine Reflexion über «Raum, Zeit und Erscheinung» als die «Phänomenalität des Phänomens», das sich selbst *nicht phänomenal* offenbart, konzentriert (Fink, 1990, 205).

Jene Reflexion darf jedoch nicht schlicht als eine «spekulative» etwa im Sinne einer «prinzipien-theoretischen» verstanden werden, weil Fink je phänomenologisch beschreibt, wie sich uns das «Sich-Ereignen-Können» der Welt *zeigt* (oder genauer sich entziehend zeigt), indem sich uns darin das Binnenweltliche einstellt.³⁶ Mit anderen Worten, es ist Finks Verdienst, eine ganz *neue deskriptive Dimension und Methode der «Phänomenologie der Welt»* ins Leben gerufen zu haben. Jenes sehr spezifische «Sich-Zeigen» der Welt beschreibt Fink in der Tat bereits in den 1930er-Jahren sowohl in der Analyse der *Entgegenwärtigung*, als auch, um nur ein Beispiel zu nennen, in seiner phänomenologischen Auslegung des *Spielphänomens* in der Nachkriegszeit.

Crowell kritisiert an Finks Philosophie, dass diese nicht «evidenz-theoretisch» und somit für ihn nicht phänomenologisch nachvollziehbar sei. Diese Fink-Deutung sollte

³⁶ «Die Welt “wird”»: das heißt nicht, ein Ding entsteht oder ein Ereignis läuft ab, es wird der Spielraum für Dinge und Ereignisse — es entsteht das Entstehenkönnen und Vergehenkönnen von Seiendem, — es ereignet sich das Sichereignenkönnen von Ereignissen. Es “geschieht” der Raum, die Zeit, das Erscheinen» (Fink, 1990, 205).

hier insofern entkräftet werden, als wir sein simples Schema «entweder die kopernikanische Wendung Kants oder die Spekulation Hegels» als ein in unserem Kontext unsachgemäßes und unzulässiges ansehen. Crowell sieht jedoch deutlich, dass Finks Denken prinzipiell nicht schlicht den *Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus* verfolgen kann, sondern diesen vielmehr zu überwinden sucht. Dennoch scheint uns Crowells Ansicht trivial und selbstverständlich zu sein, denn der Begründer der Phänomenologie verfolgt weder schlicht Kants Lehrbegriff noch einen Idealismus kantischer Prägung, auch wenn sich seine Phänomenologie als eine *transzendental-idealistiche* bezeichnet. Zwar wäre es selbstverständlich anzunehmen, dass Husserl und ebenso Fink etwas wie den «Korrelationismus» im weitesten und allgemeinsten Sinne mit Kant teilen, doch impliziert diese Tatsache keineswegs, dass beide Typen der «Transzendentalphilosophie» dieselbe Gestalt des Idealismus ansetzen müssten. Über die in dem dritten Teil dieses Beitrags erörterten Pointen hinaus (bezgl. der Konzeption der transzendentalen Subjektivität als einer *weltlich-weltbildenden*) sollen jetzt noch die folgenden zwei Hauptpunkte festgehalten werden.

(1) Wenn wir Husserls transzendental-idealistischen Anspruch ernst nehmen, dem zufolge dasjenige, was außerhalb der transzendentalen Subjektivität steht, nichts als «Unsinn» sei (Husserl, 1950, 117), d. h. wenn nicht nur die innerweltlich Seienden, sondern auch die *Tatsache der Welt-habe* bzw. der *Welt in ihrer Vorgegebenheit* konstitutiv-analytisch aufzuklären ist, dann scheint Husserls Ansatz nicht mit Kants Position kompatibel zu sein, welche in der These kulminiert, dass die Welt «an sich nichts» und *von daher* als eine transzendente Idee der reinen Vernunft zu bezeichnen sei. Gerade wenn, um diese Differenz zwischen diesen beiden Typen des Idealismus zu unterstreichen, wir notwendigerweise Kants Ideenlehre in ihrem *regulativen* (und vermutlich ebenso *praktischen*) *Gebrauch* und Husserls *Horizontgedanken in seiner phänomenologischen Teleologie der Weltkonstitution* studieren und systematisch erforschen müssen, scheint es ziemlich klar zu sein, dass es in unserem Zusammenhang kaum einen direkten Weg von Kant zu Husserl geben kann.

(2) Noch wesentlicher ist es, dass, grob gesprochen, der phänomenologische Idealismus sich nur so ausweist, dass das uns Erscheinende (das Phänomenale) in dem *Wie seines Erscheinens* (in seiner spezifischen Phänomenalität) *eidetisch beschrieben* und dann *konstitutiv analysiert* wird. In diesem Sinne zielt der phänomenologische Idealismus im weitesten Sinne — zumindest seiner Idee nach — nicht notwendig auf eine sogenannte «subjektivistische» Begründung der Objektivität dessen, wovon wir je sinnvoll zu sprechen vermögen, ab. Vielmehr geht es dabei um eine eidetisch-deskriptive Ausweisung des Rechts jedes Typus der *Sachen selbst in ihrem Erscheinen*. Husserls Phänomenologie bezeichnet sich nicht deswegen als «transzendental-idealistisch», weil das Ding in seinem Erscheinen insofern eidetisch beschreibt, als es mit den von der reinen Anschauung und aus der Urteilstafel ableitbaren subjektiven Bedingungen der Möglichkeit von ihm verträglich ist. Es ist vielmehr so, dass nur weil und sofern sich die

Sachen selbst einstellen, *sollen* die konstitutiven Bedingungen der Möglichkeit ihres Erscheinens intentional-analytisch, eidetisch-deskriptiv und somit «evidenz-theoretisch» *ausweisbar sein*. Dieses «Soll» der Ausweisbarkeit selbst erhebt den Anspruch auf die *aktuelle und wirkliche Durchführung des transzendentalen Idealismus der Phänomenologie*.³⁷ Noch radialer formuliert: Nicht das Subjekt bzw. sein apriorisches Erkenntnisvermögen, sondern *das Phänomen selbst ergreift die Initiative der jeweiligen phänomenologischen Analyse*.

Wenn man also jenes phänomenologische Verständnis des «transzendentalen Idealismus» desavouieren möchte, dann würde, so scheint uns, Husserls Projekt im Ganzen, die perpetuell sich fortsetzende Konstitutionsanalyse der sogenannten «Arbeitsphilosophie», gar nicht nachvollziehbar sein. Crowells polemische Deutung des finkschen Denkens scheint uns deshalb so problematisch, weil sie sich letztlich auf den Glauben zurückführen lässt, dass er die Sache selbst, mit der Fink sich beschäftigt, als ein schlechthin *Nicht-Erscheinendes*, nicht als ein *Anders-Erscheinendes* (anders als ein Innerweltliches, d.h. die *Welt*) ansieht. Mit anderen Worten, Crowell operiert in seiner Diskussion nicht so sehr mit dem phänomenologischen Verständnis des Phänomens, sondern implizit mit dem kantischen Begriff der *Erscheinung* (jedenfalls in seinem interpretativen Verständnis). *Mutatis mutandis* besagt Finks Hinausgehen über Kant nicht notwendig das Mitgehen mit Hegel, sondern vielmehr tatsächlich eine originäre Vertiefung oder Radikalisierung der Phänomenologie husserlscher Prägung und der Kritik an Kants Transzendentalphilosophie. Das oben genannte «Anders» vom «Anders-Erscheinenden» impliziert daher nicht die rein «prinzipien-theoretische» Spekulation jenseits eines «evidenz-theoretischen» Verfahrens der Phänomenologie. So wird Fink von der Vorkriegszeit an bis hin zur letzten Etappe seines Denkens niemals müde, dieses «Anders» als solches phänomenologisch (dies ist das, was er unter der «Phänomenalität des Phänomens» versteht) zu deuten, und zwar indem er *sowohl mit Kant mitgeht als auch über ihn hinausgeht*.

REFERENCES

- Bernet, R. (2004). *Conscience et Existence — Perspectives phénoménologiques*. Paris: PUF.
- Bernet, R. (2012). Phänomenologische Begriffe der Unwahrheit bei Husserl und Heidegger. In R. Bernet, A. Denker, & H. Zaborowski (Eds.), *Heidegger-Jahrbuch 6. Heidegger und Husserl* (108–130). Freiburg, München: Karl Alber.

³⁷ Dieser phänomenologische Imperativ birgt, so deutet Fink das mit vollem Recht, den folgenden *operativ-ontologischen* Ansatz in sich: «Husserls eigentliche These über das “Sein” ist die “*phänomenologische Reduktion*”, d.h. die These von der *Konstituiertheit des Seienden*» (Fink, 2008, 140, Z-XI 7a). Diese «These» bringt ihrerseits den *transzendentalphilosophischen* Imperativ mit sich: «Ist “Phänomen” im phänomenologischen Verstande einzig das aus der transzendentalen Reflexion erwachsende “Weltphänomen”, so bedeutet “Phänomeno-Logie” den Logos dieses Phänomens, das logon didonai hinsichtlich des transzendentalen Weltphänomens» (Fink, 1988b, 184f.).

- Bruzina, R. (2006). Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meontik-Pädagogik. In A. Böhmer (Ed.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik* (193–219). Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Crowell, S. G. (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Figal, G. (2006). *Gegenständlichkeit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fink, E. (1957). *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1959). *Alles und Nichts Ein Umweg zur Philosophie*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1966). *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1978). *Grundfragen der systematischen Pädagogik*. Freiburg: Rombach Freiburg.
- Fink, E. (1985). *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (1988a). *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenkritik* (Hua II/1). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Fink, E. (1988b). *VI. Cartesianische Meditation. Teil 2. Ergänzungsband* (Hua II/2). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Fink, E. (1990). *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königs & Neumann.
- Fink, E. (2006). *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl* (GA 3/1). Freiburg, München: Karl Alber.
- Fink, E. (2008). *Die Bernauer Manuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (GA 3/2). Freiburg, München: Karl Alber.
- Fink, E. (2011). *Epilegomena zu Immanuel Kants «Kritik der reinen Vernunft»* (GA 13/1–3). München, Freiburg: Karl Alber.
- Hegel, G.W. F. (1989). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*. Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1984). *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3). Frankfurt a. Main: V. Klostermann.

- Heidegger, M., & Fink, E. (1970). *Heraklit, Seminar; Wintersemester 1966/1967*. Frankfurt a. Main: V. Klostermann.
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Hua I)*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Hua VI)*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (2002a.). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913) (Hua XX/1)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2002b). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935) (Hua XXXIV)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Husserl, E. (2003). *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921) (Hua XXXVI)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Ikeda, Y. (2014). Transzendentaler Schein und phänomenologische Ursprünglichkeit — Welterfahrung bei Husserl und Fink. *Horizon*, 3(1), 64–98.
- Ikeda, Y. (2015). L'événementialité du phénomène selon Neue Phänomenologie in Frankreich. *Revue internationale Michel Henry*, 6, 177–202.
- Jaran, F. (2010). *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927–1930)*. Bucarest: Zeta books.
- Kant, I. (1781/87). *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch.
- Kant, I. (1922). *Kant's Briefwechsel Band III 1795–1803*. Berlin, Leipzig: de Gruyter.
- Lazzari, R. (2011). Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft bei Eugen Fink. In C. Nielsen, & H.-R. Sepp (Eds.), *Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks* (38–56). München, Freiburg: Karl Alber.
- Tengelyi, L. (2014). *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg, München: Karl Alber.

EINIGE BEMERKUNGEN ZU HEIDEGGERS KANT-INTERPRETATION

NATALIA ARTEMENKO

PhD in Philosophy, Senior Lecturer, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034 St. Petersburg, Russia.

E-mail: artemenko_natalia@yahoo.com

SOME REMARKS ON HEIDEGGER'S INTERPRETATION OF KANT

Among Heidegger's works his Kant book, «Kant and the Problem of Metaphysics» (1929), takes a special place. Planned by Heidegger as one of the sections of the second part of «Being and Time», it was intended to show the importance of the problem of substantiation. In «Being and Time» Heidegger recognized the achievements of Kant, but at the same time he added that the penetration into the problem of temporality was beyond Kant's scope. Despite the fact that Kant has come very close to the problem of time, his investigations remained, according to Heidegger, within the framework of the traditional ontology. Taking into account the aforementioned features of the interpretation of Kant in «Being and Time», it looks astonishing, that in his Kant book of 1929 Heidegger intended to demonstrate the idea of the fundamental ontology of Dasein (which he developed in «Being and Time») with the example of the interpretation of «Critique of Pure Reason» as the foundation of metaphysics. Heidegger discovered «clarification of transcendence» in Kant's transcendental deduction of the categories and Kant's subjective deduction seemed to be a transcendental disclosure of the nature of subjectivity of the subject. However, it is important to note that in the book «Kant and the Problem of Metaphysics» it is a question not so much of the historical-philological interpretation of Kant, as of clarifying Heidegger's internal directional of the fundamental ontology by means of this interpretation. We will try to give a critical analysis of Heidegger's interpretation, taking into account that Heidegger's analysis of the Kantian heritage is the sample not of historical, but rather systematic and methodical debate. It is also one reason why this critical analysis can serve as a reliable support for a more accurate determination of the essence of the transcendental-phenomenological issues not only in Heidegger's works, but also in Kant's works.

Key words: Heidegger, Kant, transcendence, fundamental ontology, Dasein, temporality, subjectivity of the subject, objectivity, synthesis.

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ КАНТА

НАТАЛЬЯ АРТЁМЕНКО

Кандидат философских наук, старший преподаватель, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, 199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: artemenko_natalia@yahoo.com

Среди хайдеггеровских сочинений работа 1929 г. «Кант и проблема метафизики» занимает особое место. Планируемая Хайдеггером в качестве одного из разделов второй части «Бытия и времени», она была призвана показать значимость проблемы обоснования. Признавая в «Бытии и времени» достижения Канта, Хайдеггер, тем не менее, говорит всего лишь о «каком-то отрезке», проделанном Кантом на этом пути, и добавляет, что проникновение в проблематику темпоральности оказалось для него все же недоступным. И, несмотря на то, что Кант ближе всех подошел к проблеме времени, он, как считает Хайдеггер в «Бытии и времени», все еще остается в рамках старой онтологии. Принимая во внимание отмеченные черты интерпретации Канта в «Бытии и времени», удивительным выглядит тот факт, что Хайдеггер в своей книге о Канте 1929 г. намеревался продемонстрировать идею фундаментальной онтологии *Dasein* (разработанную им в «Бытии и времени») на примере истолкования «Критики чистого разума» как обоснования метафизики. Хайдеггер усматривает теперь в кантовской трансцендентальной дедукции категорий «прояснение трансценденции», а так и не проведенная Кантом субъективная дедукция предстает у него трансцендентальным раскрытием сущности субъективности субъекта. Здесь, однако, важно учитывать, что в книге «Кант и проблема метафизики» речь идет не столько об историко-филологической интерпретации Канта (хотя в некотором смысле и о ней тоже), сколько о прояснении через эту интерпретацию внутренней направленности собственной проблематики Хайдеггера — фундаментальной онтологии. Мы попытаемся дать критический анализ хайдеггеровской интерпретации, учитывая, что хайдеггеровский анализ кантовского наследия есть образец не исторической, а систематической и методической полемики. Но именно поэтому он может послужить надежной опорой для более точного определения существа трансцендентально-феноменологических вопросов не только у Хайдеггера, но и у Канта.

Ключевые слова: Хайдеггер, Кант, трансценденция, фундаментальная онтология, *Dasein*, временность, субъективность субъекта, предметность, синтез.

In Heideggers Schriften nimmt die Abhandlung «Kant und das Problem der Metaphysik» aus dem Jahr 1929 eine besondere Stellung ein. Heidegger plante sie als einen der Abschnitte des zweiten Teils von «Sein und Zeit», sie zielte darauf ab, die Signifikanz des Begründungsproblems aufzuzeigen: «Die folgende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, Kants *Kritik der reinen Vernunft* als eine Grundlegung der Metaphysik auszulegen, um so das Problem der Metaphysik als das einer Fundamentalontologie vor Augen zu stellen» (Heidegger, 1973, 1).

Wir streben eine kritische Analyse der entsprechenden Interpretation an, vor dem Hintergrund dessen, dass Heideggers Analyse des Kantischen philosophischen Erbes kein Beispiel einer historischen, sondern einer systematischen und methodologischen Interpretation ist. Aber gerade deswegen kann sie als verlässliche Stütze für eine präzisere Bestimmung des Wesens der transzendental-phänomenologischen Fragen nicht nur bei Heidegger, sondern auch bei Kant gelten.

Subjektivität des Subjekts

Der erste Abschnitt des zweiten Teils von «Sein und Zeit» — «*Kants Lehre vom Schematismus und der Zeit als Vorstufe einer Problematik der Temporalität*» soll zeigen, «inwiefern bei Kant <...> doch ein radikaleres Verständnis der Zeit aufbricht als bei Hegel» (Heidegger, 1986, 428). Obwohl Heidegger hier Kants Verdienst in der Entfaltung der Zeitproblematik anerkennt, spricht er bloß von einer gewissen Strecke, die Kant auf diesem Weg zurückgelegt habe, und fügt hinzu, dass ihm das Eindringen in die Problematik der Temporalität nicht gelungen sei. Dies liege einerseits an einer Unterlassung der Seinsfrage, zum anderen am Fehlen einer thematischen Ontologie menschlichen Daseins, «kantisch gesprochen, einer vorgängigen ontologischen Analytik der Subjektivität des Subjekts» (Heidegger, 1986, 32). Außerdem ist die kantische Analyse der Zeit so sehr dem traditionellen Verständnis der Zeit als einer abzählbaren Reihe von Jetztpunkten verpflichtet, dass sie den inneren Zusammenhang zwischen der Zeit und dem «Ich denke» nicht einsichtig machen konnte (Heidegger, 1986, 24, 32).

Heidegger wirft Kant vor, dass er der wesenhaften Verfassung des Subjekts keine hinreichende Aufmerksamkeit geschenkt habe, obwohl er unterstreicht: «das Ich bleibe auf seine Vorstellungen bezogen und sei ohne sie nichts» (Heidegger, 1986, 42). Obwohl Kant sich stärker als alle anderen mit dem Problem der Zeit auseinander gesetzt hat, verbleibt er laut Heidegger in «Sein und Zeit» im Rahmen seiner alten Ontologie. Da das Erfassen der Zeit bei Kant entlang der von Aristoteles ausgearbeiteten Strukturen verläuft, macht es sich Heidegger zur Aufgabe, diesen von der antiken Ontologie übernommenen Bestand bis zu den ursprünglichen Erfahrung zu dekonstruieren, «in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden» (Heidegger, 1986, 30).

Wenn wir diese von uns hervorgehobenen Eigenschaften der Kantischen Interpretation in «Sein und Zeit» in Betrachtung ziehen, ist es erstaunlich, dass Heidegger in seinem Buch über Kant aus dem Jahr 1929 vorhatte, die Idee der Fundamentalontologie des Daseins (die er in «Sein und Zeit» ausgearbeitet hatte) anhand des Auslegungsbeispiels in der «Kritik der reinen Vernunft» als Begründung der Metaphysik zu demonstrieren. Heidegger sieht in der Kantischen transzendentalen Deduktion der Kategorien eine «Enthüllung der Transzendenz» (Heidegger, 1973, 77), und die von Kant nicht ausgeführte subjektive Deduktion ist bei ihm die transzendente Enthüllung des Wesens der Subjektivität des Subjekts.¹

¹ Es ist bekannt, dass Heidegger sich wiederholt auf Kant berufen hat. In seinen frühen, Kant gewidmeten Arbeiten sollte man zunächst auf die Vorlesung «Logik» hinweisen, die im Wintersemester 1925/26 gehalten wurde (Heidegger, 1976a) und der späteren Arbeit «Kant und das Problem der Metaphysik» zugrunde lag; ebenso die Vorlesung «Phänomenologische Interpretation der Kritik der reinen Vernunft» des Wintersemesters 1927/28 (Heidegger, 1977) und das Werk «Auf der Basis des Seins» 1929 (Heidegger, 1976b).

Allerdings hat Heidegger hier angemerkt, dass die Subjektivität des Subjekts bei Kant durch die Sichtweise der traditionellen Anthropologie und Psychologie bestimmt wird, was dazu geführt hat, dass weder die transzendente Deduktion noch die Kapitel über den Schematismus eine neue Sichtweise auf dieses Problem eröffnet haben (Heidegger, 1973, 167). Diese Bemerkungen relativieren den innovativen Charakter der Heideggerschen Kant-Interpretation im Buch «Kant und das Problem der Metaphysik» im Vergleich zu «Sein und Zeit». Hierbei ist es wichtig anzumerken, dass im Buch «Kant und das Problem der Metaphysik» weniger von einer historisch-philologischen Interpretation Kants die Rede ist (obwohl im gewissen Sinne auch davon), sondern es vielmehr um die Klärung der internen Ausrichtung der eigenen Problematik Heideggers durch diese Interpretation geht, nämlich der Fundamentalontologie. Wenn die Interpretation nur das wiedergibt, was Kant selbst zu sagen intendierte, dann ist dies keine Interpretation laut Heidegger. Die Aufgabe der letzteren ist es, «dasjenige eigens sichtbar zu machen, was Kant über die ausdrückliche Formulierung hinaus in seiner Grundlegung ans Licht gebracht hat» (Heidegger, 1973, 201). Heidegger hat hier vor, dasjenige, was selbst Kant noch nicht in der Lage war, zu sagen, nämlich das, «was sie als noch Ungesagtes durch das Gesagte vor Augen legt» (Heidegger, 1973, 201).

Die Kantische Begründung der Metaphysik, ihre wesenhafte Bestimmung als *metaphysica generalis*, welche die Frage nach dem Seienden als solchen stellt, sieht Heidegger im Lichte der allgemeinen Frage «nach der inneren Möglichkeit eines Offenbarmachens überhaupt von Seiendem als solchem» (Heidegger, 1973, 10) an. Die Begründung ist die Aufhellung des Wesens eines Verhaltens zum Seienden, worin sich dieses an ihm selbst zeigt, «so daß alles Aussagen über es von daher ausweisbar wird» (Heidegger, 1973, 10). Eine entsprechende Einstellung zum Seienden, in der es sich als es selber zeigt, nennt Heidegger bekanntlich eine «ontische» Erkenntnis. Die Frage nach dem Wesen der ontischen Erkenntnis ist auf das, was sie ihrerseits möglich macht, d. h. auf die «ontologische Erkenntnis», auf ihre interne Möglichkeit, auf das Wesen des vor-
ausgehenden Seinsverständnisses, auf die Ontologie, gerichtet. Heidegger zieht daher folgendes Fazit: «Grundlegung der Metaphysik im ganzen heißt Enthüllung der inneren Möglichkeit der Ontologie» (Heidegger, 1973, 12), und zwar «durch Aufhellung ihres Ursprungs aus den sie ermöglichenden Keimen» (Heidegger, 1973, 20).

Die Ontologie und die ontologische Erkenntnis als Erkenntnis einer bestimmten Seinsverfassung des Seienden «überschreitet» die Grenzen jedes «Besonderen und Teilweisen», was in jedem Fall «Erfahrung an Besonderem und Teilweisem darbieten kann» (Heidegger, 1973, 10). Die Vernunft transzendiert so zum Seienden, dass sie «sich diesem jetzt allererst als möglichem Gegenstand der Erfahrung anmessen kann» (Heidegger, 1973, 16). Die ontologische Erkenntnis bildet die Transzendenz als Offenbarkeit und Enthülltheit der Seinsverfassung des Seienden als «ontologische Wahrheit», auf die die ontische Erkenntnis gerichtet sein soll, da sie sich von sich aus nicht nach den Gegenständen richten kann, «weil sie ohne die ontologische [Erkenntnis] nicht einmal ein

mögliches Wonach haben kann» (Heidegger, 1973, 13). Die Transzendenz ist die Synthese a priori, weshalb die Begründung der Metaphysik den «Entwurf der inneren Möglichkeit der apriorischen Synthesis» (Heidegger, 1973, 38) überhaupt ausmacht.

Heideggers Hervorheben des Problems der Transzendenz in der Interpretation Kants² verlangt nach einer präziseren Problemdefinition. Trotz der Tatsache, dass Heidegger den Begriff der Transzendenz mit dem Kantischen Begriff des «Transzendentalen» in Beziehung setzt, bezieht sich die transzendente Erkenntnis für ihn nicht auf das Wesen, sondern auf die Möglichkeit des vorgängigen Seinsverständnisses. Dementsprechend «betrifft [die Seinsverfassung des Seienden] das Überschreiten (Transzendenz) der reinen Vernunft zum Seienden» (Heidegger, 1973, 16). Vom Kantischen Vokabular ausgehend ist es nicht so einfach, diesen Begriff zu legitimieren. Das vierte Kapitel des Buches über Kant — *Begründung der Metaphysik in der Wiederholung* — zeigt eindeutig, dass hier nicht von einem Kantischen Begriff die Rede ist, sondern von einem Konzept, das in den Kontext des «In-der-Welt-Seins» von «Sein und Zeit» gehört: «Die existenziale Analytik <...> soll zeigen, daß und wie allem Umgang mit dem Seienden <...> schon die Transzendenz des Daseins — das In-der-Welt-sein — zugrunde liegt» (Heidegger, 1973, 235).

Die Frage liegt nahe, wie angemessen die Formulierung Heideggers «Die Begründung der Metaphysik ist die Offenbarung der Transzendenz» das Problem, um das es sich in «Kritik der reinen Vernunft» handelt, rekonstruiert. Die Antwort sollte eigentlich negativ ausfallen, da die Frage Heideggers — «wie <...> das endliche Seiende, das wir Mensch nennen, seinem innersten Wesen nach sein [muß], damit es überhaupt offen sein kann zu Seiendem, das es nicht selbst ist, das sich daher von sich aus muß zeigen können» (Heidegger, 1973, 43) — lediglich eine andere Problemformulierung der Transzendenz ist. Kant dagegen fragt nach der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori, was auf das Problem der Beziehung der Kategorien zu den Objekten, d.h. darauf, wie die Erfahrung als Erfahrung des Gegenständlichen mittels Kategorien überhaupt möglich ist, hinausläuft.

Im Vorhaben Kants, zu zeigen, dass Erfahrung ausschließlich mittels Kategorien möglich ist, dank derer wir das Seiende a priori erkennen können, sah Heidegger das Problem des vorgängigen Seinsverständnisses. Hierbei sollte man jedoch die Tatsache hervorheben, dass Kant die Offenheit des Seienden oder die Offenheit des Menschen gegenüber dem Seienden als solchen als etwas Selbstverständliches ansah, da wir dem Seienden der «Kritik der reinen Vernunft» zufolge in der Wahrnehmung und in der Anschauung begegnen. Sollen wir Heidegger darin Recht geben, dass die «Kritik der reinen Vernunft» keine Erkenntnistheorie in diesem Sinne ist, weil Kant eher die Frage stellt, wie sich uns das schon-immer-geöffnete Seiende als Gegenstand darstellen kann, d. h. wie wir Gegenstände erkennen können?

² Siehe: (Cassirer, 1931, 14); (Levy, 1932, 26).

Hierzu muss nun das Problem der Gegenständlichkeit der Gegenstände und seine Rolle in der Kant-Interpretation, die in den späten Arbeiten Heideggers in den Vordergrund rücken werden, näher betrachtet werden.

Gegenständlichkeit der Gegenstände

Dort, wo Heidegger in seinem Buch über Kant zum ersten Mal über «Gegenstände» spricht, setzt er diesen Ausdruck in Anführungszeichen (Heidegger, 1973, 13): Sie sind das Seiende («Gegenstände»), mit dem die ontische Erkenntnis nur dann übereinstimmen kann, wenn dieses Seiende zuvor schon als Seiendes offenbar, «d.h. in seiner Seinsverfassung erkannt ist» (Heidegger, 1973, 13). Der Gegenstand ist in dieser Bedeutung für uns nur das offenbare Seiende, die Erscheinung — in der Kantischen Terminologie, «der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung» (Kant, 1998, A 20/B 34), und Heidegger interpretiert anfangs den Kantischen Begriff des «Gegenstands» genau in diesem Sinne.

Er bestimmt den Gegenstand als das sich so an ihm selbst zeigende Seiende, d. h. als Erscheinendes, worauf die endliche Erkenntnis abzielt, im Gegensatz zum Entstand als dasjenige Seiende, das sich als Möglichkeit des Entstehens des absoluten Erkennens zeigt: «Der Titel „Erscheinung“ meint das Seiende selbst als Gegenstand endlicher Erkenntnis» (Heidegger, 1973, 31). Heidegger möchte hier die Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis in den Vordergrund rücken. Kant setzt ebenso der absoluten Erkenntnis die menschliche Erkenntnis entgegen: Die Gegenstände müssen uns gegeben sein (Kant, 1998, B 72), da wir nicht über die Fähigkeit einer intellektuellen Anschauung verfügen und unsere Erkenntnis sich somit nach den Phänomena richten muss. Das Heideggerische Verständnis der Erscheinungen als «Gegenstände» und seine Ausrichtung auf das Problem der Transzendenz rückt recht bedeutsame Aspekte des Gegenstandsbegriffs bei Kant in den Hintergrund.³

Heidegger verweist darauf, dass der Gegenstand zu allen anderen Gegenständen in einer Beziehung intersubjektiver Bedeutsamkeit steht. Er stellt die Frage, wie die endliche Anschauung zu einer Erkenntnis werden kann, und kommt zu dem Schluss, dass im Erkennen das Seiende als ein sich jedermann gegenüber Öffnendes zugänglich wird: «...das Angeschauten ist nur erkanntes Seiendes, wenn jedermann es sich und anderen verständlich machen und dadurch mitteilen kann» (Heidegger, 1973, 27).

Um eine Erkenntnis zu sein, benötigt die endliche Anschauung jedes Mal solch einer Bestimmung der Anschauung durch das Denken als einer solchen, die intentional auf dieses oder jenes bezogen ist (Heidegger, 1973, 27). Erst durch die Verbindung von Anschauung und Denken («veritative Synthese») wird der Gegenstand in der «Einheit

³ Vgl.: (Cassirer, 1931, 9); (Levy, 1932, 11).

einer denkenden Anschauung» offenbar (Heidegger, 1986, 28), d.h. die Synthese des Denkens und der Anschauung öffnet das uns begegnende Seiende als einen Gegenstand. Somit fungiert Heideggers eigene Problematik der Öffnung des Seienden als Maßstab seiner Interpretation Kants.

Nach Heidegger ist für Kant das Seiende in der Erscheinung einfach «dasselbe Seiende wie das Seiende an sich, ja gerade nur dieses» (Heidegger, 1973, 31). Die Erscheinung ist nichts anderes als das Ding an sich, nur aus einer anderen Perspektive betrachtet (Heidegger, 1973, 32). Und obwohl Heidegger hinzufügt, dass das Seiende «sich dabei gemäß der Weise und Weite des Hinnehmen- und Bestimmenkönnens, über die eine endliche Erkenntnis verfügt», offenbart (Heidegger, 1973, 21), bestimmt er trotzdem den Gegenstand ursprünglich und vorwiegend als Gegebenes für die endliche Erkenntnis, als das aus sich selbst heraus entgegenstehende und sich so eröffnende Seiende (Heidegger, 1973, 87). Der Charakter der Möglichkeiten der Wahrnehmung und Bestimmung, über die die endliche Erkenntnis verfügt, gehört somit als eine ontologische Erkenntnis lediglich zur Lösung der Möglichkeit des entgegenstehenden Seienden (Heidegger, 1973, 71). Die ontologische Erkenntnis ermöglicht nur dies, dass «Seiendes von sich aus begegnen, d. h. als Gegenstehendes sich zeigen kann» (Heidegger, 1973, 72).

Heidegger schreibt der Offenbarkeit des Seienden für jedermann eine besondere Bedeutung zu. Dabei unterstreicht er, dass im Entstand des Gegenstands sich etwas zeigt, «was dawider ist» (Heidegger, 1973, 73), bzw. eine gewisse «vorgängige Widerständigkeit des Seins» (Heidegger, 1973, 74) anzeigt (wie Kant sagte, [seien] «...unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, aber beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt», weil sie nur so notwendig miteinander übereinstimmen und sich auf diese Weise auf einen Gegenstand beziehen können (Kant, 1998, A 104)). Zur Gegenständigkeit der Gegenstände gehört gleichzeitig laut Heidegger der «vorgängige und ständige Zusammenzug auf Einheit» als auf etwas Notwendiges, er «stellt <...> sich selbst eine Verbindlichkeit vor, die alles mögliche Zusammen im vorhinein regelt» (Heidegger, 1973, 74). Der Entstand des Gegenstandes ist deswegen möglich, weil die Vorstellung sich als ein sich selbst auf Einheit Beziehendes öffnet; und in dieser Vorstellung (Voraussetzung) der Einheit drückt sich der Charakter des «Dawiders» aus, der wiederum als Gegenständigkeit der Gegenstände fungiert. Und da es der Verstand ist, in dessen Begriff die Vorstellung solch einer vereinigenden Einheit stattfindet, ist dies der reine Verstand «als das Vermögen des Gegenstehenlassens von <...>» (Heidegger, 1973, 74). Heidegger zeigt, dass gerade im «Gegenstehenlassen» als in der «Urhandlung des reinen Verstandes seine Angewiesenheit auf die Anschauung am schärfsten ans Licht kommen» (Heidegger, 1973, 75) muss.

Die Abhängigkeit des Verstandes von der Anschauung ist laut Heidegger das eigentliche Sein des Verstandes. Das reine Denken ist «in sich, nicht nachträglich, hinnehmend, d. h. reine Anschauung» (Heidegger, 1973, 154) und entspringt als «struktural einheitliche rezeptive Spontaneität» (Heidegger, 1973, 154) der transzendentalen

Einbildungskraft. Hier sieht Cassirer allerdings einen Widerspruch, denn die Verbindung von Verstand und Anschauung macht beide ja noch nicht voneinander abhängig (Cassirer, 1931, 10). Heidegger weicht natürlich von Kants Denken ab, wenn er den reinen Verstand als Anschauung interpretiert und die Kantische Unterscheidung von Denken und Anschauung in einem gewissen Sinne gar verwirft, weil sowohl das Denkvermögen als auch die Anschauung laut Heidegger aus der transzendentalen Einbildungskraft und letztlich aus dem entstehenden Selbst des Subjekts der Zeitlichkeit entstehen. Dennoch besteht die eigentliche «Leistung» des Verstandes in der Heideggerschen Interpretation des Denkvermögens als Anschauung und als transzendente Einbildungskraft darin, dass wir durch ihn zum ersten Mal die Gegenständlichkeit bilden.

Man könnte nun bei dieser Einführung des Begriffs des «Dawider» fragen, ob der Begriff des Gegenstandes wirklich von Kant stammt? Einzelne Äußerungen Heideggers erscheinen auf den ersten Blick in der Tat als eine konsequente Interpretation Kants. Aber allein die Bemerkung, dass alles Seiende im sich vorher zuwendenden «Gegenstehenlassen» bestehe, macht diese Interpretation schon zu einer nicht im eigentlichen Sinne kantischen («Seiendes wird für ein endliches Wesen nur zugänglich auf dem Grunde eines vorgängig sich zuwendenden Gegenstehenlassens. Dies nimmt im Vorhinein das möglicherweise begegnende Seiende in den Einheitshorizont einer möglichen Zusammengehörigkeit» (Heidegger, 1973, 77)).

Somit ist das Seiende mit all seinen Bestimmungen schon immer vorhanden, wir sind nicht dazu fähig, es zu erzeugen, sondern lediglich als das und das zu interpretieren, und die Tatsache, dass es uns als solches begegnen kann, ist die Leistung des Denkvermögens, das die Einheit und Verbundenheit beibehält, weshalb sich das uns begegnende Seiende als ein in seiner Verbundenheit Befindliches erkennen lässt.

Damit sich Seiendes als solches «anbieten» kann, muss der Horizont seines möglichen Begegnens laut Heidegger «Angebotcharakter haben» (Heidegger, 1973, 90), und die Tatsache, dass sich dabei «der Transzendenzhorizont <...> nur in einer Versinnlichung bilden» kann (Heidegger, 1973, 91), bedeutet, dass solcherer Art, die «aber gleichwohl nicht das Seiende darbietet» (Heidegger, 1973, 92), für die Verwirklichung der Seinsbegegnung eine Art Muster für den Vergleich (samt dem offenen Horizont alles Vergleichbaren) angeboten wird, wodurch Etwas zum ersten Mal überhaupt als Etwas wahrgenommen werden kann. Damit lässt sich Heideggers Interpretation des Schemas und der Grundlage der Substanz besser verstehen: Mittels der Schematisierung der Substanzkategorie erlangen wir in der Zeit die reine Form des Verbleibens, angesichts der sich «in diesem vorgängigen Blick auf das reine Bild von Beharrlichkeit für die Erfahrung ein im Wechsel unveränderliches Seiendes» als solches zeigen kann (Heidegger, 1973, 108).

Somit haben wir es hier nicht mit dem Kantischen Begriff der Gegenstandserkenntnis a priori zu tun, sondern mit dem Heideggerschen Begriff der «Welt» als Horizont, «woraufhin» sich der Entwurf der Bedeutsamkeit des innerweltlich begegnenden Seien-

den verwirklicht. Heidegger fragt nicht nach der inneren Möglichkeit der Erfahrung im Kantischen Sinne als «Zugang» zu bestimmten Naturgesetzen der Gegenstände, sondern eines im Horizont des In-der-Welt-seins sich vollziehenden Seins des menschlichen Daseins beim innerweltlich Begegnenden.

Was ist nun die Erkenntnis anderes als eine theoretische Offenbarung des Vorhandenen? Während Heidegger als Ziel der «Kritik der reinen Vernunft» und der Deduktion der Kategorien die problematische Formel der «Enthüllung der inneren Möglichkeit der Transzendenz» bezeichnet, beginnt er mehr von der Begegnung des Seienden (Heidegger, 1973, 77), von der Annahme des Seienden (Heidegger, 1973, 90) als von der Erkenntnis zu reden. Somit ist bei Heidegger nicht vom Erkennen als theoretischer Offenbarung die Rede, sondern davon, dass sich menschliches Dasein im Horizont des In-der-Welt-seins immer schon «draußen» bei innerweltlichem Seienden befindet (Heidegger, 1986, 62). Heidegger interessiert sich nicht so sehr für den Kantischen Begriff der Erfahrung als Erfahrung des Gegenständlichen, sondern er möchte vielmehr zeigen, dass Kant mit der «Enthüllung der Transzendenz» primär auf das Problem der Enthüllung der Subjektivität des Subjekts, das in der «Offenheit für das Seiende» (Heidegger, 1973, 50) besteht, ausgerichtet ist. Die von Kant vollzogene Analytik der Transzendenz ist für Heidegger die reine Phänomenologie der Subjektivität des Subjekts in seiner Endlichkeit (Heidegger, 1973 49), und Kants Frage nach den kognitiven Fähigkeiten, die das sich zuwendende «Gegenstehenlassen» ermöglichen, ist die Frage «nach der Subjektivität des transzendierenden Subjektes als eines solchen» (Heidegger, 1973, 165).

Heidegger interpretiert die Subjektivität des Subjekts, so wie Kant, durch die Zeit: Die Zeit «als reine Selbstaffektion» bildet die Seinsstruktur der Subjektivität (Heidegger, 1973, 189), sie bildet somit «die endliche Selbstheit dergestalt, daß das Selbst so etwas wie Selbstbewußtsein sein kann» (Heidegger, 1973, 190). Auf dem Weg dieser Interpretation entdeckt Heidegger, dass die von Kant unterschiedenen Fähigkeiten der Anschauung und des Denkvermögens in der transzendentalen Einbildungskraft als ihrer gemeinsamen Wurzel verbunden sind und diese ihren inneren Zusammenhang ermöglichen; sie erlaubt ihnen — als einzige Fähigkeit — in der gegenseitigen Verbundenheit zu entstehen.

Die transzendente Einbildungskraft selbst als «Wurzel der Transzendenz» ist auf andere, noch ursprünglichere «Möglichkeiten» zurückbezogen, «so daß die Bezeichnung “Einbildungskraft” von selbst unangemessen wird» (Heidegger, 1973, 140), nämlich auf einen Ansatz, den Kant laut Heidegger nicht durchführte und nicht einmal durchzuführen versuchte, «trotz der deutlichen, von ihm selbst erstmals erkannten Vorzeichnungen zu einer solchen Analytik» (Heidegger, 1973, 160). Das transzendente Vorstellungsvermögen ist die ursprüngliche Zeit (Heidegger, 1973, 108), die ihrerseits den Charakter der Selbstheit hat. So gelangt Heidegger in seinem Buch über Kant zum zentralen Moment von «Sein und Zeit» — zur Offenbarung der Sorge als Zeitlichkeit. Die Rechtfertigung einer solchen Interpretation ist fraglich, und Heidegger selbst spricht von einer textuellen

Gewaltanwendung. Cassirer sieht diese «Gewalt» noch kritischer: Heidegger stelle sich hier nicht wie ein Kommentator dar, sondern als Usurpator (Cassirer, 1931, 17).

Was die ursprüngliche Begründung der Subjektivität des Subjekts betrifft, so hatte sich Kant diese nie zu seinem Hauptziel gemacht, obwohl er ihre Möglichkeiten kannte (Heidegger, 1973, 170). Und auch wenn Kant die subjektive Deduktion nicht ausführte, «blieb ihm die Subjektivität des Subjektes in der Verfassung und der Charakteristik leitend, die sich ihm durch die überlieferte Anthropologie und Psychologie anbot» (Heidegger, 1973, 167). Über die zweite Auflage der «Kritik der reinen Vernunft» schreibt Heidegger: «Nur hat sich in der transzendental subjektiven Grundlegung die zweite Auflage für den reinen Verstand gegen die reine Einbildungskraft entschieden, um die Herrschaft der Vernunft zu retten», und so wird es «jetzt überflüssig, den Verstand auf ursprünglichere “Erkenntniskräfte” zurückzuführen» (Heidegger, 1973, 170). Kant wurde vom transzendentalen Einbildungsvermögen «abgeschreckt». Deswegen wollte Heidegger zeigen, dass seine Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft als Wurzel beider Erkenntnisstämme nicht nur möglich, sondern sogar notwendig ist, und dies sollte angeblich Heideggers Bemühen begründen, in seiner Kant-Interpretation aufzuweisen, was Kant «sagen wollte».

Ursprüngliche Zeitlichkeit

Im Mittelpunkt von Heideggers Kant-Buch steht seine Interpretation der Zeit. Heidegger sieht in der Kantischen Theorie einen Versuch, auf der Grundlage der Ontologie des Vorhandenen und aus dem Horizont der Zeit sowohl das Selbst-Verständnis des Subjekts in seinem Sein als auch sein Verständnis des Seienden als solchen zu bestimmen. Wie bereits erwähnt, geht es Heidegger in seiner Interpretation der «Kritik der reinen Vernunft» um eine folgerichtige Bestätigung und Entwicklung der These, wonach die Kantische «Kritik der reinen Vernunft» die erste konkrete Begründung der Metaphysik ist. Das Ziel Heideggers war es, das «Problem der Metaphysik» als Problem der Fundamentalontologie herauszustellen. Einerseits projiziert Heidegger seinen eigenen Verständnishorizont auf die Kantische Problematik, andererseits ist es für ihn aber auch wichtig, eine Entsprechung seiner eigenen Frage nach dem Seinsverständnis des menschlichen Daseins mit dem Kantischen Projekt der Aufdeckung der apriorischen Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis herzustellen. In der Vorlesung aus dem Jahr 1927/28 schreibt er:

Radikalisiert man das Kantische Problem der ontologischen Erkenntnis in dem Sinne, daß man es nicht nur auf die ontologische Fundierung der positiven Wissenschaften beschränkt und es ferner nicht als Urteilsproblem faßt, sondern als die radikale und fundamentale Frage nach der Möglichkeit des Verstehens des Seins überhaupt, dann ergibt sich die philosophische Fundamentalproblematik von *Sein und Zeit*. Die Zeit ist

nicht mehr im Sinne des vulgären Zeitbegriffs verstanden, sondern als Zeitlichkeit im Sinne der ursprünglichen Einheit der ekstatischen Verfassung des Daseins, und das Sein ist nicht mehr verstanden im Sinne des Vorhandenseins von Natur, sondern im universalen Sinne, der alle Möglichkeiten der regionalen Abwandlung in sich befaßt. <...> Universalität des Seins und Radikalität der Zeit sind die beiden Titel, die in Einheit die Aufgaben bezeichnen, die ein weiteres Durchdenken der Möglichkeit der Metaphysik fordert (Heidegger, 1977, 426).

Der Schlüssel zur ontologischen Interpretation der «Kritik der reinen Vernunft» ist für Heidegger die Zeit als zentrale Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis bei Kant. Dies macht es für ihn möglich, das Kantische Problem der Möglichkeit von Erfahrung als das Transzendenzproblem darzustellen: Die produktive Vorstellung und die ihr zugrunde liegende ursprüngliche Zeit bilden eine vereinende Grundlage, die «Möglichkeit der Synthese überhaupt» als Möglichkeit des Zusammenwirkens von Sinnlichkeit und Verstand, deren Einheit den Horizont von Gegenständlichkeit kreiert, d.h. die Möglichkeit der Begegnung mit dem Seienden, den Durchbruch zum Seienden, das Transzendieren. Von einer solchen Rekonstruktion des Kantischen kritischen Projekts der Erkenntnis im Ganzen ausgehend, macht Heidegger das Problem des transzendentalen Schematismus, der Einbildungskraft und der Selbstaffektion insofern zu einem fundamental-ontologischen Problem, als er einen «Problemknoten» knüpft, den wir hier zu lösen versuchen. Dies lässt sich folgendermaßen darstellen: Schematismus → Transzendenz → Endlichkeit.

Heidegger versteht die Zeit a priori als eine unthematische, vorausgehende Hinblicknahme, die jeglicher Erfahrung vorausgeht. Diese Bestimmung kann man «kantisch» nennen — mit einem gewissen Vorbehalt, der sich in erster Linie auf die hier verwendete Terminologie bezieht; die Interpretation der Zeit jedoch als unendlicher Aufeinanderfolge der Jetztmomente ist völlig unkantisch, ebenso Heideggers These, die Zeit sei als reines Bild aller sinnlichen Gegenstände ein reines Bild der Kategorien. Aber gerade diese «unkantische» Zeitdefinition ist für Heideggers Interpretation des transzendentalen Schematismus zentral, insofern er die Meinung vertritt, dass die Definition der Zeit im Gegenstands-Konstituierenden, d.h. im ontologischen Sinne expliziert wird. Hier bildet die Zeit in der reinen Art und Weise «die einzige Anblicksmöglichkeit» (Heidegger, 1973, 104) der Kategorien und verleiht diesen eine gegenständliche Bedeutung; deswegen kann man anhand der Zeitstruktur anschaulich den Regelcharakter der Kategorien «ablesen». So ist laut Heidegger die Zeit selbst im Schema abgebildet. Das prägnanteste Beispiel einer solchen Interpretation sind Heideggers Erläuterungen des Substanzschemas. Die Zeit ist, schreibt er, das Schema der Substanz. Obwohl er wohl bemerkt, dass das Substanzschema für Kant die Beständigkeit des Realen in der Zeit bedeutet, erlaubt uns dieses Schema laut Heidegger zum ersten Mal dem Realen als Selbigem zu begegnen. Deswegen, schlussfolgert er, ist das Substanzschema das Beständige an und für sich, das die Zeit selbst erst anschaulich macht (Heidegger, 1973, 108). Dieses Beständige wird von ihm von der Zeitkonzeption ausgehend als «reine Jetztfolge»

interpretiert. Als stetige Aufeinanderfolge homogener Momente ist die Zeit in jedem Jetzt genau jetzt (Heidegger, 1973, 108), d.h. beständig und verbleibend. Sie gibt eine reine Art der Beständigkeit (des Verbleibens) überhaupt. Die Zeit ist bei Kant, wie Heidegger meint, nicht nur eine Form der Sinnlichkeit, sondern ein reiner, die Strukturen umfassender Anblick, in Anbetracht dessen das Seiende allererst begegnen kann. Diese Zeitstrukturen — die Schemata — sind anschauliche Regeln für die Veranschaulichung der Verstandesbegriffe, die ihnen zuallererst eine ontologische Bedeutung verleihen.

Für die Bestätigung dieser These geht Heidegger zur Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft als gemeinsamer Wurzel verschiedener Erkenntnisstämme — der Sinnlichkeit und dem Verstand — über.

Zunächst richtet Heidegger seine Aufmerksamkeit auf das «Mißverhältnis» zwischen der Dreiheit der Erkenntniskräfte (Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Vernunft) und der Dualität der Erkenntnisquellen (Sinnlichkeit, Verstand). Die transzendente Einbildungskraft wird heimatlos (Heidegger, 1973, 136). Wenn sie aber eine «Grundfähigkeit der menschlichen Seele ist», ist sie dann nicht genau jene Wurzel, aus der die beiden Stämme der menschlichen Erkenntnis wachsen? Für die Demonstration der transzendentalen Einbildungskraft als Ur-Quelle dieser Fähigkeiten, entfaltet Heidegger einen transzendentalen Gedankengang, dessen Ausgangspunkt die Postulierung der inneren Bewusstseinsseinheit bildet: «Daß die Einheit nicht Ergebnis eines Zusammengeratens der Elemente, sondern selbst das ursprünglich Einigende sein soll, kündigt sich in ihrer Benennung als “Synthesis” an» (Heidegger, 1973, 60). Sich auf Kant berufend:

Die Synthesis überhaupt ist <...> die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind (Heidegger, 1973, 63).

Daraus zieht Heidegger den Schluss, dass «jede Synthese die Wirkung der Einbildungskraft» sei (Heidegger, 1973, 127) und folglich als «ursprüngliche reine Synthesis die Wesenseinheit von reiner Anschauung (Zeit) und reinem Denken (Apperzeption)» bilde (Heidegger, 1973, 127). Somit ist die transzendente Einbildungskraft die gesuchte Grundlage für den inneren Zusammenhang der ontologischen Erkenntnis.

Heidegger gelingt es, die transzendente Einbildungskraft als eine solche Einheit von Sinnlichkeit und Verstand auszulegen, in der sich der Horizont von Gegenständlichkeit überhaupt herausbildet, indem er diese kognitiven Fähigkeiten als Vorstellungsweisen endlicher Enderkenntnis begreift. Das Vorstellen sollte man hier ontologisch verstehen, d.h. als ursprünglichen Raum der Offenlegung des Ortes für das Begegnenlassen des Gegenstands, der überhaupt widersteht, als Bedingung der Begegnung des «Subjekts» mit dem «Objekt» (Darbieten, Vorhalten, Vorbilden) (Heidegger, 1973, §29). Dieser Begegnung liegt die transzendente Einbildungskraft als Ur-Zeit zugrunde, die sich selbst zeitigt, und deswegen ohne Grund auskommt. Dabei führt Heidegger eine beachtenswerte

Differenzierung zwischen der «Zeit des Treffens der Gegenstände» (reine Jetztfolge) und der «Zeit des Entspringenlassens der Gegenstände» (ursprüngliche Zeit) ein:

Sonach muß zwar die Zeit in dem Horizont, innerhalb dessen wir «mit der Zeit rechnen», als reine Jetztfolge genommen werden. Diese Jetztfolge ist aber keineswegs die Zeit in ihrer Ursprünglichkeit. Die transzendente Einbildungskraft vielmehr läßt die Zeit als Jetztfolge entspringen und ist deshalb — als diese entspringenlassende — die ursprüngliche Zeit (Heidegger, 1973, 176).

Heidegger besteht darauf, dass «die Herausarbeitung des inneren Zeitcharakters der drei Modi der Synthesis den letzten entscheidenden Beweis dafür vorlegen [soll], daß die Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft als der Wurzel der beiden Stämme nicht nur möglich, sondern notwendig ist» (Heidegger, 1973, 178). Die Behauptung der transzendentalen Einbildungskraft als Stammwurzel der menschlichen Erkenntnis bedeutet für Heidegger die Zusammenführung der Sinnlichkeit und des Verstandes, und anschließend die Offenlegung dieser drei als horizontal-ekstatischer Fähigkeiten der ursprünglichen Zeitlichkeit. Die Verwurzelung der transzendentalen Einbildungskraft in der ursprünglichen Zeit ist das einzige, kraft dessen «die transzendente Einbildungskraft überhaupt die Wurzel der Transzendenz sein kann» (Heidegger, 1973, 196), denn die ursprüngliche dreierlei-vereinende Zeit ermöglicht die Möglichkeit der reinen Synthese, d.h. «das, was sie vermag, nämlich die Einigung der drei Elemente der ontologischen Erkenntnis, in deren Einheit sich die Transzendenz bildet» (Heidegger, 1973, 196). Dies beweist noch einmal den Ursprungspunkt des Heideggerschen Systems der transzendentalen Voraussetzungen: Die innere Einheit der Erkenntniskräfte (Fähigkeiten) bildet den Horizont der Gegenständlichkeit, die Möglichkeit der «Begegnung mit dem Seienden», d.h. die Transzendenz, die sich in der ursprünglichen Zeit zeitigt, und gleichzeitig die transzendente Einbildungskraft als Fähigkeit der reinen Synthese möglich macht. Somit geschieht die Gleichsetzung der Transzendenz mit der «Erfahrungsmöglichkeit». Heidegger kommentiert diesen Moment, in dem er zum Kantischen «höchsten Prinzip aller synthetischen Urteile» greift: «...die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich die Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*» (Kant, 1998, B 197). Als entscheidenden Gehalt dieses Prinzips unterstreicht Heidegger das «zugleich sein»: «Es bringt die Wesenseinheit der vollen Transzendenzstruktur zum Ausdruck. <...> [D]as ein Erfahren Ermöglichende ermöglicht zugleich das Erfahrbare bzw. Erfahrene als ein solches» (Heidegger, 1973, 119). Die Struktur der Transzendenz ist ekstatisch-horizontal:

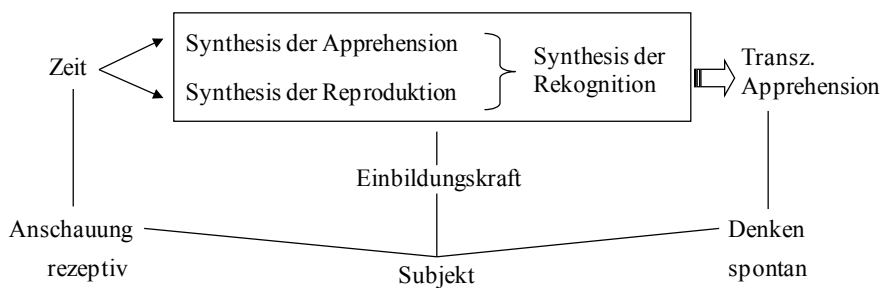
Das im endlichen Erkennen vorgängig und jederzeit notwendige Hinausgehen zu... ist demnach ein ständiges Hinausstehen zu... (Ekstasis). Aber dieser wesenhafte Hinausstand zu... bildet gerade im Stehen und hält sich darin vor: einen Horizont (Heidegger, 1973, 119).

Die Transzendenz zeitigt sich in der ursprünglichen Zeit, und die Zeitlichkeit, die aus den Modi der reinen Synthesis besteht — in der reinen Apprehension, der reinen Reproduktion und der reinen Rekognition. Auf diese Art und Weise kehren wir, indem wir einen Kreis durchlaufen haben, zur grundlegenden Einheit der ontologischen Erkenntnis zurück — zur transzendentalen Einbildungskraft und zur Analyse ihrer Modifikationen — der drei Synthesen.

Nun muss noch die Klärung des zeitlichen Charakters des Subjekts «vom rechtbegriffenen Subjektcharakter der Zeit» (Heidegger, 1973, 188) her geleistet werden.

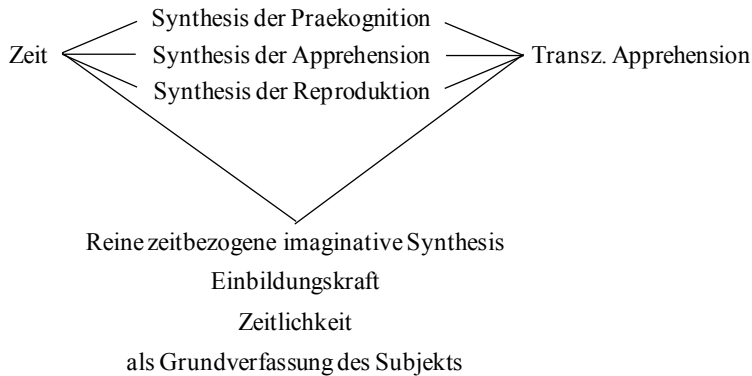
Zu Beginn bemerkt Heidegger, indem er auf Kant verweist, dass die Zeit außerhalb des Subjekts nichts ist (Kant, 1998, B 50), was bedeutet, dass «im Subjekt alles ist» (Heidegger, 1973, 188). Heidegger verfolgte von Anfang an die Absicht, die Einheit der Subjektivität offenzulegen, die bei Kant lediglich skizziert, aber anschließend nicht ausgeführt wurde. Den Ansatz der Einheitstheorie der Subjektivität sieht er in Kants Lehre über die Selbstaffektion angelegt. Heidegger identifiziert die ursprüngliche Zeit und die transzendente Apperzeption als reine Selbstaffektion, Selbstwirkung. Da das Wesen der Sinnlichkeit und des Verstandes in ihrem Zusammenwirken die Zeit, die als Einbildungskraft verstanden wird, bilden, besteht die Wirksamkeit des transzendentalen «Ich» laut Heidegger in der Selbstaffektion. Die Zeit ist diese Selbstaffektion.⁴ Heidegger berücksichtigt nicht Kants Aufweisung des Zusammenhangs der Synthesis der Rekognition mit der Synthesis der Apprehension, er möchte vielmehr die transzendente Apprehension als Einheit der drei Zeitmodi darstellen. Besonders deutlich wird dies in seiner Vorlesung aus den Jahren 1927/28 am Beispiel des Schemas, das im ersten Fall die Verbindung der drei Synthesen bei Kant und im zweiten die Interpretation dieser Syntheseinheit durch Heidegger demonstriert (Heidegger, 1977, 368):

1. Kant



⁴ «Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst» (Heidegger, 1973, 189).

2. Interpretation



Aus diesem Schema geht hervor, dass die Zeit, die sich mittels dreier Modi der reinen Synthese zeitigt (Präkognition — die an erster Stelle steht, Apprehension und Reproduktion), aus der transzendentalen Apprehension resultiert, weshalb die Zeit und das «Ich denke» sich nicht widersprechen, sondern letztlich identisch sind. Die Prozedur der Gleichsetzung findet bei Heidegger deswegen statt, weil er seine Aufmerksamkeit auf das seiende Zusammentreffen der Prädikate der Zeit und des «Ich» bei Kant richtet:

In der transzendentalen Deduktion wird das transzendente <...> Wesen des Ich also gekennzeichnet: «Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption) macht das Korrelat aller unserer Vorstellungen aus...» (A 123). Und im Schematismus-Kapitel, in dem das transzendente Wesen der Zeit ans Licht kommt, sagt Kant von der Zeit: «Die Zeit verläuft sich nicht...», die Zeit, «die selbst unwandelbar und bleibend ist» (A143, B 183). Und später: «Die Zeit bleibt und wechselt nicht» (Heidegger, 1973, 192).

Daraus schließt er, dass das «Ich» dermaßen zeitlich ist, dass es die Zeit selbst ist — dies ist ja auch anhand des Interpretationsschemas ersichtlich.

Die Kantische Lehre von der Selbstaffektion stellt einen genuine Unterschied zwischen dem inneren Gefühl und der reinen Apprehension heraus. Heidegger unternimmt den Versuch, den von Kant nur angedeuteten, jedoch nicht explizierten Zusammenhang zwischen der Selbstaffektion, dem inneren Gefühl und der Apprehension offenzulegen (Heidegger, 1973, §34). Er sieht in ihnen nicht verschiedene Fähigkeiten, sondern strukturelle Momente der Subjektivität, die zeitliche Bestimmungen vorzeichnen und somit das Seinsverständnis bilden. Die Subjektivität erweist sich somit als die Zeitselbst, die Selbstaffektion für ihn auf diese Weise die gesuchte funktionale Verbindung herstellt, in der die Spontaneität der reinen Apprehension und die Rezeptivität des inneren Gefühls

zusammenwirken und durch sie der transzendentalen Subjektivität als Ganzem zugehören: «Die reine Selbstaffektion gibt die transzendente Urstruktur des endlichen Selbst als eines solchen» (Heidegger, 1973, 191). Da Heidegger die Selbstaffektion als Zeit interpretiert und diese als unthematischen Vorblick der Möglichkeit des Sich-angehenlassens versteht, ist die Selbstaffektion das Sich-selbst-angehen des Subjekts. Durch diese Interpretation der Selbstaffektion begründet Heidegger das innere Gefühl und die reine Apprehension in einer gewissen Struktur der Selbstbezüglichkeit des Subjekts; das innere Gefühl und die reine Apprehension sind somit lediglich konstitutive Momente dieser Struktur. Diese Selbstbezüglichkeit bedeutet für Heidegger die Zugänglichkeit des Ich für sich selbst in der Möglichkeit des Sich-angehenlassens durch das Seiende.

Die Zeit ist also ein unthematischer Horizont, in Anbetracht dessen das Seiende begegnen kann, und dieses bildet das Wesen als etwas wie das Sich-selbst-angehen des Subjekts, ein Sich-zugänglich-sein im Begegnen-lassen von Seiendem.

Die ursprüngliche Zeit als Urganztheit des Subjekts besitzt die Ekstasizität, zeigt sich zum ersten Mal als reine Synthese der Einbildung und ist deswegen die grundlegendste Basis der Transzendenz, welche die Endlichkeit der menschlichen Selbigeit bedeutet, die dem endlichen Wesen das Seiende an sich zugänglich macht. Heidegger interpretiert das Prinzip der Transzendenz als Prinzip der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis. Darin besteht der oben benannte Problemknoten.

Es gibt nicht wenige grundlegende «Verschiebungen» in der Heideggerschen Interpretation Kants. Und außerdem schenkt Heidegger, der Kant für einen Metaphysiker hält, etwa der *Transzendentalen Dialektik* in der «Kritik der reinen Vernunft», obwohl diese ja «unvermeidliche» metaphysische Fragen behandelt, nur wenig Aufmerksamkeit.

Auf der Basis des Gesagten kann man schlussfolgern, dass das Werk Heideggers keine traditionell verstandene historisch-philosophische Analyse beinhaltet. Im Buch «Kant und das Problem der Metaphysik» folgt Heidegger zwar dem Kantischen Gedanken, aber nicht Kant selbst: Er versucht, aus den Gedanken Kants maximale Möglichkeiten für die Klärung des Transzendenzthemas zu gewinnen, das für ihn das Thema der Zugänglichkeit des Daseins ist. Deswegen besteht der zentrale Punkt der Heideggerschen Interpretation Kants in der Behauptung, dass es in der «Kritik der reinen Vernunft» um eine ontologische Problematik, um die Frage nach der Möglichkeit von Seinsverständnis geht.

Kant schreibt sich in die klassischen Koordinaten des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ein, während für Heidegger das vorgängige Seinsverständnis nicht etwas «auf der Seite des Subjekts» ist, sondern eher das Umgreifende für die «Koordinaten» der ontologischen Situation bildet. Kant denkt die Ontologie als eine Aufgabe, als das Endergebnis eines bestimmten Weges — des Weges der transzendentalen Untersuchung. Für die Heideggersche Analyse bleibt dieser Umstand jedoch hinter dem Problemhorizont zurück, weswegen die Hauptidee seiner Ontologie, nämlich den Sinn von Sein aus dem Horizont der Zeit heraus zu verstehen, ihre Bestätigung in der «Kritik der reinen Vernunft» finden muss.

Die Zeit ist für Heidegger der Horizont der Offenbarung der Hauptstrukturen der phänomenologischen Untersuchung. Die Zeit ist für Kant die zentrale Struktur der transzendentalen Erkenntnis, d.h. die Analyse, die von dieser oder jener Zeitinterpretation bestimmt wird, hat den Charakter des vereinenden Ursprungs für das ganze Kantische System. Die zeitliche Analyse ist in jeder der methodologischen philosophischen Bestimmungen — der kritischen und der phänomenologischen — auf die verschiedenen Grundlagen der Metaphysik als Wissenschaft gerichtet.

REFERENCES

- Cassirer, E. (1931). Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretationen. *Kant-Studien*, 36, 1–26.
- Heidegger, M. (1973). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1976a). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1976b). *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt a. M.: Wegmarken.
- Heidegger, M. (1977). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- Levy, H. (1932). Heideggers Kantinterpretation. Zu Heideggers Buch «Kant und das Problem der Metaphysik». *Logos*, 31, 1–43.

EINIGE BEMERKUNGEN ÜBER FINKS INTERPRETATION DER *PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES* UND HEGELS EINFLUSS AUF DIE WELTPHILOSOPHIE

SIMONA BERTOLINI

PhD, Scientific Collaborator, Parma University, 43125 Parma, Italy.

E-mail: bertolini1980@gmail.com

SOME REMARKS ON EUGEN FINK'S INTERPRETATION OF *PHENOMENOLOGY OF SPIRIT*
AND HEGEL'S INFLUENCE ON THE PHILOSOPHY OF THE WORLD

Phenomenology of Spirit and Hegel's conception of the absolute had a decisive role in the genesis and development of Eugen Fink's philosophy. While Husserl and Heidegger showed Fink two different and fruitful ways to interpret phenomenology, Hegel suggested and offered him the conceptual means with which to combine these theoretical models and elaborate a third phenomenological paradigm, based on the concept of world. This is not only valid for Fink's early interpretation of Husserl's thought, but also (and especially) for the version of phenomenology that Husserl's last research assistant developed after World War II and the death of the old professor. Two goals characterize this second phase of Fink's philosophy: on the one hand, the purpose to pose the fundamental question of Being anew, without mistaking it for the «ontic» question referred to beings and things (in accord with Heidegger's indications and with the concept of «ontological difference»); on the other hand, the purpose to combine ontology, so interpreted, with genetic phenomenology and its rigorous method. The aim of the paper is to highlight how and to what extent the realization of this philosophical project is based on the interpretation of both Hegel's idealism and of the experience of consciousness Hegel describes in *Phenomenology of Spirit*. Assuming that Fink is looking for an ontological ground coinciding with the genesis of the structure of the world (in accord with the concept of phenomenological reduction), Hegel appears as the Western philosopher whose system of thought offers a conceptual model in accordance with such a requirement.

Key words: World, being, phenomenology, metaphysics, self-consciousness, ontological experience, phenomena.

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОЙГЕНОМ ФИНКОМ
«ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» ГЕГЕЛЯ И ВЛИЯНИЕ ГЕГЕЛЯ НА ФИЛОСОФИЮ МИРА

СИМОНА БЕРТОЛИНИ

PhD, научный сотрудник Университета г. Пармы, 43125 Парма, Италия.

E-mail: bertolini1980@gmail.com

«Феноменология Духа» Гегеля и его концепция абсолюта имели решающее значение для генезиса и развития философии Ойгена Финка. Хотя Гуссерль и Хайдеггер показали Финку два разных и плодотворных способа интерпретации феноменологии, Гегель предложил ему концептуальные средства, с помощью которых можно объединить эти теоретические модели и выработать третью феноменологическую парадигму, основанную на концепции мира. Это имеет значение не только для ранней интерпретации Финком мысли Гуссерля, но также (и особенно) для той версии феноменологии, которую последний гуссерлевский научный ассистент разработал после Второй мировой войны и после смерти старого профессора. Две цели характеризуют этот второй этап финковской философии: с одной стороны, цель — поставить фундаментальный вопрос о бытии заново, не путая его с «онтическим» вопросом, отсылающим к сущему и вещам (в согласии с хайдеггеровскими подсказками и в соответствии с понятием «онтологическая дифференция»); с другой стороны, цель — объединить онтологию, так проинтерпретированную, с генетической феноменологией и ее строгим методом. Целью же статьи является освещение того, как и в какой степени реализация данного философского проекта основывается на интерпретации одновременно гегелевского идеализма, и опыта сознания, как он представлен в «Феноменологии духа» Гегеля. Если мы предположим, что Финк ищет онтологический фундамент, совпадающий с генезисом структуры мира (в согласии с концепцией феноменологической редукции), то Гегель предстанет как такой западный философ, чья система мышления предлагает концептуальную модель, соответствующую такому предположению.

Ключевые слова: Мир, бытие, феноменология, метафизика, самосознание, онтологический опыт, феномены.

*1. SEIN UND WELT: DIE GRUNDLAGE DER FINK'SCHEN
PHILOSOPHIE UND DIE NOTWENDIGKEIT, SICH MIT
HEGEL AUSEINANDERZUSETZEN*

Die Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie, bzw. mit Hegels Auffassung des Absoluten und dem in der *Phänomenologie des Geistes* beschriebenen Weg zur Wahrheit, hat eine entscheidende Rolle in der Genese der «kosmologischen» Phänomenologie Eugen Finks gespielt. Wenn Fink schon während seiner Studienzeit an der Universität Freiburg zwei phänomenologische Modelle bei Husserl und Heidegger gefunden hat, die ihm zwei fruchtbare und unverzichtbare Forschungsrichtungen gezeigt haben,¹ hat der

¹ Zu Finks Biographie vgl.: (Bruzina, 2004, erstes Kapitel); (Böhmer, 2006, 267–276); (Ossenkop et al., 2015).

Philosoph aus Stuttgart ihm die begrifflichen Mittel geboten und empfohlen, diese Modelle mit einem dritten philosophischen Paradigma verbinden zu können. Das gilt nicht nur für die Herausarbeitung (und Neubearbeitung) des Husserl'schen Denkens, die sich durch Finks Vorkriegsüberlegungen abspielt (vgl.: (Fink, 1966; 1988a); (Fink, 1988b); (Fink, 2006); (Fink, 2008)), sondern auch (und besonders) für die charakteristische Fassung der Phänomenologie, die der letzte Assistent Husserls nach dem Weltkrieg, bzw. nach dem Tod des «Meisters», entwickelte.

Zwei grundsätzliche Ziele bezeichnen diese zweite Phase seiner Philosophie: einerseits die Absicht, die Seinsfrage wieder und neu in der deutschen Philosophie zu stellen, ohne sie mit der Frage nach dem Seienden zu verwechseln (gemäß dem Begriff der «ontologischen Differenz», dessen Bedeutung schon Heidegger betont hatte); andererseits der Versuch, bei diesem ontologischen Fragen dem genetisch-phänomenologischen Vorgehen treu zu bleiben, was impliziert, dass die Konstitution der natürlichen Einstellung und der Vollzug der Reduktion als unumgängliche Leitfäden gelten müssen. Obwohl Finks Definition der Phänomenologie sich von Anfang an von Husserls Auffassung dahingehend unterscheidet, dass sie sich nicht auf den Bewusstseinsbegriff, sondern auf den *Endlichkeitsbegriff* und die transzendente Rolle der *Weltvorgegebenheit* stützt,² bleibt in ihr eine grundsätzliche phänomenologische Voraussetzung bestehen: die Notwendigkeit, bei der natürlichen Erfahrung anzufangen und die innere Struktur dieser Erfahrung in den Prozess ihrer Konstitution zurückzunehmen. Wie immer wir das Wort «Konstitution» interpretieren mögen, zielt auch Fink (genauso wie Husserl) darauf ab, die «Frage nach dem Ursprung der Welt» (Fink, 1966, 101) zu beantworten.

Im Unterschied zu Heideggers Ereignisphilosophie, bei der die Seinsfrage *als solche* vorrangig und determinierend ist, fasst Fink das Sein (und seine Beziehung auf die menschliche Endlichkeit) so auf, dass sein «Sich-Ereignen» die in der natürlichen Einstellung erfahrene Weltstruktur fundieren können muss. Anders formuliert: Das Sein und die Seinsgeschichte müssen sich mit dem Ursprung des *Logos* der Welt selbst decken.³ Die ontologische Frage wird in Finks Philosophie vom Weltproblem geleitet und deshalb in eine kosmologische Frage verwandelt, so dass die «ontologische Differenz» eine Umwendung erfährt und zu einer «kosmologischen Differenz» wird (vgl.: (Fink, 1990)). In dieser Veränderung der Heidegger'schen Terminologie können wir den Vorsatz erkennen, eine besondere nicht-metaphysische und phänomenologische Ontologie sowie eine dritte Form der Phänomenologie neben der Husserls und Heideggers zu entwickeln.

² «Nur weil die Welt konstitutiv "fertig" ist, können fertige Objekte d.i. Seiendes zur Konstitution gelangen. Die fertige "Welt" geht konstitutiv intentionalfundierend dem individuell Seienden voran» (Fink, 2008, 68).

³ Zum Unterschied zwischen den beiden Perspektiven vgl. den Text des Seminars, das Fink und Heidegger im Wintersemester 1966/1967 zusammen leiteten: (Heidegger & Fink, 1970).

Ziel des vorliegenden Beitrags ist es zu zeigen, wie und inwieweit die Verwirklichung eines solchen Vorsatzes auf einer Auseinandersetzung mit Hegel und einer Deutung seines Idealismus beruht. Wenn Fink auf der Suche nach einem ontologischen Grund ist, der dem genetischen Werden der Weltform entsprechen muss und den die Philosophie durch die «Verflüssigung» der Starrheit dieser Form erreichen kann (in Übereinstimmung mit dem Reduktionsbegriff), erscheint Hegel als der erste Philosoph der abendländischen Tradition, der ein diesem Maßstab entsprechendes begriffliches Modell vorgeschlagen hat. Auch Hegels Auffassung des Grundes (des Absoluten) verweist nämlich auf keine absolute *Substanz*, sondern auf eine fundierende Bewegung, auf deren «Oberfläche» die Gliederung der phänomenalen Sphäre liegt.⁴ Eine bekannte Stelle der *Phänomenologie des Geistes* besagt dementsprechend: «es kommt <...> alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken» (Hegel, 1980, 18). Und was der Weg zum Wahren betrifft, ist er auch bei Hegel kein «Sprung» in einen «meta-physischen» Bereich, sondern das langsame Hindurchschreiten durch die starren Begriffe des «natürlichen Bewusstseins», die auf diese Weise dialektisch in Bewegung gebracht werden. Der Ausgang der Hegel'schen philosophischen Fragestellung ist also deswegen kein anderer als der der Phänomenologie, weil beide mit der naiven Einstellung des Menschen übereinstimmen, die vom Philosophieren begründet wird, indem dieses sie als Endergebnis ihres lebendigen Ursprungs neu durchsieht.

Unter Berücksichtigung dieser und ähnlicher Betrachtungen hält Fink Hegel für einen bevorzugten Gesprächspartner. Wenn sich vielfache explizite oder implizite Verweise auf Hegels Perspektive schon bei seinen Vorkriegsüberlegungen vorfinden, widmet er nach dem Krieg, nachdem er Dozent und Ordinarius für Philosophie und Erziehungswissenschaft an der Universität Freiburg geworden ist, dem Philosophen aus Stuttgart entweder beträchtliche Teile seiner Vorlesungen oder sogar ganze Vorlesungen. Aus diesen ergibt sich die zentrale Rolle, die für Fink die *Phänomenologie des Geistes* spielt, und zwar Hegels Schrift, die *vor* der Erreichung des absoluten und transparenten Wissens den Übergang vom natürlichen Bewusstsein (vom naiven Realismus) zur Erkenntnis seines Ursprungs beschreibt. Präziser formuliert: Unter Hegels Schriften ist vor allem die *Phänomenologie des Geistes* das Werk, in dem man einen Gedanken im Spannungsfeld zwischen dem Problem des Grundes und der Struktur der Erfahrung, zwischen der Grundlegungsfrage und dem Endlichkeitsbereich, finden kann; genau dasselbe Spannungsfeld, innerhalb dessen sich auch Finks Fragestellung bewegt.

Schon im Wintersemester 1948/1949 hielt Fink eine Vorlesung, in der er den Denkweg der *Phänomenologie des Geistes* nachvollzog und deutete (vgl.: (Nielsen & Sepp,

⁴ Dai T. hat diese wichtige Rolle, die Hegel für die Entwicklung der Fink'schen Philosophie (im Spannungsfeld zwischen Ontologie und Phänomenologie) gespielt hat, unter besonderer Berücksichtigung des Lebensbegriffs hervorgehoben (vgl.: (Dai, 2006)). Zur Zentralität des Phänomen-Begriffs bei Fink (vgl.: (Kerckhoven, 2010)).

2006)), und deren Inhalte partiell, bzw. bis zur Interpretation der «Vernunft», auch im Wintersemester 1966/67 und Sommersemester 1967 von ihm wiederholt wurden. Diese zweite zweisemestrige Fassung erschien dann 1977 im Verlag Klostermann (vgl.: (Fink, 2007))⁵ und stellt zusammen mit dem Text einer im Wintersemester 1950/51 zum Thema «Sein und Mensch» gehaltenen Vorlesung (Fink, 2004) das bedeutungsvollste veröffentlichte Zeugnis der Fink'schen Interpretation Hegels dar.

Während wir im nächsten Absatz die theoretischen Voraussetzungen und einige Grundmomente einer solchen Interpretation herausheben, werden wir im dritten Absatz zu der am Anfang gestellten Frage zurückkehren und Hegels Einfluss auf die Weltphilosophie Finks systematischer untersuchen.

2. FINKS AUSLEGUNG DER PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

2.1. Die Erfahrung des Bewusstseins und der ontologische Entwurf

Finks Deutung der *Phänomenologie des Geistes* beruht auf einer besonderen hermeneutischen Voraussetzung, und zwar auf der Annahme, dass Hegels Philosophie zunächst eine Ontologie sei,⁶ die im Vergleich zur metaphysischen Tradition des Abendlandes neu und *erneut* die Seinsfrage behandelt habe. Statt die von Hegel theorisierte Priorität des Denkens als ein Zurückweichen dieser Frage zu interpretieren, deutet Fink eine solche Priorität als eine bestimmte Seinsauffassung, nach der das Denken ein Bestandteil des Seins selbst sei, indem dieses sich vernünftig in der Zeit darstelle und zugleich den Boden für die menschliche Vorstellung ermögliche.⁷

Zu behaupten, dass Hegel eine neue ontologische Ansicht gewinnt, zieht aber nach sich, dass die dialektische Erfahrung, deren Entwicklung den Weg der *Phänomenologie des Geistes* bildet, wesentlich eine *ontologische Erfahrung* ist, in der es um die Verwandlung des *Seinsverständnisses* geht:

Das Seinsverständnis macht Erfahrungen mit sich, sofern seine ontologischen Vorstellungen fragwürdig werden und nicht mehr tragen, sofern ihm untergeht, was es bislang für das Seiende, was für ein Ding, was für das Seiende im Ganzen und was für das Wesen der Wahrheit gehalten hat, — und es neu das Sein denken muß.

⁵ Auf die erste unveröffentlichte Fassung werden wir nur hinsichtlich der Stellen verweisen, die nicht in der zweiten Fassung wiederholt worden sind.

⁶ «Es geht ihm [Hegel] einzig um die Frage nach dem Sein *in allem Seienden*» (Fink, 2004, 50).

⁷ In dieser Beziehung spezifiziert Fink, dass das Wortpaar Sein-Wissen, bzw. Sein-Denken, sich bei Hegel mit dem Wortpaar Wesen-Erscheinung überschneidet, was davon ausgeht, dass beide begriffliche Paare die Gliederung des Absoluten (des Seins des Seienden) bilden und dieser Gliederung zugehören. (Vgl.: (Fink, 2007, 51–53); (Fink, 2004, 62–65)).

Die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins übersetzen wir interpretierend: die Philosophie als die «ontologische Erfahrung» (Nielsen & Sepp, 2006, 89–90).

Im Hegel'schen Werk wird nach Fink der dialektische Übergang von den ontologischen Gedanken, die im Hintergrund des naiven Bewusstseins liegen, zu einem neuen apriorischen Seinsverständnis dargelegt. Durch die von Hegel beschriebene Bewegung des Wissens erfährt das Bewusstsein verschiedene Seinsauffassungen, die unterwegs sowohl die Dingauffassung als auch die Wahrheitsauffassung und die Weltauffassung revolutionieren, bis es das philosophische Wissen erreicht, das jeden erfahrenen Gedanken aufhebt und zugleich begründet.

Dieser Ansicht liegt eine interessante Weise zugrunde, das Wort «Bewusstsein» zu interpretieren:

In solchem Sinne macht das Bewußtsein mit sich selbst Erfahrungen. Was ist das Bewußtsein? Keineswegs der Inbegriff der subjektiven Akte, der Erlebnisstrom, das Ich im gewöhnlichen Sinne. Das «Bewußtsein», wie Hegel es hier gebraucht, bedeutet den Inbegriff der Seinsvorstellungen, das Seinsverständnis. <...>

Dennoch scheint es mir wichtig, wenigstens vorläufig darauf hinzuzeigen, daß Hegel unter Bewußtsein nicht so sehr den bestimmten faktischen Inhalt des Bewußtseinslebens versteht, als eben den Inbegriff von Seinsgedanken, welche das faktische Bewußtseinsleben durchwalten (Nielsen & Sepp, 2006, 89).

In diesen Zeilen scheint Fink darauf hinweisen zu wollen, dass der Bewusstseinsbegriff, der sich am Anfang der *Phänomenologie des Geistes* auszeichnet, nicht in einer Husserl'schen Bedeutung, sondern in einem Heidegger'schen Sinne interpretiert werden muss. Ausdrücke wie «In-der-Welt-sein» und «Transzendenz» können nämlich auch mit Bezug auf Hegel passend sein, und zwar unter der Bedingung, dass die besondere Struktur des Subjekts, die sozusagen die Antriebskraft des Werkes darstellt, als die Offenheit für das Sein aufgefasst wird, durch die der Mensch das ganze apriorische Feld seiner empirischen Beziehung auf die Seienden vor-versteht und vor-entscheidet. Die Möglichkeit einer solchen Vor-entscheidung wird von Fink in anderen Werken auch mit dem Ausdruck «ontologischer Entwurf» bezeichnet, der explizit auf das «Erdenken» und auf die apriorische «Konstruktion» der Seiendheit des Seienden anspielt.⁸

Gerade dieses apriorische und auf das Sein bezogene Entwerfen, dessen Fungieren noch nicht am Anfang des Weges des Bewusstseins gewusst ist, muss in Bewegung gebracht werden, damit es sich mit dem Wissen über sich selbst und — darüber

⁸ «Dieser Entwurf aber geschieht im Menschen. Der Mensch ist so ein zweideutiges Wesen, dessen man nicht leicht habhaft werden kann. Er erscheint als ein Seiendes in der Welt, als ein Ding unter Dingen, — und ist andererseits der Ort des Entwurfs aller ontologischen Begriffe, in denen vorgängig vor allem Erfahren das Sein der Dinge gedacht wird» (Fink, 1994, 141).

hinaus — über seinen ontologisch-absoluten Ursprung wiedervereinen kann. Das ist nach Fink die echte Bedeutung jener «Prüfung der Realität des Erkennens», die Hegel in der *Einleitung* seiner *Phänomenologie* erwähnt (vgl.: (Hegel, 1980, 58)); diese «Prüfung» samt der Hegel'schen Terminologie überhaupt muss in eine ontologische Sprache übersetzt werden:

Hegel <...> versteht unter dem Bewußtsein <...> das Ganze der ontologischen Gedanken, die uns je schon leiten und alle unsere Erfahrungen von einzel-Seiendem erhellen; diese Seinsgedanken stehen aber zumeist still; ihr Stillstand und ihre Lebllosigkeit machen die ungebrochene Naivität unseres Alltagslebens aus. Aber sie sind nicht notwendig stillstehend, sind nicht eine fertige Ausstattung unseres Geistes, eine von der Natur aus einfach mitgegebene Ausrüstung. Diese Seinsgedanken können in Bewegung kommen. Diese Bewegung ist die Philosophie. In der Prüfung der Realität des Erkennens geraten sie notwendig in Fluß. In Hegels Terminologie: sie beginnen die Wandlung aus bloßen fixen, feststehenden Gedanken zu Begriffen (Fink, 2004, 110).

Durch diese von Hegel theorisierte und beschriebene Wandlung aus Gedanken zu Begriffen wird der Mensch — so Fink — «zur Ortschaft des LOGOS» (Fink, 2004, 110), indem sein Denken dank eines neuen Entwerfens über die «Naivität» sich so vollziehen kann, dass alle festen Trennungen, die diese Naivität und den entsprechenden Entwurf bezeichnen, kraft ihrer gemeinsamen Grundlage, d.h. ihrer ontologischen Stellung in der Äußerungsbewegung des Absoluten, aufgehoben werden. Das gilt nicht nur für die Grenzlinie zwischen den einzelnen Dingen, sondern auch für die «Trennung des Wissens und der Wahrheit» (Hegel, 1980, 30), bzw. des Subjekts und des Objekts, deren Verflüssigung eben zur Anerkennung des ihnen zugrundeliegenden «entworfenen» Feldes und seiner Vermittlungsrolle im zeitlichen Leben des Seins führt.

Die verschiedenen Momente der *Phänomenologie des Geistes* werden also in dieser Beziehung ausgelegt. Fink erklärt sie als eine Reihe von Schritten, durch welche die ontologischen Auffassungen unseres Alltagslebens denkerisch durchgearbeitet und auf einen neuen dynamischen Entwurf zurückgeführt werden.

Da wir in diesem Zusammenhang nur bei wenigen Beispielen verweilen können, konzentrieren wir uns auf die Darstellung des zweiten Hauptabschnitts des Werkes, d.h. des *Selbstbewusstseins*, in dem Fink den entscheidenden Wendepunkt der von Hegel ausgelegten ontologischen Erfahrung erkennt.

2.2. *Das Selbstbewusstsein und das Verhältnis zwischen Sein und Mensch*

Während der erste Abschnitt (*Bewusstsein*) der *Phänomenologie des Geistes* als eine Ontologie des objektiven Seins bestimmt wird, in dem zunächst die substantielle Struktur des Dinges in Fluss gerät und in eine neu und dynamisch entworfene dingliche Struktur umschlägt (vgl.: (Fink, 2007, 111–133)), geht es nach Fink im zweiten

Abschnitt (*Selbstbewusstsein*) um das Subjekt und die explizite «Prüfung» seines Bezugs auf das Objekt. Solch eine Veränderung bedeutet nicht, dass der ontologische Boden im Namen einer introspektiven oder rein subjektiven Analyse aufgegeben wird. Dieser Boden wird vielmehr tiefer erforscht, indem er jetzt auch die subjektive Seite einschließt:

Die am Ding und Gegenstand orientierte Ontologie wird zur Ontologie in der Bahn des Selbstbewußtseins; Hegel wiederholt auf einer erhöhten Problemstufe die Seinsfrage. <...>. Das müssen wir unbedingt festhalten, um nicht in den Fehler der meisten He-gelinterpretationen zu fallen, die in seinem Werk nichts anders sehen als eine dogma-tische Metaphysik, die das Subjekt, den Geist, die Vernunft mit dem Sein gleichsetzt (Fink, 2007, 163).

Fink erläutert, dass die hier betrachtete Subjektivität keine dem Objekt und der ontologischen Sphäre entgegengesetzte innerliche Dimension ist, sondern der *ontologische Entwurf* selbst, der eben zum Selbstbewusstsein kommt und seine eigene wesentliche Beziehung auf das Sein entdeckt. Das schließt ein, dass jedes von Hegel verwandte Bild, das scheinbar eine praktische und keine direkt ontologische Implikation hat, am Ende als eine *Metapher* verstanden werden muss, die sich immer auf einen ontologischen Sinn, bzw. auf den langsamen Enthüllungsweg des ontologischen Entwurfs, bezieht. Das ist einer der originellsten Züge der Fink'schen Interpretation von Hegels Werk.

Die wesentlichen Momente, die die Entfaltung des Selbstbewusstseins bilden, werden in dieser Hinsicht erklärt und gedeutet. In jedem von ihnen erkennt Fink einen Schritt der ontologischen Erfahrung, durch welche die natürliche Auffassung vom Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, die auf der Voraussetzung ihrer starren Trennung beruht, in Frage kommt. In diesem Abschnitt der *Phänomenologie des Geistes* wird also nach Fink das — ontologisch interpretierte — Hauptproblem des ganzen Werkes besprochen, und zwar — nach Hegels Worten — der «Standpunkt des Bewußtseins, von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst, und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen» (Hegel, 1980, 23).

Auch der Gegenbezug von Herr und Knecht, von dem Hegel spricht, «als ob dies zwei getrennte Personen wären» (Fink, 2007, 174), wird dann als ein ontologisches Symbol interpretiert, das nicht direkt mit der Sozialphilosophie zu tun hat. Auch in diesem Fall geht es für Fink nur um die Weise, wie der Mensch das Sein erfährt: «Im Gleichnis zweier Personen fasst Hegel den Bezug der beiden Grundgestalten des Selbstbewußtseins: das reine Sichselbstwissen und das Befangensein in der Hingebung an den Gegenstand» (Fink, 2007, 174). Während das Bild des Knechts das naive menschliche Befangensein in einer als fremd aufgefassten Welt vertritt, bezieht sich die Beschreibung des Herrn auf einen noch unausgereiften Versuch, diese Befangeneheit aufzuheben. Der endlich anerkannten Unumgänglichkeit des Knechts entspricht dann die entscheidende Anerkennung, dass die Selbstbehauptung der Subjektivität sich nur *durch*

die Objektivität und nicht mittels ihrer Leugnung verwirklichen kann, und zwar wenn die beiden Extreme, das subjektive und das objektive, eine Versöhnung erreichen.

In dieser Versöhnung spielen das *Denken* und der *Begriff* eine zentrale und vermittelnde Rolle, wie Fink präzisiert:

Denken ist jener Bezug zum gegenständlich begegnenden Seienden, der die sinnliche Hülle durchbricht und das Ding selbst als reinen Begriff findet. <...>. Wenn das Bewußtsein vom Gegenstand (der Knecht) also zum denkenden Bewußtsein geworden ist, dann fällt ihm selbst die Fremdheit des Gegenstandes zusammen: der Begriff im Ding und der Begriff im denkenden Verstand sind der gleiche. Das Denken (so verstanden) bringt dem Knecht die Freiheit (Fink, 2007, 178).

Dass der Begriff im Ding und der Begriff im denkenden Verstand (Fink zufolge) identisch sind, impliziert, dass sowohl der Knecht (der noch «befangen» in einer fremden Welt ist) als auch der Herr (der sein Denken gegen die Welt aufdrängt) dank der gemeinsamen Begrifflichkeit ihre starre Einseitigkeit verlieren. Die Erfahrung der ontologischen Voraussetzungen der menschlichen Möglichkeit, «das Ding selbst als reinen Begriff» zu finden, reicht, dem Knecht «die Freiheit zu bringen».

Solch eine Vermittlung ist aber noch nicht vollkommen. In der Tat ist das Entwerfen in dieser Phase des «phänomenologischen» Weges noch nicht als Ursprung der Begriffe erkannt worden. Darüber hinaus — so Fink weiter — hat die vom Begriff vermittelte Identität noch das Moment der *Existenz* «außer sich», was aus der Hegel'schen Perspektive noch eine *partielle* Identität darstellt.

Bei Finks Interpretation spielen Stoizismus und Skeptizismus, die folgenden «Stationen» des Werkes, eben auf den *vergeblichen* Versuch an, diese Grenzen zu überwinden (vgl.: (Fink, 2007, 178-179)), bis das Bewusstsein «im Durchgang durch die stoische und die skeptische Philosophie die bittere Erfahrung» macht, «daß es ein, aber ein in sich zerrissenes, ein in sich entzweites Selbstbewußtsein ist»: «Hegel nennt diese Form das *unglückliche Bewußtsein*» (Fink, 2007, 179).

Durch dieses bekannte Bild der *Phänomenologie des Geistes* liefert Hegel nach Fink keine Interpretation eines existentiellen Zustands,⁹ sondern «eine profunde Bestimmung der Endlichkeit des menschlichen Seinsverständnisses», die «in der Aufspaltung des Seinsverstehens in “essentia” und “existentia”» besteht (Fink, 2007, 195). Essenz und Existenz konstituieren dann das Wortpaar, angesichts dessen Fink das hier diskutierte Unglück samt den Phasen seiner Entwicklung interpretiert:

Das Allgemeine und das Einzelne in ihrem Gegensatz halten das Bewußtsein zerrissen und konstituieren so sein Unglück; das endliche Seinsverstehen ist gespalten in Verstehen von Essenz und Existenz. So interpretiert, hat Hegels Begriff des unglücklichen

⁹ Fink führt hierzu Alexandre Kojévès Interpretation an.

Bewußtseins einen streng ontologischen Sinn. Der Ursprung der Trennung des Seins in Was-sein und Daß-sein, in Allgemeines und Einzelnes, in Wesen und Wirklichkeit bleibt dem endlichen Menschen verhüllt, er steht zunächst einfach in dieser Situation und findet sich als in sie versetzt (Fink, 2007, 196).

Während das Bewusstsein die *essentia* bzw. das Wesen des Seienden begrifflich fassen kann, bleibt ihm die vereinzelt Individualität (die Tatsache, dass das Seiende *existiert*) sowie die Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen unfassbar und unzugänglich. Vor diesen Geheimnissen ist es immer «knechtisch».

Das eigentliche Glück wird endlich erst erreicht, wenn das Bewusstsein sich selbst im fremden Objekt überhaupt anerkennt und sich nicht mehr auf «ein einzelnes Seiendes neben anderen Dingen» erschöpft (Fink, 2007, 199). «Solange das denkende Bewußtsein sich selbst festhält als eine vereinzelt Wirklichkeit inmitten der Welt», bleiben nämlich nicht nur die existenten Dinge, sondern auch die «gedachten Allgemeinheiten» «draußen» (Fink, 2007, 199), weil ihr Ursprung noch unbekannt ist. Erst wenn das Bewusstsein sich als selbstständige Einzelwirklichkeit «aufopfert» (vgl.: (Fink, 2007, 199); (Hegel, 1980, 130–131)), kann es sich selbst sowohl als die Stätte des ontologischen Entwurfs, wo die Struktur der Welt vor-entschieden wird, als auch als der Ursprung der existierenden Einzelheit anerkennen. Erst dann kann es endlich zur *Vernunft* werden:

Indem das Bewußtsein darauf verzichtet, sich als eine eigenständige Wirklichkeit neben anderen zu behaupten, gewinnt es sich erst in seiner alles umspannenden Totalität, erfährt es sich als die Einzelheit, in der alles Einzelne und Allgemeine des Seienden beschlossen ist; es erfährt sich als die Vernunft (Fink, 2007, 199).

In heutiger Terminologie behauptet Fink kurz zuvor, dass der Übergang vom Selbstbewusstsein zur Vernunft, der nach ihm der Höhepunkt der *Phänomenologie des Geistes* ist,¹⁰ erst gewonnen wird, wenn sich das ontische Bewusstsein zur «Transcendenz des Daseins» (Fink, 2007, 199) umwendet, was im Zusammenhang der Hegel'schen Philosophie bedeutet, dass es sich als das Erdenken erkennt, das vor der Begegnung mit dem Seienden das ganze Feld des Allgemeinen sowie des Einzelnen öffnet.

¹⁰ Die nachfolgenden Abschnitte des Werkes zielen auf einen anderen Zweck: «Die Dialektik von der sinnlichen Gewißheit bis zur Vernunft, die wir durchlaufen haben, setzte ein im menschlichen Seinsverständnis, also bei uns selbst; es war die Prüfung der Weise, wie wir d.h. jeder einzelne von uns das Sein des gegenständlich Seienden vernehmen. <...>. Damit war die Dimension der Philosophie erreicht, das Seinsverständnis fand im Idealismus der Vernunft seinen angemessenen Ausdruck. Aber die Philosophie, die so rein in der Arbeit ihres ontologischen Denkens zu sich kam und ihre Dimension erreichte, war damit noch nicht über sich selbst klar geworden» (Fink, 1948/1949, 293); «Die Absolutheit dieses Wissens [der Philosophie] wird abgehoben gegen Weltgestalten, wo das Wissen um das Sein noch nicht sich selbst durchsichtig ist, d.h. gegen die Sittlichkeit und die Religion. Sie werden aber von der Philosophie her interpretiert, sind Vorgestalten derselben» (Fink, 1948/1949, 294).

Das impliziert aber auch, dass das Ich sich nunmehr als *endliches* Ich «aufgeopfert» hat und dem absoluten Denken, das eben sowohl der Essenz als auch der Existenz zugrundeliegt, zugewandt hat.

Die Knechtschaft wird also jetzt endgültig überholt. Das ist — so Fink — das vollbrachte Ergebnis der im Werk beschriebenen ontologischen Erfahrung: Das Sein ist als die absolute denkerische Bewegung erfahren worden, die durch den menschlichen Entwurf erscheint und zum Selbstbewusstsein kommt, und in deren Entfaltung alle phänomenalen Unterschiede — der Unterschied zwischen Dingen sowie der zwischen Subjekt und Objekt — so aufgehoben werden, dass sie, ohne ihren Seinsbestand zu verlieren, eine ontologische Stellung innerhalb des Lebens ihres dynamischen Grundes gewinnen.

So lautet nach Fink Hegels Schlusswort über das Seinsproblem.

3. FINK UND HEGEL: EINE AUSEINANDERSETZUNG IM SPANNUNGSFELD ZWISCHEN PHÄNOMENOLOGIE UND METAPHYSIK

3.1. *Der Entwurf des Absoluten und der Entwurf der Welt*

Man kann jetzt, nach dieser synthetischen Beschreibung der Fink'schen Interpretation, die Anfangsfrage wiederholen: Wie und inwieweit beruht Finks Denken auf einer Auseinandersetzung mit Hegel? Wie und inwieweit kann man den eben skizzierten philosophischen Weg auch in Finks Weltphilosophie finden?

Davon ausgehend, dass Fink die *Phänomenologie des Geistes* ontologisch interpretiert und er selbst auf der Suche nach einer postmetaphysischen ontologischen Ansicht ist, kann man seine Ontologie als das Resultat einer «Prüfung der Realität des Erkennens» definieren, die aus denselben Stationen der von Hegel zurückgelaufenen Prüfung besteht. Wie bereits erwähnt, erscheint nämlich Hegels Philosophie als ein theoretisches Vorbild, das zum ersten Mal das Problem des Grundes mit einer phänomenologisch orientierten Fragestellung kombiniert hat.

Betrachtet man den Ausgangspunkt der Prüfung, die in den *Weltgedanken* gipfelt, entdeckt man, dass das philosophische Fragen auch bei Fink bei der naiven und vorphilosophischen Einstellung des Menschen beginnt. Diese Einstellung, die von Hegel «natürliches Bewusstsein» und von den Exponenten der Phänomenologie «natürliche Einstellung» genannt wird, ist auch für Fink das, was geprüft werden muss. Präziser formuliert: Fink fasst auch sein Philosophieren als das entwerfende Denken auf, das die starre und nunmehr fragwürdig gewordene Seinsauffassung «in-Fluss-bringt», die die Struktur der natürlichen Erfahrung vor-bedingt.

Der Ausdruck «In-Fluss-Bringen» zielt nicht auf einen *Sprung* über die apriorischen Gedanken, die überwunden werden, ab. Er bezieht sich vielmehr auf eine Art von dialektischer Grundlegung, die solche Gedanken (samt ihrer ontologischen Implikationen im

Einklang mit dem Begriff des ontologischen Entwurfs) auf ihren dynamischen Ursprung zurückführt. Nicht ihre Gültigkeit, sondern ihre Starre wird dann verneint, nachdem die philosophische Untersuchung sie in den Prozess ihrer Gestaltung zurückgenommen hat. Das gilt für Hegel wie auch für Fink, dessen «Entwurf» das alltägliche und selbstverständliche Seinsverständnis begründen, und nicht etwa zerstören will.¹¹

Es ist dann keine Überraschung, dass die ontologische Erfahrung, durch welche die natürliche Einstellung zur Weltphilosophie wird, dieselben Schritte mit sich bringt, die Fink bei Hegel gefunden hat. Wenn auch nur andeutungsweise, zählen wir hier einige bedeutende Übereinstimmungsmomente auf.

Da auch der von Fink theorisierte Weltbegriff auf einen Ursprung hinweist, der kein transzendenter Grund ist, sondern dem Entspringen der phänomenalen Dimension entspricht (vgl.: (Fink, 1958; 1990; 2004)), verliert auch bei Fink jede innerweltliche Grenze zwischen Dingen ihren absoluten Wert, insofern die «Abgeschlossenheit» der einzelnen Seienden unter Berücksichtigung ihrer ontologischen und konstitutiven Wurzeln «geöffnet» wird. Ohne den Substanzbegriff zu verleugnen, interpretiert der Denker ihn erneut dadurch, dass er ihn mit Bezug auf den weltlichen und ursprünglichen Boden betrachtet, in dem jede «Substanz» entspringt (vgl.: (Fink, 2004, 304-305)). Wie bereits erwähnt, stellt er eine ähnliche Verflüssigung auch im ersten Abschnitt der *Phänomenologie des Geistes* fest.

Dasselbe gilt für die Weise, wie Fink das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt neu deutet. Auch in diesem Fall kann man zwischen den Zeilen den theoretischen Weg erkennen, der sich aus seiner Interpretation des Hegel'schen Werkes ergeben hat, und zwar den Weg, der bei der Knechtschaft der Subjektivität anfängt und zur Anerkennung der vermittelnden Rolle des Seinsverständnisses in der Entwicklung der Seinsgeschichte führt (vgl.: (Fink, 1994)). Auch unter Hinweis auf Finks Philosophie kann man behaupten, dass die zwischen dem subjektiven und dem objektiven Extrem bestehende Trennung nicht durch eine alternative Ansicht ersetzt wird, sondern angesichts einer ursprünglicheren ontologischen Dimension überwunden und zugleich behalten, bzw. «aufgehoben» wird.

Daraus lässt sich im Allgemeinen schließen, dass es in beiden Fällen, bei Fink sowie bei der von ihm vorgeschlagenen Rekonstruktion der ersten Abschnitte der *Phänomenologie des Geistes*, darum geht, dass die Philosophie stufenweise ein tieferes Seinsverständnis entwirft, das den *Logos* der phänomenalen Welt (sowohl mit Bezug auf das Gefüge der Objekte als auch mit Bezug auf die Rolle des Subjekts) unter Berücksichtigung seines *Aufgehens* und somit nicht mehr statisch denkt. Wie oben erwähnt, schließt ein solches Aufgehen auch die Vermittlung des menschlichen apriorischen Entwurfs ein: desselben Entwurfs, der dank der Philosophie eben die Möglichkeit hat, sich mit seinem ontologischen Ursprung wieder zu vereinen.

¹¹ Das bringt mit sich, dass die Dialektik auch bei Fink eine bedeutende Rolle spielt. Hierzu vgl.: (Fink, 1976).

3.2. Hegel als «Janus-Figur»

Die eben formulierte These gilt aber nicht unbedingt und vorbehaltlos. Finks Perspektive und Hegels «Ontologie» beruhen zwar auf denselben strukturellen Schritten, aber ihre Voraussetzungen stimmen nicht vollständig überein. Wenn Finks Fragestellung mit derjenigen Hegels identisch wäre, wäre der Weltgedanke von einem metaphysischen Standpunkt aus geführt, aufgrund dessen das menschliche «In-der-Welt-sein» sowie die Welt selbst in das unendliche Leben des Absoluten «verschluckt» würden. Finks Philosophie wäre in einem solchen Fall weder eine Weltphilosophie noch eine Phänomenologie.

Im Übrigen bezeichnet Fink Hegel ausdrücklich als einen Denker, der noch nicht völlig über die Metaphysik hinausgegangen ist. Der Philosoph aus Stuttgart sei vielmehr «eine Janus-Figur»: «er blickt nach zwei Seiten, vollendet die Metaphysik und beginnt (vielleicht) schon ihre Überwindung» (Fink, 2004, 234).¹² Einerseits gehört Hegel nicht der Metaphysik an, denn er «denkt das Sein nicht als die Seiendheit der endlichen Dinge, sondern als das waltende Leben, welches alle Einzeldinge durchströmt» (Fink, 2004, 235); andererseits ist er aber noch ein Metaphysiker, weil die von ihm gedachte Teleologie des Geistes am Ende das weltliche Feld aufsaugt und die dialektische Spannung zwischen der Weltstruktur und ihrem Grund aus dem Gleichgewicht bringt. Anders formuliert: Bei Hegel wird die Erscheinungsform des Phänomens zwar verflüssigt, aber diese Verflüssigung ist so tiefgreifend, dass sie das Phänomen *als solches* leugnet und es in ein bloßes Moment innerhalb der Entwicklung des Absoluten umwandelt.

Im Unterschied zu dieser so radikal gemeinten Aufhebungsauffassung verdient Finks «Aufhebung» diesen Namen *nur* unter der Bedingung, dass das betreffende Aufheben nicht in einem absoluten Sinne, sondern als eine *Reduktion* gedacht wird, die den natürlichen Anfangspunkt auf seine ontologische Genesis reduziert, ohne ihn metaphysisch zu modifizieren. Wenn man zum Beispiel das substantielle Gefüge des Dinges betrachtet, sieht man, dass es bei Fink ja nicht mehr starr hypostasiert wird, was aber nicht impliziert, dass es aufhört, «Substanz» zu sein; zu begründen zieht nicht notwendigerweise nach sich, dass das Gegründete ontologisch «revolutioniert» wird.

Ohne unsere vorige These zurückzunehmen, soll sie vielmehr ergänzt werden, indem wir hinzufügen, dass Fink Hegels ontologische Erfahrung wiederholt, *während er zugleich immer einen Schritt zurück macht*: Jeder wesentliche in der *Phänomenologie des Geistes* gefundene Schritt wird von Fink zwar angenommen, zugleich aber so «geschwächt», dass ein solcher Schritt sich nicht mehr als das Ergebnis einer radikal gemeinten Aufhebung, sondern als das Resultat einer Reduktion ergibt. Das Ding ist dann immer noch eine Substanz, deren ontologische Bestimmung jedoch von ihrem weltlichen Feld nicht unabhängig ist. Und was die Rolle des Subjekts angeht, hat es sich bei

¹² Diese Interpretation von Hegel unterscheidet sich von Heideggers Interpretation, nach der Hegels Philosophie der «Gipfel» der Metaphysik ist (Heidegger, 2003). Hierzu vgl.: (Fink, 2004, 168–185).

Fink zwar von der «Knechtschaft» und der Trennung vom Objekt emanzipiert, aber das «Bewusstsein» bleibt in der Weltphilosophie noch zum Teil «unglücklich», weil es als ontologischer Entwurf nur das Gefüge des Seienden und nicht seine Existenz vor-entscheiden kann. Das Subjekt beschränkt sich in diesem Fall auf eine *Vermittlungsrolle* in der Geschichte der Seinserscheinung, ohne sich von seinen endlichen Grenzen befreien zu können. Im Unterschied zu Hegels Absolutem, dessen Entfaltung die Aufhebung der Endlichkeit vorsieht, verweist der Weltbegriff auf die Fundierung des Bodens der Endlichkeit selbst, d. h. der menschlich-innerweltlichen Erfahrung, bei welcher der ganze Weg begonnen hatte.

Zum Schluss können wir das bestätigen, was wir schon in der Einleitung antizipiert haben, nämlich dass die Auseinandersetzung mit Hegel entscheidend für die Genese der «Kosmologie» Finks gewesen ist. Ausgehend von der Tatsache, dass sich Fink nach dem Zweiten Weltkrieg der Frage nach dem Sein des Seienden zugewandt und Hegel angesichts derselben Problematik interpretiert hat, bemerkt man eine strukturelle Parallelität zwischen der Antwort auf diese Frage, die er durch die Weltphilosophie aufstellt, und der Antwort, die er in Hegels *Phänomenologie des Geistes* findet. Wenn auch aus einem metaphysischen und noch ungenügenden Standpunkt, hat Hegel Fink den Weg gezeigt, um über die Metaphysik hinauszugehen und das der metaphysischen Tradition angehörende ontologische Problem phänomenologisch-genetisch in Angriff zu nehmen.

Daraus folgt, dass der Bezug auf den Philosophen aus Stuttgart ein unentbehrliches Moment für die Rekonstruktion des Denkens des letzten Assistenten Husserls ausmacht.

REFERENCES

- Böhmer, A. (Ed.). (2006). *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Bruzina, R. (2004). *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*. New Haven, London: Yale University Press.
- Dai, T. (2006). Sein und Welt. Das Problem des Lebens bei Eugen Fink. In H. R. Sepp, & I. Yamaguchi (Eds.), *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog* (121–128). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Nielsen C., & Sepp H. R. (Eds.). (2006). Die Philosophie Hegels. 150 FA (1948–1949). In *Nachlass Eugen Fink. Laufzeit: 1925–1975*. Freiburg: Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität.
- Fink, E. (1958). *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag: Nijhoff.
- Fink, E. (1966). *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag: Nijhoff.

- Fink, E. (1976). Phänomenologie und Dialektik. In E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze* (228–249). Freiburg, München: Karl Alber.
- Fink, E. (1988a). *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (Hua II/1). Dordrecht: Kluwer.
- Fink, E. (1988b). *VI. Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband* (Hua II/2). Dordrecht: Kluwer.
- Fink, E. (1990). *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (1994). *Philosophie des Geistes*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (2004). *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Fink, E. (2006). *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl* (GA 3/1). Freiburg, München: Karl Alber.
- Fink, E. (2007). *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Fink, E. (2008). *Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (GA 3/2). Freiburg, München: Karl Alber.
- Hegel, G. W. F. (1980). *Phänomenologie des Geistes* (GW 9). Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger, M., & Fink, E. (1970). *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2003). Hegels Begriff der Erfahrung. In M. Heidegger, *Holzwege*. (GA 5) (115–208). Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Kerckhoven, G. van (2010). Vorfragen zum Phänomen-Begriff bei Eugen Fink. In H. R. Sepp, & A. Wildermuth (Eds.), *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth — Eugen Fink — Jan Patočka* (113–129). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ossenkop, A., Kerckhoven, G. van, & Fink, R. (2015). *Eugen Fink (1905–1975). Lebensbild des Freiburger Phänomenologen*. Freiburg, München: Karl Alber.

II. ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА «ИЗЛОЖЕНИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЭМПИРИЗМА» Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания
Института философии Санкт-Петербургского государственного университета,
199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

Данная публикация представляет собой перевод на русский язык первого фрагмента работы Ф. В. Й. Шеллинга *Изложение философского эмпиризма*, сопровождаемый аналитическим предисловием переводчика. В своем трактате Шеллинг дает критическую оценку истории философии Нового времени, которая трактуется им как история экспериментов, направленных на отыскание первичного факта. Таким фактом оказывается генезис природы посредством постоянного, но постепенного перевеса субъективного над объективным вплоть до окончательной субъективации объективного в сознании человека. Этот факт устанавливает натурфилософия Шеллинга. Впрочем, такой факт не является еще истинным фактом, т. к. не приведено основание для того, почему субъективное начинает преобладать над объективным. С целью объяснения этого феномена Шеллинг обращается к базовым понятиям философии пифагорейцев и Платона, таким, как беспредельное и предел. Эти понятия он ассоциирует с идеалистическими понятиями объекта и субъекта. А рассмотрение соотношения понятий беспредельного и предела приводит его к мысли о необходимости признания существования свободной действующей причины, которая обуславливает их взаимодействие и обуславливает возникновение того, что должно быть, из того, что не должно быть, из беспредельного. Поскольку же беспредельное для Шеллинга — это объективное, а предел, определяющее — это субъективное, то такая действующая причина служит также основанием все возрастающего перевеса субъективного над объективным в природе; а стало быть, того факта, который был только фиксирован, но не объяснен натурфилософией. В своем аналитическом предисловии переводчик ставит вопрос о релевантности философии позднего Шеллинга для феноменологической мысли, а также выделяет несколько моментов в ней, которые могли бы представлять интерес для последней. К ним он причисляет понятие философского эмпиризма, различие только факта и подлинного факта, характерную трактовку истории философии как истории экспериментов. Кроме того, переводчик очерчивает основные трудности, возникавшие при переводе и дает глоссарий вариантов перевода терминов Шеллинга для удобства знакомства с текстом. В данной публикации также приведены комментарии Артура

© ANDREI PATKUL, 2015

Древса к соответствующему фрагменту этого трактата Шеллинга, опубликованные им при переиздании этого трактата в 1902 году.

Ключевые слова: Философский эмпиризм, подлинный факт, перевес субъективного над объективным, субъективизация, беспредельное, предел, субстанция, причина, немецкий идеализм.

THE PREFACE TO THE TRANSLATION.

F. W. J. SCHELLING. PRESENTATION OF PHILOSOPHICAL EMPIRICISM

ANDREI PATKUL

PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Ontology and Epistemology at the Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034 St. Petersburg, Russia.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

This publication is the translation of the first fragment of F. W. J. Schelling's *Presentation of Philosophical Empiricism* accompanied by the analytical translator's preface. In his treatise, Schelling assesses the history of modern philosophy. Namely, he treats it as history of experiments, the goal of which was in the search for the primary fact in the world. In Schelling's opinion, this fact is in the growing over-weight of the subjective over the objective. Only his philosophy of nature was able to find this fact. However, it is not genuine fact but only pure fact, because it does not content in itself any ground for the over-weighting of the subjective over the objective. For resolve this problem, Schelling starts to use the concepts formed by Ancient philosophers, namely by Pythagoras and Plato. The concepts of the limitless and the limit are belonging to the series of the mentioned concepts. Accordantly, Schelling associates the notion of the objective with the one of the limitless being and the notion of the subjective with the one of the limit or limiting instance. His inquiry into the correlation between the limitless being and the limit, i.e. between the objective and the subjective leads him to the declaration of the existence of the free efficient cause, which determinates their interplay and the rise of that-what-should-be from that-what-should-not-be. Since the limitless is the objective and the limit is the subjective in accordance with Schelling, such efficient cause is also the cause of the progressive over-weighting of the subjective over the objective as well. It can explain the fact, which the Schelling's philosophy of nature has only found but not explained. The in his preface, the translator puts the question of the possibility as well as of a relevance of the Schelling's late philosophy to the phenomenological thought. In this context, he emphasizes few moments, by which the later Schelling's philosophy could be of interests for phenomenologists, namely the following ones: the concept of philosophical empiricism itself, the Schelling's division between the pure fact and the genuine fact, his treatment of history of philosophy as history of experiments. Moreover, he speaks about main difficulties connected with the translation of Schelling's text into Russian and gives a German-Russian glossary for utility of Russian readers. The translator gives also the commentaries by Arthur Drews, who reedited the Schelling's treatise in 1902, in their Russian translation.

Key words: Philosophical empiricism, genuine fact, over-weight of the subjective over the objective, subjection, the limitless, limit, substance, cause, German idealism.

Публикация перевода работы Шеллинга, тем более относящейся к сравнительно позднему периоду его философского творчества, в посвященном феноменологии журнале может вызывать справедливое недоумение. Разумеется, в *Манифесте* журнала *Horizon. Феноменологические исследования* заявлен пункт, в соответствии

с которым журнал поддерживает публикацию материалов, связанных с предысторией феноменологии, в том числе, — с ее возможными источниками в *классическом немецком идеализме*. В известном смысле данная публикация даже служит началу реализации заявленной здесь программы. Но оправдывает ли это обстоятельство публикацию в феноменологическом журнале работы именно Шеллинга — едва ли не самого умозрительного автора в рамках немецкого идеализма — и именно данной его работы? В самом деле, *Изложение философского эмпиризма* (далее — *Изложение*) — текст, который при жизни его автора не публиковался и вышел в свет только в *Собрании сочинений* философа, издаваемого его сыном, в 1861. Данная работа представляет собой набросок текста публичных выступлений Шеллинга (что хорошо видно уже по регулярным обращениям его к слушающей публике в этом тексте, как, впрочем, и по самому характеру подачи содержания). Из подзаголовка, которым *Изложение* сопровождается в *Собрании сочинений*, явствует, что тематически оно относится к шеллинговскому проекту *Введения в философию* и было представлено вниманию слушателей в Мюнхене, и последний раз это произошло в 1836 году. Об этом же свидетельствует и А. В. Кричевский, утверждая: «Эта рукопись, опубликованная после смерти Шеллинга, составляет основу отдельного ряда его публичных выступлений в Мюнхене, последнее из которых состоялось в 1836 году» (Krichevskii, 2011, 69). Нельзя также не согласиться с указанным автором, что *Изложение* представляет собой своего рода введение именно в шеллинговскую позитивную философию, и даже, скорее, неполный набросок такого введения.

Но принадлежность к проекту позитивной философии как раз и ставит под сомнение релевантность *Изложения* феноменологической философии. В самом деле, основатель феноменологии вряд ли принимал в расчет шеллинговские произведения, отчасти кроме ранних, посвященных проблематике субъективности. Именно на интерпретации некоторых из них у Гуссерля построен разбор понятия т. н. «романтического идеализма» (Husserl, 1956, 406–412). Но это и был тот тип идеализма, с которым Гуссерль хотел принципиально размежеваться. Так что и здесь, судя по гуссерлевской оценке «романтического» идеализма, вряд ли можно установить какое-либо содержательное влияние Шеллинга на его философию. Сложнее дело обстоит с Хайдеггером, на которого Шеллинг, безусловно, оказал воздействие. В данном случае можно констатировать, что наиболее влиятельным для Хайдеггера (причем не только в связи с формированием его т. н. «поворота» к бытийно-исторической мысли, но, возможно даже, для становления концепции, набросанной в *Бытии и времени*) оказался трактат Шеллинга *О сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах* (1809 г.), который сам Хайдеггер даже признает «вершиной метафизики немецкого идеализма» (Heidegger, 1991, 1). Но более поздние шеллинговские разработки, относящиеся к его проекту

позитивной философии, Хайдеггер считает регрессом по сравнению с достигнутым в трактате о свободе, своего рода падением с вершины метафизики немецкого идеализма, а само разделение негативной и позитивной философии у Шеллинга — *беспомощным*. (Heidegger, 2014, 96).¹ Стало быть, и *Изложение*, если принять, что оно является наброском введения в позитивную философию, вряд ли могло выступать значимым текстом и для этого классика феноменологической мысли.

Но стоит ли ограничивать здесь дело исключительно предполагаемым фактическим влиянием Шеллинга на представителей феноменологии? Возможно, этого влияние, и в самом деле, было ограничено, с одной стороны, послегуссерлевской феноменологией, а с другой, — только ранними работами Шеллинга, например, *Системой трансцендентального идеализма*, без которой, скажем, вряд ли можно представить себе формирование эстетических воззрений *Оскара Беккера* (Веккер, 2014). А возможно, влияние философии Шеллинга в ее позитивном варианте было весьма и весьма опосредованным, например, через французскую традицию, в частности, *Феликса Равессона* — слушателя и корреспондента Шеллинга, и самого знаменитого ученика Равессона — Анри Бергсона. Нельзя исключать, что следы такого влияния до сих пор можно найти, скажем, во французской постфеноменологии, темы которой хотя бы отчасти сходными с шеллинговскими, и, пожалуй, уже не вполне типичны для феноменологии классической. Как, например, если брать философию позднего Шеллинга, в случае с его понятием *незапамятного, непредмыслимого бытия*, с помощью которого, например, иллюстрирует свою концепцию М. Ришир (Rishir, 2014, 224). Это, правда, только гипотезы, которых можно выстроить много и которые ждут своего историографического подтверждения либо опровержения.

Принципиальный же вопрос состоит в том, *можно ли сопоставить философию позднего Шеллинга, в частности, его идею позитивной философии, с феноменологией по существу*, отвлекаясь от проблемы возможности или невозможности какого бы то ни было историографического влияния этой философии на последнюю.

Очевидно, что в текущем контексте такой вопрос является риторическим, поскольку публикация работы, выступающей проектом введения в позитивную философию, в посвященном феноменологии журнале уже демонстрирует претензию на то, что проект такой философии *может быть сопоставим* с феноменологическими начинаниями. Более того, здесь будет уместно сослаться на К.-О. Апеля, который применительно к поздней философии Шеллинга говорит даже о *его* «великих феноменологических начинаниях» (Apele, 2001, 10), впрочем, так и не реализованных, поскольку тот так и *не смог открыть онтологическую дифференцию*

¹ См, напр., также: (Heidegger, 1989, 204).

и был вынужден раскрывать феномены, подчиняясь *онтической редукции*, т. е. подыскивать им сугубо онтические причины, отличные, правда, от натуральных. Причины эти обнаруживались мыслителем в мифологии и откровении. Или, как говорит сам Апель, «в виде гнозиса, т. е. средствами мифического — во всяком случае донаучного — метода редукции...» (Apel', 2001, 10). Сходную, но отчасти более тривиальную интерпретацию философии позднего Шеллинга дает, кстати, и Ж. Ботре. С другой стороны, сама его формулировка упрека Шеллингу дана более развернуто и за счет этого рельефнее, чем у Апеля, поэтому позволим себе привести ее здесь целиком:

С этого времени вся философия будет ностальгией по тому, что начиная с аристотелевского мышления о бытии уже скрывается за тем, что его собой заслоняет. Именно в этом смысле Шеллинг вполне правомерно может охарактеризовать ее, с начала до конца ее истории, как *отрицательную философию*. На самом деле она с самых первых своих шагов постоянно уводит нас в сторону «от того, к чему все стремятся и чего все ожидают», и постоянно упраздняет в бытии *Dass* (что есть) в пользу *Was* (того, что есть). Задачей Шеллинга будет теперь попытка вызвать в философии поворот от отрицательного к положительному, раскрывая в ней более существенный «кризис», чем сама критическая философия, если не говорить о гегелевских спекуляциях, которые, по его убеждению, представляют собой лишь «простой эпизод» отрицательной философии. Никто больше, чем Шеллинг, не ощущал в бытии тревоги радикального забвения, о которой с самого начала провозглашало $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\beta\nu$ (небытие) Парменида и которую, сам того не зная, иллюстрирует Аристотель, провозглашающий первичным первым то, что от начала и до конца его *Логике* постоянно от него ускользает. Однако идеализм, остающийся основой учения Шеллинга, предохраняет его от признания и восхваления *позитивного*, которое он так страстно ищет там, где располагается «первоначально в *алетейе* помысленная греками сущность истины, отнесенная к чему-то потаенному». Именно поэтому мы должны задать себе вопрос: не уводит ли нас положительная, в значении Шеллинга, философия, как идеалистическая апология иудео-христианских представлений, еще дальше, чем якобы отрицательная философия Аристотеля, от того присутствия, каким для последней было $\omicron\upsilon\beta\iota\alpha\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$ (изначальное подлежащее), от строгости $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ (вот этого сущего), на которую она еще была способна указать, просто сказав «вот это!»? (Botre, 2007, 185–186)

В обоих случаях, пока что поздний Шеллинг оценивается как тот, кто достиг лишь привативного результата, а именно показал ограниченность негативной, или чисто рациональной философии, но кто так и не добился никакого вменяемого позитивного результата — и это словно бы в насмешку над его проектом философии *позитивной*. Напротив, создание философии такого типа увело его от философской истины дальше, чем находятся от нее все чисто рациональные системы, включая «гегелевские спекуляции».

И все же следует спросить, что может пониматься под «великими феноменологическими начинаниями» позднего Шеллинга? В такой данной Апелем характеристике, несомненно, заключена интрига. Почему при всех оговорках эти начинания следует охарактеризовать все же как *феноменологические* — хотя от этих «начинаний» до зрелых открытий феноменологии еще очень и очень далеко? Можно, правда, также спросить и о том, окажется ли сама феноменология способной осуществить обозначенные шеллинговские начинания? Сумеет ли она «восстановить разрушенные мосты и освоить великую духовную ценность» (Husserl, 1956, 407) шеллинговской философии, в том числе поздней? Может ли, скажем, она как метод использоваться для переинтерпретации трудов этого философа, а стало быть, и для переосмысления и доведения до конца того, что ими было инициировано? Не поможет ли нам феноменология увидеть в мысли позднего Шеллинга все же нечто большее, чем только «идеалистическую апологию иудео-христианских представлений»? В состоянии ли феноменология подать руку помощи или, если угодно, бросить спасательный круг тонущему в онтической редукции Шеллингу — если уж мы и согласимся с диагнозом Апеля? Способна ли она послужить средством для решения проблем, впервые увиденных и опознанных в качестве проблем основателем позитивной философии? В чем вообще может состоять родство некоторой философии с феноменологией, даже если эта философия не удовлетворяет всем техническим требованиям, предъявляемым к таковой?

Предварительный общий ответ может быть таким: *в верности самим вещам, преданности явленному*. В этом смысле высказывания Шеллинга — уже в его время — звучали едва ли не как феноменологический лозунг:

Первым и наиболее важным требованием при любом истолковании является нахождение справедливого подхода к объясняемому явлению: не подавлять, не унижать, не умалять и не искажать его в целях более легкого объяснения. Здесь не спрашивается, какой взгляд необходим на тот или иной предмет — с тем чтобы он мог быть с удобством объяснен в русле той или иной философии, но напротив, спрашивается — какая философия необходима, какая философия сможет оказаться на одной высоте с данным предметом. Речь идет не о том, каким образом феномен должен быть повернут, вывернут наизнанку или на одну сторону, или низведен в ранге — с тем чтобы в случае надобности быть объясненным из тех принципов, которые мы однажды взяли себе за правило не преступать, но: в каком направлении нам необходимо расширить *наше* мышление, чтобы стать в истинное отношение к феномену (Shelling, 2013, 111–112).

Насколько это заявление было выполнено самим Шеллингом, а «истинное отношение к феномену» у него не было подменено конструкцией, предстоит еще разбираться.

Так или иначе, возможность как феноменологической реинтерпретации Шеллинга, так и использования его метафизических решений в современной феноменологии может быть основана исключительно на внутреннем родстве шеллинговской философии и феноменологии. В частности, также в качестве гипотезы, но теперь уже существенной, а не историографической, которая может оправдать предположение такого родства и, с другой стороны, могущей быть проверенной только в ходе структурного сопоставления философии Шеллинга, в том числе, позднего, и феноменологии, допустимо предложить следующий тезис: *именно в философии Шеллинга, особенно в его поздней философии, классический немецкий идеализм столкнулся в другой перспективе с теми же самыми затруднениями, связанными с теорией субъективности как универсальной полагающей инстанции, что и классическая феноменология, которая нередко ищет их разрешение уже в качестве постфеноменологии.* (См.: (Schulz, 1975)).

В этом отношении порою создается даже впечатление, что не столько феноменология стремится вырвать шеллинговские начинания из плена онтической редукции, сколько сам Шеллинг провоцирует своими «начинаниями» современную феноменологию на (законное или нет — вопрос) расширение ее тематического поля, на модификацию своего метода, а нередко и предлагает отдельные понятия (если уж не развернутые концепции), позволяющие избежать тех трудностей, которых не удалось избежать феноменологии традиционной.

Что же касается собственно *Изложения*, то оправданности привлечения к нему внимания феноменологов может служить то, что здесь Шеллинг вводит и первично раскрывает многие из понятий, которые не только окажутся основополагающими для его поздней философии, но, так или иначе, причем, как правило, в сильно модифицированном виде, воспроизведутся также и у более поздних мыслителей, в том числе и принадлежащих феноменологической школе. Достаточно будет указать на понятия *факта* и фактичности, значимые уже для позднего Гуссерля, не говоря уже про послегуссерлевскую традицию феноменологии, понятие можествования быть (*das Seinkönnen*), которое с совсем иным содержанием появляется, например, у Хайдеггера в его фундаментальной онтологии, или шеллинговскую трактовку ничто, едва ли не совпадающую, как полагает М. Франк, с концепцией ничто у Сартра. (Norman & Welchman, 2004, 160). Воспользуемся списком наиболее важных новаторских понятий, обсуждаемых Шеллингом в *Изложении*, который приводит А. В. Кричевский:

Здесь Шеллинг разрабатывает такие принципиально важные для уяснения его замысла «философии откровения» понятия, как «факт», «фактичность», «опыт», «эмпирическое», «надэмпирическое», «свободная причина» и «свободное деяние», «сущее» и «несущее», «меон», «принцип субъективности», «принцип объективности» и «принцип духовности», «потенция», «то, что должно быть»,

и «то, чего не должно быть», «то, что вынуждено действовать», «ради себя существе» и «сущее ради иного», «Бог как Господь», «бытие как можествование» («бытие с аккузативом»), «последнее сотворенное», «напряжение», а также «творение из ничего» (Krichevskii, 2011, 69–70).

В настоящем же предисловии, пожалуй, следует акцентировать только некоторые из ключевых моментов набрасываемой Шеллингом в *Изложении* концепции. С одной стороны, те, которые действительно могут выступить основанием для выяснения возможной значимости Шеллинга для феноменологической философии, а с другой, поскольку в данном выпуске журнала публикуется лишь первый фрагмент *Изложения*, только те, которые содержатся в этом фрагменте, так, чтобы читатель смог бы дать им и самостоятельную оценку. Анализ же понятий, отвечающих первому требованию, но рассматриваемых Шеллингом во втором, последнем фрагменте, перевод которого увидит свет в одном из последующих номеров журнала *Horizon. Феноменологические исследования*, следует оставить на потом — для предисловия к публикации уже этого фрагмента.

Итак, во-первых, значительная интрига задается уже самим названием работы, точнее используемым в нем понятием *философского эмпиризма*. Если оперировать традиционными представлениями, то такое словосочетание не может не показаться оксюмороном. Мы либо пользуемся умозрением, и тогда находимся в области философии, либо апеллируем к опыту, и тогда с философией никакого дела не имеем. И тем не менее невозможно отказаться от того, чтобы не попытаться реконструировать логику возникновения этого шеллинговского понятия, нередко уже забытого, но кое-кем все же еще припоминаемого. Так, например, в наше время *Свен Кнебель*, говоря о своей программе археологии философской традиции, — а в основе этой программы лежит, прежде всего, археология Мишеля Фуко с его учением об историческом априори, — едва ли не первым делом ссылается на программу шеллинговского «философского эмпиризма», описывая ее так: «Тут вспоминается программа, которая однажды уже была представлена под названием “философского эмпиризма”. Этот эмпиризм исходил из понятия “просто несомненно существующего”, для того, чтобы сконструировать его сущность апостериори, и разом — как нечто последующее (posterius)» (Knebel', 2012, 446).

Пожалуй, *Изложение философского эмпиризма*, по крайней мере, публикуемый теперь фрагмент его, оказывается далеко не самым лучшим подспорьем для реконструкции идеи философского эмпиризма. Продуктивнее в этом отношении было бы обратиться, скажем, к шеллинговской *Философии откровения* (Shelling, 2000, 143–228). Однако пока речь идет лишь о возможном мотиве формирования этого понятия у Шеллинга. И мотив этот, как допустимо будет предположить, может быть во многом родственным мотиву формирования собственно феноменологической установки в философии. Этот мотив, — с одной стороны, в решающем

кризисе «чисто рациональной» философии, а с другой, в опознании ограниченности традиционного эмпиризма. Первая из них даже после кантовской критики продолжала оформляться в системы своего рода нового догматизма, построенные исключительно умозрительным путем и не могущие быть удостоверенными в каком бы то ни было опыте. Такие системы претендовали на то, что имеют дело с собственно философской предметностью — всеобщим и существенным, но способ, каким они это делали, был чистым умозрением, которое *de facto* в разных системах приводило к разным, как правило, исключаящим друг друга результатам. При этом опыт не мог служить критерием истинности таковых, т. к. это было опознано еще в классическом британском эмпиризме и у Канта, он не способен давать всеобщее и необходимое знание. Стало быть, потребность философии состояла в том, чтобы переформатировать философское понимание опыта так, что тот мог бы быть признан в качестве инстанции, дающей и удостоверяющей философские истины. В известном смысле, гегелевский проект феноменологии духа как науки об опыте сознания уже мог бы считаться осуществлением такого рода переформатирования понимания существа опыта, если бы таковой не был направлен на достижение позиции абсолютного знания и, главное, не был бы ведем содержанием этого знания (содержанием науки логики). Историчность опыта сознания, считает Шеллинг, была принята в *Феноменологии духа* «для научных нужд» (Shelling, 1999, 105).

Но именно проект такой модификации понимания сущности опыта может как раз иметь феноменологическую релевантность. Ведь, по большому счету, и феноменология уже у Гуссерля была мотивирована тем, чтобы понять опыт в его философских возможностях таким образом, чтобы, с одной стороны, он, выступая универсальным полем философского познания, позволил бы избежать традиционных философских спекуляций, не коррелирующих ни с каким созерцанием, а с другой, чтобы опыт был источником не только единичного и случайного, но также всеобщего и существенного, соответственно, непосредственно давал бы философскую предметность. Конечно же, Шеллинг не идет по строго феноменологическому пути преобразования трактовки сущности опыта. Следует, пожалуй, заметить, что особый вопрос в этой связи мог бы состоять в том, как коррелирует интеллектуальное созерцание и опыт у Шеллинга, имеет ли таковое место *в нем* — или же оно полностью выводит созерцающего из сферы опыта. Дает ли опыт в смысле Шеллинга всеобщее и существенное или же он также ограничивается единичным, данность которого, впрочем, отсылает к тому, что в нем представлено, к жизни абсолютного, — это еще вопрос, который необходимо прорабатывать отдельно. Философ своей идеей философского эмпиризма, скорее, отсылает к фактам — понимание фактичности которых, впрочем, также существенно модифицировано, — таким как действительное бытие мира, действительное существование мифологий и религии откровения и связанных с ними явлений. (Показательно в этой связи, что Шеллинг считал для философского познания гораздо более продуктивным знать

действительные языки, живые и мертвые, чем придумывать искусственную логику, которую, на деле, можно было бы разработать в десяти различных вариантах).

Вместе с тем даже чисто негативно весьма показательной в этой связи может быть критика, развиваемая в *Изложении* Шеллингом в отношении методологического приоритета умозаключения для философии, основанная на том, что всякое умозаключение обусловлено лежащим в его основании *первичным истолкованием факта*, так, что «в его основании может лежать только более или менее ограниченный взгляд на факт, и что более совершенный и глубже приносящий взгляд привел бы к *всецело* иному умозаключению» (Schelling, 1861, 232). Шеллинг, таким образом, предстает здесь критиком «косвенно-символизирующих методов» в философии еще задолго до появления феноменологии. Правда, его апелляция к *наглядным* сравнениям, которые дают «больше, чем все только понятийные определения» (Schelling, 1861, 231), также требует проверки на их непосредственность — ведь при ближайшем рассмотрении в них можно будет опознать и результат конструкции, в основе которой также заложен «более или менее ограниченный взгляд на факт».

Известная трудность при реконструкции шеллинговского понятия философского эмпиризма заключается в том, что у философа значительную трансформацию претерпевают также и понятия априорного и апостериорного, что сразу становится заметным на фоне кантовского их употребления. Для краткости здесь будет допустимо сослаться на интерпретацию смысла этих шеллинговских понятий, осуществленную А. В. Кричевским. Он пишет: «Шеллинг вводит особое определение также и априорного познания, согласно которому познаваться а priori означает познаваться исходя из некоторого первоначала <...> Если принять это определение, то получится, что беспредпосылочная реальность не может стать предметом априорного знания в этом особом смысле» (Krichevskii, 2009, 65). Исходя из этого, Кричевский так описывает понимание эмпирического в философском познании у позднего Шеллинга:

Эмпирический момент не-априорного знания состоит, по Шеллингу, в том, что оно есть знание, исходящее из *эмпирически познаваемого последующего*, а именно: из констатируемого опытным путем бытия мира, сквозь лики которого позитивная философия усматривает свободную деятельность Творца. В этом смысле позитивная философия есть *эмпирическое познание апостериори*, т. е. познание, во-первых, через «последующее», а во-вторых, через последующее «эмпирическое» (Krichevskii, 2009, 65).

При этом нужно отличать от так понятого эмпирического и другую методологическую сторону позитивной философии — *эмпирический априоризм*. Об этой стороне у данного автора говорится что она есть

(1) неэмпирическое и (2) исходящее из понятия абсолютного духа как неэмпирической предпосылки — выведение из этого «сверхаприорного» — неэмпирического (и в этом смысле априорного) и беспредпосылочного (и в этом смысле не-априорного, т. е. не выводимого из предпосылок) — понятия *возможности* бытия мира как результата свободного полагания, эмпирическая констатация *действительности* такого бытия и вывод о том, что абсолютный дух как чистая божественность действительно выступил здесь в качестве Бога, — чего он, будучи существом совершенно свободным, мог бы и не делать) (Krichevskii, 2009, 65).

Скорее всего, феноменология, по крайней мере, в своем традиционном варианте, вряд ли может позволить себе подобное познание абсолютного из последующего, данного в опыте, хотя в некоторых своих образцах она и позволяет себе именно это. То же, что выше было названо эмпирическим априоризмом, для феноменологии вообще выглядит чрезмерно нагруженным неудостоверяемыми в опыте предпосылками и слишком уж по-конструктивистски. Но сама идея такого противохода от эмпирически данного — из явлений — к его *prius*, который как *prius* сам уже не может быть познан априори, но сущность которого конструируется а *posteriori*, а также сам шеллинговский выбор этих явлений, как нам кажется, мог бы быть очень поучительным для феноменологического мышления и мотивировать его на дальнейшее переосмысление сущности опыта, как и существа соответствующих явлений, причем не только тех, на которые пал выбор Шеллинга. Конечно же, решающий вопрос состоит здесь в существовании самого *prius*, того, как его а-постериорно — из последующего — вообще можно понять. И затруднение, с которым сталкивается теперь уже сама феноменологическая мысль, и которое может для нее маркироваться именно фигурой Шеллинга, состоит в том, *не предполагает ли опознание prius как чего-то по своему существу определенного некоторой теоретической конструкции с неизбежностью.*

Во-вторых, в *Изложении* Шеллинг обсуждает понятие *факта*. Пожалуй, именно своим понятием факта и фактичности этот философ и известен более всего авторам феноменологического направления. При этом фактическое у Шеллинга — или в смыслах, которые считаются производными от смысла фактического у Шеллинга, — трактуется зачастую как нечто полностью противостоящее эйдетическому, что и в себе лишено осмысленности, и исключает перспективу любого дальнейшего осмысления и уразумения. Вместе с тем факт в качестве факта видится чем-то *уже* неустранимым, хотя в отличие от эйдетического он должен пониматься как то, противоположное чему должно было быть возможным, — неустранимым в том числе и из порядка философского рассмотрения; так, что оно уже не может не принимать факт в расчет. Нередко, если в таких случаях имя Шеллинга вообще вспоминается, то подобное понимание фактичности связывают с его уже упоминавшимся выше понятием *незапамятного бытия* — *бытия*,

которое в акте мышления мыслится как всегда уже в своей действительности упреждающее акт мышления. Впрочем, спорным является и само по себе уравнивание фактичности и «незапятности», т. к. последняя ведь мыслится так, что она изначально не предполагает противоположного себе, хотя при этом, конечно, и не имеет эйдетического характера.

Отчасти такая трактовка фактичности у Шеллинга оправдана. Но вместе с тем, текст *Изложения* дает недвусмысленно понять, что собственное его понимание фактичности не столь просто, чтобы видеть в нем только уже состоявшееся и неустрашимое бытие. Более детальное изучение позиции Шеллинга показывает, что для философа важным было не только и не столько понятие факта само по себе, сколько *принципиальное противопоставление понятий только факта и истинного факта.*

Действительно, если приглядеться, то можно заметить, что все сказанное выше о факте относится, скорее, к факту как только факту. Этого, однако, не достаточно для понимания фактичности у Шеллинга. Согласно философу, факт в его истинности должен быть не только состоявшимся и как состоявшийся теперь уже неустрашимым, хотя некогда положение дело и было иным в возможности, которое далее уже не подлежит осмыслению, но быть также и соотнесенным с горизонтом *возможностей*, из которых и в виду которых этот факт состоялся, — так, что из такого соотнесения он только и получает свое *осмысление*. И только тогда оказывается уже не только фактом, а истинным, подлинным фактом, фактом в собственном смысле.

П. В. Резвых, связывая шеллинговское понятие истинного факта с развиваемой этим философом концепцией *эмфатического знания*, очень удачно описывает знание истинного факта в следующих словах:

Таким образом, эмфатическое знание, знание истинного факта, положительное знание получается путем сравнения действительного со всей совокупностью возможностей. Самодостаточным оно, следовательно, быть не может, но требует знания возможности как своей необходимой предпосылки. Вместе с тем непосредственно из знания возможности его получить нельзя, поскольку оно требует не просто отличия одного возможного от другого возможного, но отличия реализованной возможности от нереализованной возможности (Rezvykh, 2003, 282).

Кстати говоря, для иллюстрации Резвых приводит те же примеры, которые мы встречаем и почти что в самом начале *Изложения*: факт выигранной битвы и прочитанной книги. В случае битвы факт в истинном смысле представляют не отдельные атаки и пушечные выстрелы или, добавим мы, знаменующее собой победу бегство неприятеля, каковые фактичны, скорее, в смысле только факта, истинный же факт имеет место исключительно в уме полководца, который понимает не только то, что битва могла бы быть проиграна, но и все те обстоятельства, в виду

которых это могло бы произойти. Точно также истинный факт книги не в том, что она содержит в себе расположенные в определенном порядке знаки — буквы, а в том смысле, который она в себе содержит и которые доступен только тому, кто эту книгу понимает. Таким образом, факт в истинном смысле слова для Шеллинга — это не нечто всецело слепое и не подлежащее дальнейшему осмыслению, за исключением констатации того, что дело могло бы обстоять противоположным образом, а, выразимся здесь на феноменологический манер, нечто набросанное на горизонт собственной интеллигибельности, а стало быть, нечто понимаемое. Кстати говоря, перспективу становления интеллигибельным непременно следует учитывать и при интерпретации шеллинговского понятия незапамятного бытия.

Для Шеллинга, впрочем, эти примеры нужны, скорее, для того чтобы индуцировать у читателя понимание гораздо более значительного факта — факта действительного бытия мира. И *собственный вопрос Шеллинга состоит не просто в проблематичности фактичности мира, а о том, что в этой фактичности составляет истинный его факт*. Мыслитель отчасти согласен с тем, что философия призвана объяснять факт мира, но этого, по его мнению, недостаточно, она должна выявить и обосновать истинный смысл этого факта. И в этом отношении философия имеет своим содержанием нечто превышающее мир. В конечном счете, если вспомнить, что вкладывается мыслителем в понятие истинного факта, то в отношении мира это означает, что дело идет о сопоставлении факта действительного бытия мира с совокупностью возможностей его небытия действительным. Этот вопрос приводит Шеллинга к понятию свободной причины, творящей мир в его действительном бытии. Наверное, такой переход Шеллинга от факта мира в грубом смысле к истинному его факту, приводящий к понятию творения и бога как его свободной действующей причины сомнителен и избыточен для феноменологии. Но отменяет ли это сам шеллинговский вопрос о мире не просто в его фактичности, но в его истинной фактичности? Следует спросить, возможно ли феноменологическое возобновление его постановки вне, как кажется, неизбежного перехода к теологической тетике? Допустимо ли мыслить истинный факт мира из самого мира? Если нет, то тогда из какого горизонта можно это делать? Или же, с другой стороны, понятие истинного факта мира способно открыть новые перспективы перед возможной феноменологической теологией?

Наконец, *в-третьих*, в предлагаемом вниманию читателя фрагменте *Изложения* обращает на себя внимание специфическое шеллинговское понимание сущности истории философии. Это обстоятельство, пожалуй, может оказаться значимым не только для феноменологически настроенных исследователей или тех, кто интересуется философским наследием Шеллинга, а, пожалуй, для значительно более широкого круга тех, кто так или иначе затронут проблемой сущности самого историко-философского процесса, в частности, современным действенно-историческим сознанием.

А именно, автор *Изложения* уподобляет историко-философский процесс в его *новоевропейской фазе последовательности экспериментов в естествознании*.

История философии, таким образом, оказывается у него *историей экспериментов*. Если задаться вопросом о том, что же именно позволяет Шеллингу трактовать существо истории философии подобным образом, то ближайший напрашивающийся ответ будет состоять в том, что история философии выступает здесь как *история отыскания факта*, который, стало быть, сам по себе не является непосредственно данным и самоочевидным. Даже в естествознании, чтобы найти первичные факты, нужно затратить серьезные усилия, тем более это требуется в философии.

С внешней стороны так понятая история философии кажется очень похожей на то, как ее описывает Гегель. Как говорит Шеллинг, экспериментальные попытки философии отнюдь не являются различными философиями, и каждая новая попытка установления факта мира оставляет этот факт в том месте, где его, словно бы эстафету, перенимает следующая, которая фиксирует и проясняет его все четче и чище, так, что ни одна попытка, ни один эксперимент не являются неоправданными. И в итоге последний эксперимент будет содержать, с точки зрения Шеллинга, результаты всех предшествующих ему экспериментов. Не удивительно, что таким последним экспериментом для него оказывается его собственная натурфилософия; а факт, который она, наконец-то, открывает в его чистоте, состоит в том, что *генезис природы основывается на прогрессирующем преобладании субъективного над объективным вплоть до полной субъективации объективного в сознании*.

Артур Древис (1865–1935), комментатор Шеллинга, чьи примечания к *Изложению*, опубликованные в подготовленном им издании работ Шеллинга 1902 года, также переведены на русский язык и приведены в настоящем издании, справедливо отмечает, что Шеллинг описывает такой процесс, едва ли не в тех же самых словах, что и Гегель. Здесь же, впрочем, следует поставить вопрос о том, что скрывается за этой общностью формулировок у обоих мыслителей. Одинаково ли они мыслят субъект историко-философского процесса? Обосновывается ли у Шеллинга ненапрасность предшествующих экспериментов той же операцией снятия, что и у Гегеля, и входит ли предшествующий эксперимент в последующий в снятом виде — или характер их преемственности иной? Содержит ли в себе последний эксперимент результаты всех предыдущих экспериментов точно так же, как система абсолютного идеализма содержит в себе результаты всех предыдущих систем?

В настоящем предисловии нет возможности развешивать эти вопросы далее, тем более отвечать на них. Лучше будет обратить внимание лишь на одно обстоятельство, которое от радости встречи со знакомыми схемами не сразу бросается в глаза. Когда Шеллинг говорит об экспериментальной истории философии или истории философии как последовательности экспериментов, то *он имеет в виду исключительно историю новоевропейской философии*, включая его собственную

натурфилософию как тот последний пункт ее, где факт был окончательно установлен в его чистоте. Такая трактовка новоевропейской философии, кстати, может быть сопоставлена еще и с тем обстоятельством, что экспериментальное естествознание также является специфически новоевропейским феноменом.

В *Изложении*, как, впрочем, и во многих других своих поздних работах, но, правда, значительно менее развернуто по сравнению с ними, Шеллинг дает экспозицию проблемы факта, составляющего собственный предмет философии, *посредством наброска истории новой философии*. Конечно, его интерпретации классиков докантовской мысли, Канта и Фихте, историографически, мягко говоря, небезупречны, во всяком случае, очень часто далеки от современного прочтения соответствующих авторов, — достаточно упомянуть, что в *Изложении* Шеллинг говорит об открытии бессознательных представлений Декартом или о протяженной субстанции у Спинозы. Но вместе с тем и отчасти за счет этого они оказываются и сильно мотивирующими — мотивирующими, прежде всего, переосмысление и существа философии Нового времени, и ее конкретных образцов-экспериментов.

В этой связи особый интерес может представлять и то обстоятельство, что, согласно Шеллингу, вся новая философия, цель которой состоит в том, чтобы *рассматривать познание абстрактно*, первым делом *начинает с исключения бытия*. Философ дает очень выразительное сравнение бытия, каким оно предстает для философии Нового времени, с *врагом*, которого нужно обойти в обход. В связи с этим он развивает свой вариант критики абсолютизации радикального сомнения, которая могла бы быть значимой и для редукции как абстрактного начинания в феноменологии. В этой связи пафос *Изложения* во многом направлен на *реабилитацию бытия*, которое стало рассматриваться благодаря новой философии как *меньшее бытие*, чем познающий субъект. Шеллинг же сам считает, что бытие — это то, чего в принципе невозможно избежать: «Ибо как познающее, так и то, что познается, — оба нечто сущее, и в этом они кажутся едиными, или для них кажется общим то, что они — оба — суть *сущие*» (Schelling, 1861, 233). Рассуждения Шеллинга, касающиеся данной проблемы, могут оказаться важными для собственно феноменологических споров о правомерности трансцендентальной редукции и исключения полагания бытия. Конечно, Шеллинга не следует здесь напрямую сопоставлять с Хайдеггером с его тезисом об упущении вопроса о бытии, т. к. бытие в обоих случаях понимается слишком по-разному — и, во многом, кстати, у Шеллинга более радикально. Но дело даже не в этом. А в том, что Шеллинг, в отличие от Хайдеггера, все еще пытается сохранить философский статус субъективности и дать такую ее теорию, которая при этом не вела бы к исключению бытия, как это произошло, с его точки зрения, в нововременных, негативных теориях таковой.

Вместе с тем, как только историко-философская экспозиция достаточным образом выявляет искомый новой философией факт мира, Шеллинг переходит

к философскому объяснению этого факта, и тогда история новой философии оказывается уже не столь важной для него, но напротив, многие мыслители, отстоявшие по времени от Шеллинга значительно дальше, чем все герои новоевропейской философии, впрочем, как и от самих этих героев, выходят для него на первый план.

Там, где у Шеллинга речь заходит о принципах, из которых может быть вообще понят мир, его *современниками* неожиданно оказываются представители древней философии; в *Изложении*, прежде всего, — это пифагорейцы и Платон. О первых из них философ говорит даже как о спутниках, с которыми приходится расставаться только тогда, когда под рассмотрение попадает понятие причины. На *Филебе* (Platon, 1994, 7–78) Платона основывается значительная часть рассуждений Шеллинга в публикуемом здесь фрагменте *Изложения*. (В качестве параллели к этому можно также упомянуть, что, согласно Шеллингу, ближайшим предшественником позитивной философии оказывается платоновский *Тимей* (Shelling, 2000, 142)). Конечно, не может не поражать, с какой легкостью философ «дедущуцирует» уже устоявшиеся идеалистические понятия объекта, субъекта, их отношения из пифагорейско-платонических понятий беспредельного, предела, смеси и т. д., так, что затем становится понятным, что и принципы, и дедущуцированные понятия ставятся в соответствие с причинами Аристотеля, хотя в публикуемом фрагменте об этом нигде специально не говорится. Более того, в тексте Шеллинга можно найти намек на то, что с помощью античных терминов он производит нечто наподобие деструкции (каковой *de facto* и оказывается дедукция их из принципов) истории новой философии, точнее некоторых ее понятий (субъективное, объективное, разум), которые являются «исторически нам преданными и известными», и собственный смысл которых не удостоверен.

Поразительным образом история философии в этой перспективе уже перестает казаться историей экспериментов. Здесь Шеллинг словно бы находится в одновременности парусии мысли вместе с авторами прошлого. Автор *Изложения* упоминает даже удивительное согласие между учениями древности и новыми философскими системами. Точно так же, как в других его работах сопresentствующими в этой парусии для него оказываются, например, авторы Возрождения и раннего рубежа Нового времени — Бруно, Беме. Думается, что такое отношение к истории философии является серьезным вызовом «действенно-историческому сознанию», на который оно рано или поздно будет вынуждено ответить. Вопрос же, на который придется ответить в первую очередь, состоит в том, почему из очерченного понимания истории философии у Шеллинга историко-философская экспозиция собственно философской проблематики ограничивается историей новой философии.

В заключение следует сказать несколько слов о характере перевода и привести техническую информацию о его издании.

Трудности при переводе данного фрагмента *Изложения* в основном имели не терминологический, а общеязыковой характер. Шеллинг очень часто строит весьма длинные сложные предложения, в лучшем случае разбивая их точкой с запятой. Порою внутри таких предложений он включает другие, — призванные, как ему, видимо, казалось, внести необходимые разъяснения, — что в итоге еще более усложняет структуру исходного предложения, окончательно перегружает его. Для удобства чтения перевода современным русскоязычным читателем многие из предложений такого типа в переводе были разбиты на несколько более коротких, ограниченных точкой. Хочется надеется, что это не исказило смысл авторского текста.

Нужно отметить, что Шеллинг в обычной для него манере использует множество частиц, вводных слов и т. п., и не всегда остается понятным, несут ли они какую-то смысловую нагрузку или нет. В переводе, по возможности, эти слова из авторского текста были сохранены, хотя в русском варианте они еще больше утяжеляют грамматические конструкции. Для модальных глаголов, нередко используемых философом, принимать решение о соответствующем слове для их перевода иногда приходилось в зависимости от контекста, окончательной гарантии правильности такого выбора, разумеется, не существует. Также в некоторых, впрочем, исключительных, случаях приходилось жертвовать наклонением и даже временем глаголов из оригинального текста *Изложения*, чтобы в русском переводе фразы приобрели бы стилистически приемлемое звучание. В любом случае, все эти тонкости не облегчали работу по переводу немецкого оригинала на русский и, разумеется, не способствовали улучшению его качества — за что нужно попросить извинения у читателя.

Что касается терминологической стороны, то наибольшие сомнения вызвал перевод слова *eigentlich* и производных от него, поскольку они выступал характеристикой понятия факта у Шеллинга в ряду, синонимичным с понятием истинного факта (*wahre Thatsache*). После долгих колебаний был принят такой вариант, как «подлинный», хотя его нельзя признать полностью удовлетворительным, особенно учитывая коннотации этого слова, имеющие место в русском языке. Таким образом, *eigentliche Thatsache* у Шеллинга в переводе получило такой эквивалент, как *подлинный факт*. Такой вариант перевода, как «собственный», в данном случае был отвергнут, не в последнюю очередь и по стилистическим причинам. Хотя, пожалуй, выражение «факт в собственном смысле» лучше выразило бы суть шеллинговского понятия, но было бы слишком громоздким.

Соответственно, эпитет «*bloß*», который применяется Шеллингом к понятию факта, поскольку тот противоположен факту истинному, факту в собственном смысле, в соответствии со сложившейся традицией русского перевода передается

в переводе *Изложения* словом «только». В случаях нетерминологического употребления слов «*eigentlich*», «*bloß*» они передавались на русский язык различным образом, в зависимости от контекста и стилистической оправданности.

Известная неопределенность при переводе терминов, используемых Шеллингом для передачи слов древнегреческого языка (из лексикона пифагорейцев и Платона), связанных, так или иначе, с определенностью и беспредельностью. В итоге было решено, что слова с приставкой «in-» в немецком языке будут переводиться с приставкой «не-», а окончанием «-los», — как *правило*, используя приставку «без-», в исключительных случаях здесь перевод давался с помощью конструкции «лишенный + существительное в родительном падеже».

Термин «*an sich*» в подавляющем большинстве случаев передан как «сам (сама, само) по себе»; и только в исключительных, прежде всего, когда стандартный перевод мешал корректному построению предложения в русском переводе, — как «в себе»; в последнем случае нужно иметь в виду, что это выражение в переводе может передавать также и выражение «*in sich*» немецкого оригинала, иногда употребляемое Шеллингом.

Встречающиеся в данном периоде *Изложения* новаторские термины Шеллинга *das seyn Sollende* и *das nicht seyn Sollende*, после некоторых колебаний, были переданы вариантами, в которых сохранялся бы оттенок субстантивации — как, соответственно, «должное быть» и «не должное быть». А *das um seiner selbst willen Seyende* и *das nicht um seiner selbst willen Seyende*, — соответственно, как «сущее ради себя самого» и «сущее не ради себя самого». Эти и прочие варианты переводов шеллинговских терминов читатель найдет в глоссарии, который размещен ниже. Точнее говоря, глоссарий объединяет в себе как ключевые термины самого Шеллинга, используемые им в данном фрагменте *Изложения*, так и некоторые термины, используемые Древисом, чьи комментарии к изданию *Изложения* 1902 года здесь, как говорилось, также приведены.

die Ergründung	отыскание
die Ausmittlung	установление
eigentliche Tatsache	подлинный факт
das Übergewicht	перевес
überwiegend	преобладающий
die Übermacht	превосходство
die Verborgenheit	сокрытость
die Indifferenz	индифференция
der Indifferenzpunkt	точка индифференции
vorherrschen	господствовать
die Schranke	предел
das Erkennen	познавание
die Erkenntnis	познание

geringeres Sein	меньшее бытие
die Identität	тождество
nicht seyend	несущий
das Nicht Seyende	несущее
das Nicht-Seyn	не-бытие
das nicht Seyn	небытие
der Irrtum	заблуждение
die Subjektivierung	субъективация
die Unterlage	подлежащее
das Thatsachliche	фактичное
die Ichheit	существо Я
das Faktische	фактическое
die Zweiheit	двойственность
die Duplicität	двоичность
die Existenz	существование
das nicht seyn Sollende	не должное быть
das seyn Sollende	должное быть
das nicht Um seiner selbst willen Seyende	сущее не ради себя самого
das bloß zufällig Seyende	только случайно сущее
das um seiner selbst willen Seyende	сущее ради себя самого
die Wesenheit	существенность
das Bessere	большее благо
das minder Gute	меньшее благо
das Seyn	бытие
relativ Seyendes	относительно сущее
die Grundlage	подоснова
die Unvernunft	неразумие
das notwendig Seyende	необходимо сущее
das nicht notwendig Seyende	ненеобходимо сущее
die königliche Vernunft	царский разум
der Urgrund	первооснова
der Ungrund	безосновное
der Urfall	первичное событие

Перевод работы Шеллинга *Изложение философского эмпиризма* выполнен по десятому тому *Собрания сочинений* философа (Schelling, 1861, 225–286); фрагмент, который публикуется в настоящем выпуске журнала, расположен в (Schelling, 1861, 225–259). Выбор фрагмента осуществлен произвольно из технических соображений для удобства организации публикации — такому делению работы в оригинале ничто не соответствует. Вся диакритика в русском переводе *Изложения* приведена в соответствии с изданием работы в десятом томе *Собрания сочинений*. В переводе в квадратных скобках приведены номера страниц оригинального издания работы

в этом собрании; номер страницы соответствует ее началу, как и в *Собрании сочинений*. Стратегия перевода была ориентирована на то, чтобы избежать включения в него добавлений переводчика, сделанных для прояснения контекста в спорных случаях, — как указания оригинальных немецких терминов, так и введения дополнительных слов или даже предложений, для сохранения смысла и непрерывности изложения. Тем не менее, в некоторых случаях приходилось отказываться и от такой установки. И в случае приведения оригинальных немецких терминов читатель найдет их в круглых скобках, а добавления переводчика — в квадратных. Перевод также сверен с изданием (Schelling, 1902, 201–234), публикуемый фрагмент расположен здесь (Schelling, 1902, 201–234). В случае разночтений этих двух изданий, которые, надо сказать, имели место, предпочтение отдавалось варианту *Собрания сочинений*. Смысловые акценты в тексте тоже даны по *Собранию сочинений* — разрядкой, как и в указанном издании. Исключение составляет акцентирование слов, состоящих из одной буквы, а именно, предлогов, которые в качестве исключения по понятным причинам выделяются *курсивом*. (Акценты в примечаниях Дрекса издания 1902 г. также даны разрядкой и в таком виде приведены в настоящем переводе). Примечания Дрекса к *Изложению* находятся в (Schelling, 1902, 332–353), относящиеся непосредственно к публикуемому фрагменту — в (Schelling, 1902, 332–344).

В заключение хочется выразить также благодарность *Н. А. Артеменко* за помощь, оказанную ею при окончательной редакции данного перевода, и *Дж. Версу* — за коррекцию перевода подзаголовка трактата Шеллинга на английский язык.

REFERENCES

- Apel', K.-O. (2001). *Transformatsiya filosofii* [The Transformation of the Philosophy]. Moscow: Logos. (in Russian).
- Bekker, O. (2014). O khrupkosti prekrasnogo i avanturizme khudozhnika [The Vacuity of Art and the Daring of the Artist]. *Horizon. Fenomenologicheskie issledovaniya* [Horizon. Studies in Phenomenology], 3 (1), 140–164. (in Russian).
- Bofre, Zh. (2007). *Dialog s Khaideggerom. Kn. 1. Grecheskaya filosoftya* [Dialogue with Heidegger. First Book: The Greek Philosophy]. Saint Petersburg: Vladimir Dal'. (in Russian).
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)* (GA 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)* (GA 49). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). *Überlegungen II-VI ("Schwarze Hefte" 1931–1938)* (GA 94). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte* (Hua VII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Knebel', S. (2012). Traditsiya kak arkheologicheskaya kategoriya [Tradition as Archeological Category]. *Einai. Voprosy filosofii i teologii* [Einai. Question of Philosophy and Theology], 2(2), 441–455. (in Russian).
- Krichevskii, A. V. (2011). *Absolyutnyi dukh skvoz' liki triedinstva: Sravnitel'nyi analiz filosofsko-teologicheskikh kontseptsii Gegelya i pozdnego Shellinga* [The Absolute Spirit through the Faces of the Trinity. The Comparative Study of Hegel's and Late Schelling's Philosophical-Theological Conceptions]. Moscow: Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences. (in Russian).
- Krichevskii, A. V. (2009). *Obraz Absolyuta v filosofii Gegelya i pozdnego Shellinga* [The Shape of the Absolute in the Hegel's and Late Schelling's Philosophies]. Moscow: Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences. (in Russian).
- Norman, J., & Welchman, A. (Eds.). (2004). *The New Schelling*. Bloomsbury Academic.
- Platon (1994). *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh. T. 3.* [Collected Papers in Four Volumes. Vol. 3]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Rezvykh, P. V. (2003). Pozdnii Shelling i Kant [The Late Schelling and Kant]. In *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [Yearbook of History of Philosophy] (280–303). (in Russian).
- Rishir, M. (2014). Epokhe, mertsanie i reduktsiya v fenomenologii [Epoche, Glimmer and Reduction in Phenomenology]. In Sholokhova, S. A., & Yampol'skaya, A. V. (Eds.), *(Post)fenomenologiya: novaya fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami* [The (Post)phenomenology: the New Phenomenology in France and Abroad] (209–226). Moscow: Akademicheskii proekt. Gaudeamus. (in Russian).
- Schelling, F. W. J. (1902). *Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus*. Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung.
- Schelling, F. W. J. (1861). *Sämmtliche Werke. I. Abteilung. Bd X.* Stuttgart und Augsburg: J. G. Gotta'scher.
- Shelling, F. V. I. (1999). *Sistema mirovykh epokh* [The System of the Ages of the World]. Tomsk: Vodolei. (in Russian).
- Shelling, F. V. I. (2000). *Filosofiya otkroveniia. T. 1.* [Philosophy of Revelation. Vol. 1]. Saint Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Shelling, F. V. I. (2013). *Filosofiya mifologii. T. 2.* [Philosophy of Mythology. Vol. 2]. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University Publishing. (in Russian).
- Shelling, F. V. I. (1989). *Sobranie sochinenii v dvukh tomakh. T. 2.* [Collected Papers in Two Volumes. Vol. 2]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Schulz, W. (1975). *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen: Günter Neske.

ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ЙОЗЕФ ШЕЛЛИНГ

ИЗЛОЖЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ЭМПИРИЗМА

Из Введения в философию. Читано в Мюнхене, последний раз в 1836 г.
(Из рукописного наследия)

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ (пер. с нем.)

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, 199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

PRESENTATION OF PHILOSOPHICAL EMPIRICISM

From the *Introduction to Philosophy*: Presented in Munich, most recently in 1836.
(From the Handwritten Remains)

ANDREI PATKUL (trans.)

PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Ontology and Epistemology at the Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034 St. Petersburg, Russia.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

[227] Опыт, которым опосредовано высочайшее познание, сам может быть уже только философским опытом, или таким, который является результатом философских устремлений, и, если среди философских систем со времен Картезия,¹

¹ Декарт, Рене (1596–1650) — французский философ и ученый, родоначальник философии Нового времени. Шеллинг описывает революционное деяние Декарта в философии следующими словами: «Будучи по самому духу своей нации революционером, он начал с того, что порвал всякую связь с прежней философией, как бы стер губкой все, что было сделано в этой области до него, и начал строить свою систему с самого начала, будто до него вообще никто не философствовал. Необходимым следствием подобного полного разрыва со всем предшествующим было то, что философия как бы вернулась к поре детства, к состоянию такой незрелости, за границы которой греческая философия вышла едва ли не с первых своих шагов. Вместе

за исключением прежней метафизики, которая потому не достигала своей цели, что не слишком глубоко вникала в опыт, чрезмерно оперируя одними лишь всеобщими понятиями, прочие, главным образом, система Спинозы,² сами в конечном

с тем это возвращение на раннюю стадию могло оказаться благотворным для науки, ибо после широты и пространности, обретенных ею в древности и в средних веках, она сосредоточила теперь свои усилия едва ли не только на одной проблеме, которая затем, когда все было для этого подготовлено, воплотила в себе посредством последовательного расширения великую всеобъемлющую задачу новой философии» (Shelling, 1989, 389). Для Шеллинга Декарт — это также основатель т.н. негативной, или чисто рациональной философии, которая кульминирует затем в логической системе Гегеля. Таковым Декарт является, *во-первых*, поскольку он редуцировал всякое бытие к субъективному, или вопрос о первом по природе подменил вопросом о первом для себя. Так, Шеллинг утверждает: «Говорят, что греческий философ Фалес задавал вопрос: что есть первое и древнейшее в природе вещей? Здесь эта изначальность предполагалась как нечто объективное. Декарт же спрашивает только, что *для меня* первое, и на это он мог, конечно, ответить только одно: я сам и я сам лишь как *бытие*» (Shelling, 1989, 389). *Во-вторых*, по мнению Шеллинга, Декарт свел понятие Бога к понятию необходимо существующего существа, что, как полагает немецкий философ, противоречит представлению о свободе Бога. В *Изложении* Декарт также предстает как тот, кто посредством проводимого им радикального сомнения сохранил всякое бытие только за познающим, за духовным, но на деле отрицал бытие за телесным — хотя затем и пытался косвенно (через доказательство бытия и правдивости Бога) обосновать бытие телесного. Интерпретацию Шеллингом философии Декарта подробнее см. в (Shelling, 1989, 389–414), (Shelling, 2013b, 210–214), (Shelling, 1999, 69–76). О рецепции философии Декарта Шеллингом см.: (Marquet, 1985).

² *Спиноза, Бенедикт (1632–1677)* — нидерландский философ, традиционно считающийся предшественником рационализма Нового времени, во многом благодаря обоснованию и изложению метафизических положений по образцу математической науки (*ordine geometrico*). Спиноза своеобразно трансформировал учение Декарта о субстанции (согласно Спинозе, существует только одна субстанция — бесконечная, имеющая бесконечное множество атрибутов, т. е. того, что ум усматривает в ней как составляющее ее сущность, из которых конечному уму открыты только два — мышление и протяженность), развил учение о свободе как о сознанной необходимости. Этими и другими аспектами своего учения он оказал значительное влияние на формирование немецкой интеллектуальной жизни XVIII–XIX столетий; более того, во многом именно благодаря рецепции его наследия в немецкой культуре того времени он был реабилитирован в качестве самостоятельного и значительного персонажа истории философии. Определенное влияние Спинозы испытывал и Шеллинг, об этом свидетельствует, в частности, форма многих его ранних произведений, подражающая форме главного трактата Спинозы — *Этики, изложенной в геометрическом порядке*. (Spinoza, 1999). Вместе с тем не стоит это влияние и преувеличивать. Шеллингу уже достаточно рано пришлось отводить обвинения в свой адрес в том, что его система, в основе которой якобы лежит спинозизм, является пантеизмом, а стало быть, стирает всякое различие между Богом и миром и исключает реальность свободы. Система Шеллинга, напротив, мыслится им как *система свободы*, т. е. система обосновывающая *реальность* таковой. Для того, чтобы отвести от себя эти упреки, Шеллинг дает свое перетолкование принципа тождества, показывая, что отношение тождества субъекта и предиката, установленное в апофатическом суждении, в реальном плане является отношением основания к следствию. Мир в этом смысле — следствие Бога, имеющее с Богом единое основание, но не сам Бог. Более того, поздний Шеллинг считал, что современной ему формой спинозизма

счете основывались, собственно говоря, на некотором факте, каковой они ошибочно считали истинным и наивысшим, то можно сказать, что все эти системы, прямо или косвенно, послужили отысканию или установлению подлинного факта, о прояснении которого дело и идет в философии, и который, будучи однажды найденным, больше не оставляет никакого сомнения относительно самого принципа. Поэтому все более ранние устремления в философии (со времен Картезия) можно сравнить с экспериментом в естествознании. Разумеется, кажется, что нет ничего легче, чем выявить факт, который философия призвана разъяснить. Впрочем, прошу Вас не забывать, какого усилия и труда даже в естественных науках стоит одно только достижение истинного факта в высшей степени единичных явлениях. Скажут что-то в таком духе: философия должна объяснить факт мира. Но что же в таком случае в этом мире является подлинным фактом? Истинный факт — это всякий раз нечто внутреннее. Факт выигранной битвы не есть, например, отдельные атаки, выстрелы пушек и т. д., или то, что в деле может быть воспринято только внешне. Истинный, подлинный факт имеет место только в уме полководца. Грубый и чисто внешний факт книги состоит в том, что буквы и слова [228] стоят здесь рядом друг с другом и друг за другом; но то, что является в этой книге истинным фактом, знает только тот, кто ее понимает. Глядя только внешне, остроумный и глубокомысленный труд не отличается от поверхностного и совершенно бессмысленного и бездумного. Таким образом, тот, кто продолжает придерживаться только внешнего, совершенно ничего не знает о том, что в остроумной книге и составляет подлинный факт. Из этого примера становится ясно, что во всех возможных исследованиях установление чистого, истинного факта является самым первым и самым важным, но одновременно также и самым трудным. Причина, по которой в единичных явлениях природы нам столь многое кажется совершенно загадочным, состоит в том, что мы никогда еще не приходили к тому, не достигали того, чтобы знать настоящий факт. Но если, таким образом, естествоиспытателю надлежит устанавливать факты в природе, а исследователю

является основанная на логике система Гегеля, но отнюдь не его собственная. Спиноза, таким образом, согласно Шеллингу, также внес свой вклад в развитие негативной философии — вклад, который Шеллинг, прежде всего, связывает с формированием понимания Бога как *слепо существующего*. Шеллинг так характеризует спинозовское понимание Бога: «Это понятие, посредством которого в Боге *explicité* — категорически — отрицается наличие воли и разума; согласно этому понятию, Бог действительно есть лишь слепо существующее; можно было бы даже сказать — существующее без субъекта, поскольку оно целиком и полностью перешло в бытие» (Shelling, 1989, 416). По Шеллингу, таким образом, у Спинозы в Боге возможность поглощена бытием. В данном же пассаже *Изложения* Шеллинг, очевидно, искажает собственную мысль Спинозы, представляя ее так, словно бы тот утверждал, что бесконечная субстанция — это субстанция протяженная, тогда как для Спинозы протяженность — это один из бесконечного числа атрибутов субстанции. Подробнее интерпретацию Шеллингом философии Спинозы см. в (Shelling, 1989, 415–428), (Shelling, 1999, 76–82). — *Прим. пер.*

истории — факты в истории, то великий факт мира — удел исключительно философии, которая ведь именно благодаря этому получила имя мировой мудрости, каковое ей походит все же только в одном аспекте, ибо у философии есть также еще более великое содержание, чем мир.

Стало быть, исторически первое в философии, ее исторически первое устремление может достичь ровно того только, чтобы исследовать то, что в мире является подлинным, чистым фактом, и поэтому по отношению к более ранним системам ни в коем случае не является уничижительным, когда говорят, что они были только экспериментами, которые служили тому, чтобы выделить такой факт все четче и все чище и отделить его от всего того, что его затемняет. Не является упреком также и утверждение, что они считали себя чем-то иным, чем-то большим, чем только экспериментами. Напротив, именно поэтому и в той мере, в какой каждая система приблизилась к этому факту, они являются оправданными. Ни одна из этих систем не была напрасной. Философский дух не должен стыдиться ни одной ступени, на которой он задерживался какое-то время. Эти системы, собственно, не являются различными философиями, но только различными попытками — в понятийном постижении которых и заключается дело, — установить факт, — и каждая последующая система принимает факт в той точке, в которой его оставила более ранняя попытка. Таким образом, последний, представленный в своей совершенной чистоте факт [229] будет содержать не что иное, как результат всех философских исследований вплоть до нашего времени.³

Теперь нет сомнения в том, что натурфилософия постигла факт глубже, чем любая предшествующая [ей философия]. Собственно говоря, это ясно само собой, так как п е р е д натурфилософией уже были другие попытки, и тем самым полученный благодаря этим системам опыт. Она отличалась от более ранних систем главным образом только за счет того, что она установила этот факт чище и полнее, и даже за счет того, что она впервые высказала подлинный факт мира, объяснение которого и составляет дело философии, — и это постольку, поскольку она имела в опыте значительно более широкий базис, чем базис более ранних систем. В чем состоял чистый факт? Он может быть высказан следующим образом: генезис природы в целом. (Я замечу, что движение от п р и р о д ы как исходной точки, вместо,

³ «Факт», из которого исходили все системы новой философии, начиная с К а р т е з и я, и которым они оперировали (разумеется, не в шеллинговском смысле), — это *Cogito ergo sum*, будь то в форме тождества сознания и бытия, будь то в форме тождества бытия и мышления. В соответствие с этим, все различные системы со времен К а р т е з и я, как справедливо замечает Шеллинг, являются только «экспериментами», которые служили тому, чтобы высветить такой факт и познать его, исходя из действительности. Стоит обратить внимание на то, что в последних предложениях Шеллинг пользуется оборотами и выражениями, всецело похожими на те, которые обычно применял Гегель в завершении своих лекций по истории философии. Ср. (Hegel, 1836, 617). — примечание Дрекса.

как у Канта, — от познающего субъекта, что это отданное природе первенство в любом случае уже оправдано тем, что познающий субъект необходимо имеет в качестве своей предпосылки объект, который может быть познан). [Так вот, факт состоял в следующем.] Генезис природы в целом покоится единственно на перевесе, который в прогрессе дается субъекту над объектом вплоть до той точки, где объект целиком стал субъектом, — в человеческом сознании.⁴ То, что положено вне сознания, есть по своей сущности ровно то же самое, что также положено в сознании. Поэтому природа в целом образует Единую взаимосвязанную линию, которая в одном направлении заканчивается в преобладающей объективности, с другой же стороны, — в несомненном превосходстве субъективного над объективным. Не так, чтобы в последней точке объект был бы полностью истреблен и уничтожен, ибо он, напротив, все еще лежит в основании того, что теперь целиком превращено в субъективность, но только так, что объективное отступило по отношению к субъективному в сокрытость, став, так сказать, латентным, подобно тому, как в прозрачном теле именно потому, что оно таково, темная материя не исчезает, но лишь проясняется. На всей линии нет такой точки, где было бы только одно или другое. Даже в самой внешней точке реального, еще познаваемого для нас, но [230] вместе с тем положенного с наибольшим преобладанием объективности, объективное уже оказывается захваченным и аффицированным субъективным. И ровно то же самое относится к противоположной точке теперь полностью преобладающей субъективности. Так же и здесь объективное не снято в своей субстанции, но то самое, что было чисто объективным = *B*, теперь полностью положено как субъективное, как *A*. Впрочем, при этом *B* все еще лежит в основании *A*, между тем, как *A* не есть нечто простое, но *A*, полученное путем преодоления *B*, так, что оно, хотя *A* теперь и является сущим, постоянно, снова и снова содержит в себе *B* и предполагает его. Обрадовавшись этой пронизывающей все субъект-объективности, которую сразу заметили, связь эту сравнили с полярностью, пронизывающей природу. Таким образом, стали

⁴ Хотя субъект и имеет в качестве своей необходимой предпосылки объект, поскольку оба суть коррелятивные понятия, а именно обозначения для обоих противоположных полюсов сознания, которые в этой коррелятивности конституируют сущность сознания, все же то, что субъект является реально познающим, а объект — природой, и их логическое взаимное обусловливание — реальным становлением определенного одного другим, является очевидной *petitio principii*, которая своей путаницей и смешением логического и реального, мышления и бытия также возвращает только к «факту» *Cogito ergo sum* и в нем находит свое мнимое обоснование. Конечно, субъект и объект обусловливают друг друга, а именно как коррелятивные понятия. Шеллинг, напротив, делает из этого логического отношения реальное и, предоставляя субъекту как идеальному более высокое достоинство и приоритет перед объектом как реальным, доходит до того, чтобы рассматривать процесс постоянного повторения коррелятивной обусловленности (а именно в той мере, в какой она подвергается рефлексии) как возрастающий перевес субъекта над объектом. — Прим. Дрекса.

считать, что конкретное, реальное всецело только налично, только утверждает себя, не будучи ни чистой субъективностью, ни чистой объективностью, но объективным, всегда словно бы привлекающим к себе субъективностью, подобно как раз тому, как в магните связанные потенциалы ведут себя противоположным образом по отношению друг к другу, — так, что каждая избегает гомологичную и равную ей, а противоположную ей со страстью к себе притягивает, и это удержание своей противоположности является словно бы первым признаком жизни в природе. В общем и целом, хотя с одной стороны универсума имеет место преобладающая объективность, с другой — преобладающая субъективность, в средоточии — в человеческом сознании — находится своего рода точка индифференции. Но это нельзя представлять так, как если бы в некоторой точке, в некоторой части пути было бы только одно или только другое, но так, что каждая магнетическая линия (ее можно взять столь большой или столь малой, насколько получится) содержит в себе не более трех точек, а именно оба полюса и точку посередине, именуемую точкой индифференции. Стало быть, подобно тому, как на магнетической линии имеют место только эти три точки, а каждая часть линии, рассмотренная для себя, снова содержит в себе три точки, и каждая точка, в зависимости от того, как она рассматривается, является северным полюсом, южным полюсом или точкой индифференции. И, таким образом, подобно тому, как определение каждой точки является только относительным, так и в универсуме в целом — нет ничего, что было бы абсолютно субъективным [231] или объективным, одно и то же может быть в отношении одного субъективным, в отношении другого — объективным. Все, что может быть познано, уже является объективным, аффицированным субъективностью. С одной стороны (так называемой мертвой природы), объективное является еще господствующим, в живой природе, в живых существах объективное оказывается уже полностью подчиненным субъективному и вместе с тем находящимся у него на службе, вплоть до того, пока оно как объективное не стало в человеческом сознании всецело латентным, всего лишь основой субъективного. Тот, кто знаком с этой застывшей противоположностью, в которой, благодаря Фихте,⁵ субъективное и объективное отделялись друг от друга, тот поймет, что это

⁵ *Фихте, Иоганн Готтлиб (1762–1814)* — немецкий философ, видный представитель послекантовского немецкого идеализма. Фихте претендовал на приведение кантовской философии в форму научной системы, основанной на абсолютном основоположении $Я = Я$, из которого могли бы быть выведены все основоположения системы и в которое они могли бы быть возвращены. Такую систему он называл *наукоучением*. Само же $Я$ в его абсолютности трактовалось Фихте как самополагание или, как это еще называл философ, *дело-действие*. Стандартные изложения истории философии представляют Фихте в качестве сторонника субъективного идеализма, и в этом смысле — ближайшего предшественника и даже непосредственного mentора Шеллинга. Считается, что со временем Шеллинг отошел от позиций Фихте на позиции т. н. объективного идеализма. Впрочем, такие оценки иногда оспариваются в современной философской историографии, и речь заходит о том, что собственные начинания молодого Шеллинга в области метафизики $Я$ возникли независимо от знакомства как с трудами Фихте,

наглядное сравнение дало больше, чем все только понятийные определения, для того чтобы наступило время отбросить эту противоположность. И поэтому можно, пожалуй, позволить торжествовать тем, кто, как им казалось, нашли лучший способ изложения, а именно, после того, как было достигнуто существо дела.⁶ Между тем, разумеется, эта аналогия, использованная еще при первом развитии, могла бы служить доказательством того, что целое изначально покоилось только на удачном

так и с самим основателем наукоучения, и были обусловлены общей ситуацией в послекантовской философии, сформированной работами Рейнгольда, Шульце, Якоби, Мендельсона и др. (См.: (Rezvykh, 2005, 250)). Справедливости ради, надо признать, что сам Шеллинг все же в известном смысле признает преемственность своей философии по отношению к наукоучению Фихте. Так, оценивая в своих лекциях *К истории новой философии* свою более раннюю программу системы трансцендентального идеализма, Шеллинг утверждает: «Таков был, следовательно, путь, которым я шел, сначала отправляясь от Фихте, чтобы вновь достигнуть объективного; совершенно очевидно, что такое толкование Фихте, которое по существу только и сделало его понятным и устранило основные возражения против него, не могло не встретить одобрение при первом же его появлении. Это была попытка примирить идеализм Фихте с действительностью или показать, каким образом, даже принимая положения Фихте, что все есть лишь *последствием Я и для Я*, может быть понят объективный мир» (Shelling, 1989, 468–469). Правда, нельзя исключать и того, что автор *Лекций* все же искажает базовый тезис Фихте, заявляя, что «...Фихте, <...> прямо сказал: Я, т. е. Я каждого человека, есть единственная субстанция. Фихте понимает Я не как всеобщее или абсолютное, но только как *человеческое Я*. То Я, которое каждый находит в своем сознании, есть единственно истинно существующее» (Shelling, 1989, 464). Так или иначе, Шеллинг, скорее всего, основное преимущество своей версии идеализма перед фихтевской видел в том, что в его философии не только Я трактуется как «единственная субстанция», но и объект трактуется как определенная модификация самого Я, которое берется здесь как Я всеобщее, абсолютное и *в этом смысле* трансцендентальное. И сам объективный мир, и человеческое сознание оказываются его модификациями — всякий раз в зависимости от *степени* их осознанности. Шеллинг в этой связи выражается следующим образом: «...Фихте, например, мог бы мыслить идеализм в полностью субъективном значении, я же, напротив, — в объективном. Фихте мог бы оставаться с идеализмом на точке зрения рефлексии, я же, напротив, мог бы занимать с принципом идеализма точку зрения продуцирования. Выразим эту противоположность наиболее понятным образом: идеализм в субъективном значении утверждает, что Я есть все; идеализм в объективном, наоборот, — что все есть = Я, и не существует ничего, что не было бы = Я, и это без сомнения, разные воззрения, хотя никто и не станет отрицать того, что оба они идеалистические». (Shelling, 2014, 28). В *О сущности человеческой свободы* философ говорит даже о своего рода синтезе названных позиций в его философии свободы по формуле «не только, но и». См. (Shelling, 1989, 101). Видимо, это различие идеалистических позиций и имеет в виду Шеллинг, когда говорит о «застывшей противоположности» у Фихте, в которой субъективное и объективное отделяются друг от друга в том смысле, что объективное не может быть здесь понято как само по себе субъективное, но только как отрицание субъективного, как его простая граница, как не-Я, лишенное всякого собственного содержания именно в силу своей отрицательности по отношению к субъекту. Подробнее шеллинговскую интерпретацию учения Фихте см. (Shelling, 1989, 464–468), (Shelling, 1999, 95–99), (Shelling, 2000, 85–92). — *Прим. пер.*

⁶ Вероятно, Шеллинг имеет здесь в виду Гегеля и гегельянцев — если иметь вспомнить гегелевскую критику методологических возможностей созерцания и наглядности в философии и его признание абсолютного приоритета понятия, позволяющего методологически единственно корректным образом выстраивать философию в истинной форме «научной системы ее». — *Прим. пер.*

наблюдении, которое сохранит свою ценность, если ложные добавления, которые, вероятно, привнесены [в него], вновь будут надолго удалены и устранены.

Таким образом, чистая выгода, которую приносила натурфилософия, заключалась в первую очередь в понимании факта, который мы наиболее общим образом можем выразить так: общий мировой процесс покоится на прогрессирующей, даже если снова и снова встречающей сопротивление победе (пожалуй, даже в природе) субъективного над объективным. (Это прогрессирование от объективного в субъективное является словно бы девизом всеобщего движения, которое должна изобразить наука. Существенным было именно это прогрессирование от объективного в субъективное, так как в обратном направлении не возможен никакой прогресс, а стало быть, никакая наука). И все же натурфилософия также обнаружила в себе самой предел, который не могла преодолеть сразу же.

В чем состоит этот предел натурфилософии? Говоря одним словом, — в том, что она тоже не вышла за пределы только факта. Собственно, в чистом факте [232] не содержится ничего, кроме того, что мировой процесс покоится на перевесе, который субъект постепенно обретает над объектом. Но следует ли этот перевес необходимо из самой природы порождающей себя, себя саму осуществляющей сущности или же он является произведенным и предоставленным посредством свободной причинности, не решается только фактом. Все, что было добавлено сверх чистого факта, является всего лишь сфабрикованным с помощью умозаключения. Но всякое изолированное умозаключение — уже само по себе нечто сомнительное и в особенности постольку, поскольку всегда остается возможным, что в его основании может лежать только более или менее ограниченный взгляд на факт, и что более совершенный и глубже приникающий взгляд привел бы ко всецело иному умозаключению. Стало быть, мы в любом случае должны вернуться к факту. Повод к этому, помимо всего прочего, теперь нам должно дать убеждение в том, насколько неопределенно все еще в своей основе выражение «факт». Для того чтобы высказать его, мы воспользовались понятиями субъекта и объекта, но таковые мы до сих пор брали исключительно как исторически нам преданные и известные. Только с помощью научного развития истинного факта, исходящего не из какой-либо системы, но только из точки зрения, на которой находится каждый, кто начинает философствовать, мы можем надеяться достигнуть его полного содержания и последнего, решающего определения. Поэтому мы переходим теперь к чисто научному изложению факта, к тому изложению, с которого могла бы начинать всякая философия, только-только приступающая к представлению своего содержания.

Ибо здесь, как кажется, нет ничего более естественного, чем то, что всякая философия начинает с рефлексии в саму себя. Так как теперь ничто не препятствует ей осознать, что дело в ней идет о познании, то столь же естественным кажется, что, прежде всего, она пытается исследовать вид и природу этого характерного именно для нее познания; но в таком случае в последствии она неизбежно должна

рассмотреть и природу познания в о о б щ е . В силу этого Кант,⁷ пожалуй, прав, утверждая, что философия должна начинать с критики способности познания, таковая, правда, никогда не смогла бы привести к самой науке, но [233] все же к преднауке философии — такой, которая схвачена еще при поиске [ее] начала. Если бы подобная критика способности познания и, в особенности, если замысел исследовать познающее абстрактно, каковым, как считают, оно является, были

⁷ Кант, Иммануил (1724–1804) — немецкий философ, реформатор метафизики. В последний период своей интеллектуальной деятельности разработанный им подход он называл *критицизмом*, суть которого состояла в том, чтобы прежде действительного познания осуществить прояснение его границ и возможностей. Критическая философия в той мере, в какой она имеет дело с познанием, «занимающимся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori» (Kant, 1964, 121), точнее, поскольку она оказывается системой понятий такого познания, трактуется Кантом и как *трансцендентальная философия*. Ведущим вопросом, на который она призвана ответить, выступает вопрос о возможности синтетических суждений априори, т. е. таких, в которых предикат изначально не содержится в субъекте, но присоединяется к нему в самом суждении до и независимо от всякого опыта, и которые составляют по преимуществу корпус, либо основание чистой математики, чистого естествознания и метафизики. Для ответа на этот вопрос в области познания Кант предпринимает масштабную критику познавательных способностей, которая позднее дополняется им критикой способности желания (критика практического разума) и критикой способности суждения — в эстетической и телеологической ипостасях таковой. В отношении же метафизики показательно — и это в своем *Изложении* подмечает и в известном смысле критически оценивает Шеллинг, — что, как говорит сам Кант, «критика есть трактат о методе, а не система самой науки...» (Kant, 1964, 91), хотя в ней и «содержится полный очерк метафизики, касающийся вопроса и о ее границах, и о всем ее внутреннем строении» (Kant, 1964, 91). Своим трансцендентально-критическим подходом Кант задал возможность возникновения многих последующих течений философской мысли, и прежде всего, — классического немецкого идеализма, который, как правило, выступал именно в образе *трансцендентального идеализма*. Хотя нельзя не отметить и того, что идеализм этот, претендуя на построение той метафизики, очерк которой был набросан Кантом в его критической философии, на деле оказался весьма далеким от исходного кантовского начинания и от кантовского видения будущей возможной метафизики. Впрочем, без специфической трансцендентально-критической постановки вопроса у Канта этот идеализм также не мог бы возникнуть. Так или иначе, Кант является одной из ключевых фигур, в развитии идей которого и в полемике с ними формируются собственные философские воззрения Шеллинга. Философ сам признает, что «... мы достигли другой точки зрения, которой без Канта мы, однако, никогда бы не достигли...» (Shelling, 1989, 450). В разные периоды своего философствования для Шеллинга значимыми оказывались разные аспекты критической мысли Канта. (См.: Rezykh, 2003; Rezykh, 2005)). По крайней мере, для позднего Шеллинга значение Канта состоит, в первую очередь, в том, что тот впервые разработал проблематику разума, открыв его *продуктивный* характер, т. е. способность к формированию идей. Особо стоит отметить, что в этой связи центром кантовской философии для Шеллинга является трансцендентальная диалектика, а не трансцендентальная эстетика или трансцендентальная логика, в свете которых обычно осуществляются рецепции кантовской мысли, и прежде всего, учение кенигсбергского философа об идеале разума. В критическом размежевании с этим учением Шеллинг формирует и нередко экспонирует замысел своей т.н. позитивной философии. Особое значение в контексте

так легко исполнимы! Пожалуй, можно представить себе, что при этом допустимо ограничиться только познанием и достичь тем самым того, что бы т и е пока остается исключенным, не рассматривается, ибо имеет место убеждение, что легче и проще справиться с только познанием, коль скоро оно ближе нам, чем бытие, так что все же, возможно, удастся найти потом какой-нибудь путь от познания к бытию. В чем же тогда состоит здесь дело? Ответ таков: в познании познания. Но за счет этого я все же сделал само познание предметом, признал его точно так же этим, а не каким-то другим сущим. Противоположность или

шеллинговской философии может иметь его критика кантовского понятия вещи в себе, отзвуки которой можно обнаружить также и в *Изложении*. В *Лекциях к истории новой философии* Шеллинг утверждает: «Что же такое, собственно говоря, эта вещь сама по себе, как он ее называет? Разве она не сверхчувственна *также*? Она во всяком случае нечувственна или нечувственна. Но в качестве таковой она может быть только чем-то, что либо *выше*, либо *ниже* чувственного опыта. *Ниже* чувственного опыта она была бы только в том случае, если мыслить ее просто как гипокейменон, как субстрат, как чистую материю без актуальных свойств (которые она обретает только в чувственном созерцании). Понятие субстрата не отличается от понятия субстанции, следовательно, Кант должен признать наличие чего-то вне чувственного опыта, которое он вынужден определить как субстанцию. Или он мыслит его как нечто сверхчувственное. Тогда прежде всего возник бы вопрос: как *это* надчувственное относится к сверхчувственному другого рода, которое Кант всегда определяет как предмет стремления нашего познания, хотя он и отрицает, что оно *действительно* может быть познано; как оно относится к тому сверхчувственному, которое Кант видит в Боге, в человеческой душе, в свободе воли и т. д.? Не вызывает никакого сомнения, что Кант в своем знаменитом критическом рассмотрении никогда не наталкивался на простой, напрашивающийся вопрос: каково же отношение этого одного нечувственного или интеллигибельного к другому, подлинно сверхчувственному? Он позволяет спокойно сохранять их рядом, не стремясь ни различать их, ни установить между ними связь» (Shelling, 1989, 459). Подробнее шеллинговскую интерпретацию философии Канта см.: (Shelling, 1989, 450–464), (Shelling, 2013b, 222–232), (Shelling, 1999, 91–95). Впрочем, в данном пассаже Шеллинг снова обращает свое внимание именно на эпистемический аспект кантовской постановки вопроса, вспоминая, что, по Канту, философия должна начинать с критики познавательной способности — сначала в области метафизики, а затем и относительно познания вообще. Шеллинг специально подчеркивает, что такая критика — это еще не философская наука, но только преднаука. Проблема в том, как перейти от этой преднауки к собственно науке философии. Но именно пример кантовской критики, с его точки зрения, показывает, что понятия субъекта и объекта, с помощью которых Шеллингом первоначально экспонировалась проблематика *Изложения* и, в частности, прочитывается кантовское начинание, и которыми оперировала натурфилософия при описании открытого ею факта, коль скоро на деле они являются перешедшими к нам по традиции и в этом смысле слишком уж хорошо знакомыми, требуют критического прояснения собственных истоков (на более позднем — хайдеггеровском — языке можно было бы сказать — *деструкции*). Стоит обратить внимание на то, с какой легкостью ради проведения такого рода «деструкции» Шеллинг далее по ходу *Изложения* переходит от понятий субъекта и объекта, для того чтобы прояснить их, исходя из начал, не столько к кантовской критической терминологии, сколько к понятиям древнегреческой философии — пифагорейской и платоновской, прежде всего. — *Прим. пер.*

различие между познающим и сущим, стало быть, полностью совпадают с первой рефлексией в них, и я все же не могу избежать бытия, от которого я хотел бы уклониться или которое хотел бы обойти в обход (подобно какому-то врагу). Ибо как познающее, так и то, что познается, — оба нечто сущее, и в этом они кажутся едиными, или для них кажется общим то, что они — оба — суть сущие. Может получиться даже так, что тот, кто исходит только из познания, рассматривает познающее, так сказать, как сущее по преимуществу, и что он за тем, что не есть познающее, либо признает меньшее бытие, либо, в конечном счете, во все не признает за ним никакого бытия. Так, Картезий, который впервые стал придавать философии это направление на познающий принцип, усомнился во всяком прочем бытии и признал в качестве достоверного бытие, тождественное мышлению, наличное в мышлении. Он говорил: *Cogito ergo sum*. Я мыслю, я сомневаюсь, стало быть, я есть; но «мыслить» не является для Картезия только тем особенным выражением или деятельностью познающего субъекта, которую мы обычно называем мышлением. Картезий называет мышлением всякую функцию познающего субъекта, так что он соподчиняет всеобщим понятиям мышления даже чувственные представления, и даже [234] ощущения. Стало быть, приписывая первое бытие, скажем так, познающему, он считал себя вынужденным сразу же сомневаться в реальности или действительном существовании того, что являет себя как только познаваемое, а именно в существовании телесного мира. И даже если позднее он сделал вид, что достиг субъективного убеждения в действительном бытии тел, он признавал за таковыми все же исключительно вторичное, только опосредованно (а именно Богом) достоверное бытие. В силу этого возможность отделить познающее от бытия настолько мала, что эта попытка незамедлительно приводит к тому, чтобы отказываться во всяком бытии не самому познающему, а только познаваемому, утверждая, что нигде нет ничего, кроме познающего, стало быть, духовного, а все недуховное существует только в представлениях духа, как это довольно часто происходило в различных системах идеализма, и сразу же после Картезия произошло благодаря Мальбраншу⁸

⁸ *Мальбранш, Никола (1638–1715)* — французский философ, к мысли которого Шеллинг обращается довольно часто. Для Шеллинга Мальбранш — одна из ключевых фигур в становлении негативной философии, главным образом за счет того, что, по мнению Шеллинга, тот стал трактовать Бога как сущее в смысле *всеобщей* сущности. См., напр., (Shelling, 2013b, 214). В *Изложении* ставится несколько иной акцент: Мальбранш здесь рассматривается как философ, усиливший мысль Декарта о том, что бытие принадлежит только познающему, но в отличие от Декарта уже не пытавшийся восстановить бытие телесного. Такая трактовка Мальбранша, впрочем, также согласуется с его идентификацией как важной персоналии в истории формирования негативной философии. Впрочем, насколько шеллинговская интерпретация на самом деле адекватна воззрениям Мальбранша, — по крайней мере, в онтологическом отношении — пусть остается под вопросом. По крайней мере, в эпистемологическом плане Мальбранш придерживается следующего мнения: «Я думаю, все согласны, что

и позднее Беркли⁹, который не признавал ничего, кроме Бога и конечных духов, в которых Бог вызывает представления телесных вещей.¹⁰

мы не видим предметов, которые находятся вне нас, непосредственно. Мы видим солнце, звезды и бесчисленное множество предметов вне нас; но неверно, чтобы душа выходила из тела и странствовала, так сказать, по небесам, чтобы созерцать все эти предметы. Следовательно, она их не видит непосредственно; а непосредственный объект нашего разума, когда он воспринимает, например, солнце, есть не солнце, но нечто, тесно присущее нашей душе, и это и есть то, что я называю идеей» (Mal'bransh, 1999, 267). Также в эпистемологическом плане Бог у Мальбранша выступает не только гарантом познания, но и тем, где собственно познание осуществляется: «Все вещи, существующие в этом мире, о которых мы имеем некоторое познание, суть или тела, или духи, свойства тел, свойства духов. Не подлежит сомнению, что мы созерцаем тела с их свойствами через их идеи, потому что они не умопостигаемы сами по себе, и, следовательно, мы не можем видеть их иначе, как в существе, содержащем их невещественным образом. Итак, мы видим тела с их свойствами в Боге и через идеи их, и вот почему наше познание о них очень совершенно...» (Mal'bransh, 1999, 288). Оценку Шеллингом учения Мальбранша см.: (Shelling, 2013b, 214–217). — *Прим. пер.*

⁹ Беркли, Джордж (1685–1753) — британский философ и религиозный деятель. С точки зрения Беркли, телесное не существует само по себе в действительности, оно представляет собой всего лишь восприятия и их комбинации. Свое выражение эта позиция нашла в знаменитой формуле Беркли «esse est percipi» — «быть значит быть воспринимаемым». Сам философ пишет: «Ибо то, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непонятно. Их esse есть percipi, и не возможно, чтобы они имели какое-либо существование вне духов или воспринимающих их мыслящих вещей». (Berкли, 1978, 172). Тезис о том, что бытие телесной вещи сводится к актуальному восприятию конечным духом, поскольку очевидно, что существует множество вещей, которые никем актуально не воспринимаются, вынудил Беркли в итоге отстаивать существование бесконечного духа, Бога, в восприятии которого и существуют актуально все вещи. Беркли пишет в одном из писем: «Я полагаю, что под *to vñ* следует понимать, что все вещи, прошлые и будущие, действительно присутствуют перед умом бога и что в нем [в боге] нет ни изменений, ни перемен, ни последовательности смены (succession) идей». (Berкли, 1978, 526). При этом он замечает, что у него «нет возражения против того, чтобы назвать идеи, находящиеся в уме бога, прототипами наших идей» (Berкли, 1978, 525). При этом он добавляет: «Но я возражаю против того, чтобы философы предполагали, что эти прототипы являются реальными вещами и ведут абсолютное разумное существование, отличное от того, как они воспринимаются любым каким бы то ни было духом...» (Berкли, 1978, 525). В целом, Шеллинг не так часто обращается к наследию Беркли, как, впрочем, и других представителей британского эмпиризма. По контексту *Изложения* становится ясно, что он видит в философии Беркли крайний извод *картезианства*. — *Прим. пер.*

¹⁰ Тождество познавания и бытия только тогда является необходимым следствием философии, направленной только на познавание, когда таковая требует аподиктического познания деятельности познания, как это сделал весь реализм и также в известном смысле эмпиризм со времен Картезия. Ибо только если акт познания как таковой непосредственно является сознанным, он сам и сознание о нем являются тем же самым, или предмет и представление совпадают в нем, тогда аподиктичность познания такового оказывается возможной. Таким образом, не исследование деятельности познания как таковой, а только по умолчанию связанной с ней мысли аподиктичности этого исследования породило из себя тот субъективный

Между тем, следует признать, что этот способ помочь себе, а именно, отрицание существования телесного мира, в некоторой степени направлен против договора и сговора. Ибо между тем, кто учит философии, и теми, кому он ее сообщает, существует молчаливое соглашение, что он разъяснит им мир; но договоренность эта нарушается, если он начинает разъяснение с того, что сразу же признает значительную часть мира несуществующей, подобно тому, как хирург, который должен был бы вылечить некоторый член, скорее, сразу же совсем его ампутирует, поскольку именно это, по его мнению, будет кратчайшим путем освободить кого бы то ни было от неудобства, которое тот ему причиняет. Это столь весомое свидетельство силы, которую достиг всеобщий рассудок, а при известной зрелости, — и духовный опыт, что разъяснения, с помощью которых пытаются таким способом помочь себе, в наше время не нашли бы совершенно никакой поддержки. И чтобы быть справедливым, следует признать, что именно натурфилософия является в этом [235] отношении поворотным пунктом: ибо все то время, пока не было признано и установлено внутреннее тождество природы и духа, все еще угрожал идеализм, подобно тому, как он позднее, непосредственно перед тем временем, в последний раз вспыхнул еще у Фихте.¹¹

Таким образом, философию — говоря откровенно — можно начинать не иначе, как с твердого намерения признать бытие также и за непознающей частью мира, не прямо так, что она является сущим в том же самом смысле, в каком сущим является познающее, но все же не является также полностью и совершенно несущим. Относительно того, что не есть сущее в исключительном смысле, подобно тому, как является сущим сознание им, я хочу воспользоваться выражением наподобие следующего: оно есть в противоположность таковому или в сравнении с ним несущее, выражая тем самым то, что оно является всегда только относительным не-бытием, и, возможно даже, вполне совместимо с тем, что именно

идеализм, который, как у Лейбница, Беркли, Канта и Фихте, признает форму сознания как таковую продуктивной реальностью и последовательно доходит до того, чтобы отрицать реальность непознающего и несоразмерного познанию. — *Прим. Дрекса.*

¹¹ Сегодняшняя теория познания также вновь не признает сознание и бытие тождественными, не столько ради аподиктической достоверности, сколько ради того, чтобы в ее модном нерасположении к метафизике «освободиться от неприятности» быть обязанной объяснять бытие как таковое. Противоположное воззрение предполагает, как справедливо замечает Шеллинг, «внутреннее тождество природы и духа». Но как раз это предположение современникам кажется очень метафизичным, так что они отделяются от любого дальнейшего объяснения за счет того, что бытие рассматривают как тождественное сознанию. Разумеется, это также является собственно метафизическим утверждением, которое сводится к интеллектуальному созерцанию *Cogito ergo sum*. При этом обычно упускается то, что, (о чем, как кажется, в своем возрасте забыл и Шеллинг), [а именно] что и сам он за счет своего утверждения тождества природы и духа все же еще не полностью вышел за пределы субъективного идеализма Фихте. — *Прим. Дрекса.*

оно в себе самом или в сравнении только с самим собой вовсе не есть ничто, но все же есть некоторое нечто — все же есть сущее. В этом смысле греческие философы говорили о $\mu\eta\ \delta\upsilon$ ¹² таким образом, который многим казался противоречивым, когда речь у них шла о несущем, — и все же как о чем-то подобном сущему. Разъяснение этого противоречия можно найти уже у Плутарха,¹³ который говорит в одном месте: следует различать между $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$,¹⁴ небытием, и $\mu\eta\ \delta\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ¹⁵ — небытием сущим. Несущее у греков обозначает только то, что не является сущим, а именно сущим в том высоком и преимущественном смысле, но оно не обозначает полностью и совершенно несущее. В этом смысле признание того, что несущее также есть, является одним из первых шагов к истинному познанию. Уже древняя софистика,¹⁶ чтобы иметь возможность, сообразно ее цели, смешивать истину и заблуждение, придумала предполагать в качестве аксиомы, что несущее не есть каким бы то ни было образом, из чего, наряду с прочим, следовало, что, например, даже заблуждение, как относящееся, по их мнению, к категории несущего, никогда и нигде не существует. Но если нет заблуждения, то нет также и истины; ибо если заблуждение не есть нечто позитивное, то поэтому в столь же малой степени имеется позитивная истина. Исходя из этого, Платон,¹⁷

¹² Несущее (др. греч.). — *Прим. пер.*

¹³ *Плутарх из Херонеи* (ок. 45 — ок. 127) — древнегреческий писатель, философ и историк. В философии являлся представителем среднего платонизма. Шеллинг имеет в виду следующее место у Плутарха: «Платон же считал, что нужно проводить удивительное различие между небытием и небытием сущим: первым выражается отрицание всякой сущности, вторым — различие того, чему нечто причастно и того, что причастно» (*Adversus Colotem*, 1115 d, 7–9.) (Plutarch, 1895, 445). — *Прим. пер.*

¹⁴ Небытие (др. греч.). — *Прим. пер.*

¹⁵ Небытие сущим (др. греч.). — *Прим. пер.*

¹⁶ Судя по всему, аргументы «древней софистики» представлены у Шеллинга в образе, существенно опосредованном платоновским диалогом *Софист* (Platon, 1993, 275–345), который и сам автор *Изложения* упоминает несколькими строками ниже. Можно предположить, что воспроизведенная Шеллингом аргументация — сведение к абсурду «аксиомы» несуществования несущего *структурно* ближе всего позиции *Горгия из Леонтина* (ок. 480 г. до н. э. — 380 г. до н. э.) — одного из самых известных софистов, но все же содержательно далеко с ней не совпадает, скорее, ее можно было бы назвать аргументацией Горгия наизнанку: софисты в их шеллинговской интерпретации выводят тезис о несуществовании истины из *парменидовского*, по сути, тезиса о том, что несущее не есть, тогда как Горгий, скорее, отстаивал тезис, что несущее есть. Общий же представляемый Шеллингом вывод, безусловно, согласуется с теорией Горгия и софистики вообще. — *Прим. пер.*

¹⁷ *Платон* (ок. 427 г. до н. э. — ок. 347 г. до н. э.) — древнегреческий философ, известный, прежде всего, своим разделением истинно сущего (идей, эйдосов) и становящегося (чувственно воспринимаемого). Философия Платона оказывала сильнейшее влияние на Шеллинга, причем на протяжении всей его философской биографии. Уже молодой Шеллинг в 1794 г. конспектирует платоновский *Тимей* (Platon, 1994, 421–500), прочитывая его в контексте *Критики*

в одном своем диалоге,¹⁸ предметом которого [236] выступает понятие несущего, стремится всеми способами показать, что несущее также есть, и что без этого признаваемого также за несущим бытия истину вообще невозможно было бы отличить от заблуждения. Я пользуюсь подходящим случаем, чтобы рекомендовать господам моим слушателям по преимуществу этот платоновский диалог, *Софист*.¹⁹ Это произведение Платона убедит Вас, что к прелиминариям истинной философии, которые каждый должен освоить, прежде чем он начнет выдвигать в философии что-либо в с е о б щ е е, относится также то, что следует допускать то сущее меньшего способа [бытия] равным образом как своего рода сущее. Признав это, ближайшим требованием будет все же определить, к а к и м о б р а з о м это меньшее (как мы собираемся краткости ради его назвать) является сущим. Ибо ни в коем случае (это можно сразу же понять), ни в коем случае оно не могло бы все же быть сущим или некоторым сущим, если бы определение «непознающего бытия» или т о г о, ч т о оно не есть познающее, если бы это определение было доведено до крайности, т. е. настолько, чтобы мы утверждали или считали для нас оправданным принять, что в нем вообще нет н и ч е г о от познающего принципа, чтобы мы не отводили познающему принципу вообще никакого участия в бытии такого рода. Ибо мы все-таки определили его как некоторое сущее. Но то, что оно есть сущее, невысказано без определения и без границы, которыми в нем положено бытие. Впрочем, граница, определение не могут брать свое начало в т о м, что ограничивает с я или определяет с я, что, таким образом, нуждается по своей природе в границе, а само по себе поэтому является безграничным, т. е. граница не может происходить от б ы т и я, но — мера и ограничение — все, благодаря чему всякое

способности суждения Канта. (См.: (Schelling, 1994)). И, наоборот, у Шеллинга, как, впрочем, и у некоторых других послекантовских философов очень заметна тенденция переинтерпретировать кантовскую вещь в себе в смысле платоновского «самого по себе», т. е., выражаясь идеалистическим языком, как *всеобщее*. Для позднего Шеллинга платоновский *Тимей* становится, удивительным образом, первым образцом по-настоящему позитивной, т. е. *исторической* философии, а не философии природы, в качестве образца разработки которой этот диалог традиционно интерпретируется. Проблематика эйдетического, или всеобщего также не остается чуждой позднему Шеллингу, — например, в виде проблемы «вечных истин». *Изложение* также дает множество примеров обращения к платоновской мысли — это и решающая для Шеллинга проблема различия типов несущего, и проблема соотношения бытия и небытия, и использование платоновских понятий (вероятно, заимствованных им из пифагорейской традиции) предела и беспредельного, с помощью которых Шеллинг пытается без лишних сомнений и колебаний дедуцировать базовые идеалистические понятия, например, понятия субъекта и объекта. Уместность и продуктивность такого шеллинговского подхода требует отдельного обсуждения. Об интерпретации Платона у Шеллинга зрелого периода см.: (Leinkauf, 1998, 11–43). — *Прим. пер.*

¹⁸ Шеллинг имеет в виду диалог Платона *Софист* (Platon, 1993, 275–345), о чем сам же и говорит немногим позднее. — *Прим. пер.*

¹⁹ (Platon, 1993, 275–345). — *Прим. пер.*

сущее есть, и именно поэтому является также познаваемым, могут происходить только от противоположного и именно поэтому ограничивающего его принципа. И именно он — противоположный для себя безграничному бытию, который, по крайней мере, производит в непознающей себя части мира форму познаваемости, а значит, является причиной познаваемости, именно он и только он способен также быть причиной не только познаваемого, но даже и познающего, [237] а именно причиной такового не по его субстанции, а причиной того, что оно является познающим. Одна и та же причина производит в только познаваемой части мира познаваемое бытие, в познающей части — познание. Все, что является познаваемым, само уже должно нести на себе отпечаток познающего, т. е. рассудка, интеллигенции, даже если оно само не есть познающее. С другой стороны, стало быть, то, что является самым познающим, отличается от только познаваемого исключительно тем, что оно не включает в себе, подобно тому, только форму рассудка, а является рассудком и, таким образом, самым познающим.

Мы можем высказаться об этом также следующим образом. То, что производит в познаваемом отпечаток рассудка, может быть только самим рассудком. Если же оно производит в бытии только эту форму как нечто ему (бытию) чуждое, то возникающее за счет этого является только познаваемым, но если оно целиком превращает бытие в себя, то возникающее за счет этого является познающим. Только познаваемое (не познающее) мира является в столь же малой степени только бытием, как и познающее, которое само также должно быть. Только бытие, т. е. безмерное и безграничное бытие, одновременно с познающим покончило бы и с познаваемым. Оба они предполагают совершенно одинаковым образом безграничное и именно поэтому также лишнее рассудка бытие и причину, противодействующую этому безграничному.²⁰

²⁰ Здесь Шеллинг развивает основные линии своей позитивной философии. В теоретико-познавательном отношении она является трансцендентальным реализмом, т. е. она не отождествляет, как теоретико-познавательный идеализм, бытие с сознанием, а рассматривает подлежащее познанию бытие как трансцендентное сознанию. Это трансцендентное в отношении к познающему сознанию называется «несущим». Оно не не есть, но не есть «сущее», если посредством этого выражения обозначается познающее сознание. В противоположность последнему оно является «меньшим». Эти определения, находят свое объяснение, пожалуй, в том, что ранее утверждавшееся более высокое достоинство познающего, или субъекта, в сравнении с объектом, идеального в сравнении с реальным, теперь также продолжает еще оказывать воздействие у Шеллинга. Оно является тем неопределенным, безграничным, объективным, реальным принципом, в прогрессирующем определении которого посредством ограничивающего, субъективного, идеального принципа, даже согласно более ранним воззрениям Шеллинга, должен состоять мировой процесс. Оно есть лишь в той мере, в какой оно определено; напротив того, в себе и для себя оно является исключительно только принципом бытия. И как оно в себе и для себя, не будучи определенным идеальным принципом, является непознаваемым, оно становится познаваемым через это определение. Реальный принцип как таковой является противоположностью логического, соразмерного познанию. Поэтому он не может также дать

Уже Картезий дал повод определять то, что само противостоит бытию, как рассудок. У Спинозы в себе безграничное, бесконечное бытие заключалось в его понятии бесконечно протяженной субстанции, которой он противопоставляет бесконечное мышление. Таким образом, противоположность протяженной и мыслящей субстанции была для него, собственно, средством постигнуть модификации протяженной субстанции в понятии. Впрочем, он не использовал этого средства. Мышление и протяжение сами остаются у него в точно такой же степени чуждыми, какими они были у Картезия. Согласно ему, мышление не принимает совершенно никакого участия в модификациях протяженной субстанции, и все же определение, ограничение, модификацию можно мыслить только там, где [238] есть осмысленность. Впрочем, бытие протяженной субстанции является в себе лишенным осмысленности бытием. Протяжение, можно сказать, является формой внешнего себе самому, от себя самого ушедшего, обморочного по отношению к себе самому бытия, которое именно поэтому не может дать себе самому какую-либо границу, и является бесконечным в том смысле, в каком бесконечность является не преимуществом, а недостатком. Таким образом, если протяженная сущность является, собственно говоря, слепой, бессмысленной, то бесконечное мышление, противостоящая ему потенция, могла мыслиться как потенция, снимающая то бытие вне себя, как потенция, отодвигающая и возвращающая в себя самого положенное-вне-себя. Это невозможно было совершить, не произведя модификаций протяженной сущности, и не просто модификаций вообще, но таких, которые все больше и больше только внешнее делали внутренним, — коротко говоря, вплоть до возрастающей внутренней, до полного обращения назад в себя саму, до того, чтобы сознание стало постижимым понятийно и объяснимым этим способом. Впрочем, как сказано, Спиноза не пользуется этим средством, которое ему предоставляла противоположность названных им так атрибутов, — протяженные в е щ и не суть для него д е й с т в и я бесконечного мышления на протяжение, он полагает модификации в бесконечном протяжении только потому, что вещи все-таки

себе какие бы то ни было идеальные определения (границы), не может из себя самого перейти в логическое. Идеальный принцип, правда, может полагать в себе множество идеальных определений, но не может из себя самого сообщать им какую бы то ни было реальность. Только взаимодействуя с реальным принципом, в последнем возникает определенное сущее, а в первом — даже определенное сущее, реальное становится познаваемым, соразмерное познанию — р е а л ь н ы м, бытие поднимается в сферу познаваемости, познание — в сферу бытия, до познающего субъекта (сознанного-бытия). Таким образом, тот самый принцип, который производит форму познаваемости в лишенном границ, в себе и для себя непознаваемом бытии, определяя его и ограничивая, обуславливает и возможность познания, и является тем, что обосновывает познание, рассудком. Во всем этом еще продолжают оказывать воздействие более ранние определения Шеллинга, но они приобрели отчасти несколько иное значение и получили новое освещение за счет перехода Шеллинга от трансцендентального идеализма к трансцендентальному реализму. — *Прим. Дрекса.*

существуют. Не будь в мире вещей, независимых от своих принципов, не было бы ничего согласного своим принципам.²¹ У Лейбница²² о п р е д е л е н н ы й

²¹ Объективной, неопределенной, безграничной потенции у С п и н о з ы соответствует атрибут протяжения; субъективной, определяющей, ограничивающей — атрибут мышления. Первая из них обозначается здесь Шеллингом как «слепая, лишенная осмысленности» в том же самом смысле, в каком Ш о п е н г а у э р называет волю слепой, а именно как то, что противоположно познанию или логическому, т. е. иррациональный, алогический принцип. В противоположность ему вторая предстает в качестве осмысления, познания, самого логического, которое как таковое единственно оказывается в состоянии производить сообразно их идеальному содержанию определения, ограничения, модификации. Если Шеллинг полагает, что, согласно С п и н о з е, мышление не принимает участия в модификациях протяженной субстанции, то тем самым он поступает несправедливо в отношении С п и н о з ы, так как даже для него реальные существования суть не что иное, как ставшие благодаря реальному принципу протяжения действительные определения бесконечного мышления, т. е. «действия бесконечного мышления на протяжение». Впрочем, Спиноза — не сторонник мнения Шеллинга о том, что мышление имеет перевес над протяжением, и между атрибутами имеет место градация, но он признает только постоянное равновесие обоих атрибутов и градацию только между модификациями, из которых каждая объединяет в себе оба атрибута. — *Прим. Дрекса.*

²² *Лейбниц, Готтфрид Вильгельм (1646–1716)* — немецкий философ и ученый, один из самых разносторонних умов в истории мысли. Оказал влияние на последующих авторов различными сторонами своей философии — проектом универсальной характеристики, учением о монадах как простых субстанциях, перспективизмом, доктриной о предустановленной гармонии, теорией возможных миров, теодицеей. Лейбниц является одной из наиболее значимых фигур для становления собственной философии Шеллинга, причем начиная с раннего периода философской биографии такового (так в *Идеях к философии природы* Шеллинг, в оппозиции кантовскому понятию вещи в себе, говорит а мысли Лейбница: «Настало время, когда можно восстановить его философию» (Shelling, 1998, 82)) и заканчивая самыми поздними его сочинениями, например *Трактатом об источнике вечных истин* (Shelling, 2013, 154–207) своеобразной парадигмой для которого выступает лейбницеvская *Теодицея* (Leibnits, 1989, 49–401). Вместе с тем в своих интерпретациях Лейбница Шеллинг зачастую высказывается в том смысле, что «система Лейбница», признающая множество простых субстанций, вовсе не так далека от спинозизма, как это часто видят, — и за что ее привыкли ценить. Монады Лейбница, с точки зрения Шеллинга, по сути, мало чем отличаются от модусов субстанции в учении Спинозы: «Поскольку каждая монада есть собственная, полностью замкнутая в себе субстанция, существует столько субстанций или центров, сколько монад, а не одна субстанция, как утверждает Спиноза. Между тем в *том* смысле, в котором Лейбниц признает множество субстанций, их признает и Спиноза, а именно много, бесконечное множество модификаций субстанции; а в том смысле, в котором Спиноза говорит об одной субстанции, и Лейбницу приходится в конечном итоге признать наличие одной субстанции. Ведь он мыслит монады, как уже было сказано, либо подчиненными друг другу, либо господствующими друг над другом; а это неизбежно приводит его к изначальной монаде, к доминирующей над всем мировой монаде. Эта изначальная монада есть Бог, он и есть единственная *субстанция*, если под субстанцией понимать то, что Спиноза определяет как *id, cuius conceptus non eget conceptu alterius rei*; именно так ее в действительности и мыслит Лейбниц» (Shelling, 1989, 430). По сравнению со Спинозой Лейбниц у Шеллинга предстает большим «интеллектуалистом», как говорит Шеллинг: «Там, где есть противоположность, есть и жизнь. Лейбниц же абсолютный *унитарий*, позволю себе так выразиться. Он не признает ничего, кроме духа; в его системе нет ничего

прогресс проявляется в том, что он признает необходимую субъективность всех модификаций, т. е. их зависимость от познающего принципа; все модифицированное и именно потому познаваемое должно содержать в себе нечто от познающего принципа. Это проявляется в созданном им учении, что все вещи внутренне или по их истинной сущности суть монады, способности представления, духовные сущности. Для него телесное как таковое — только феномен, или, в своей основе, только видимость, которая состоит исключительно из смутного представления монад. Он, таким образом, полностью устраняет протяженное, не так, как более поздний идеализм, который н и к о и м образом не позволяет существовать чему-либо вне меня, но он допускает существование вне меня, впрочем, к а к нечто только духовное. Каждая монада для себя совершенно бестелесна, но множество монад совместно образуют [239] целое, в котором одни относительно подчинены другим, а в итоге надо всеми вместе возвышается одна господствующая. Бог видит в вещах только монады, но мы не находимся в центре, из которого они видны как только монады; посредством смещения такого рода возникает смутное представление и вместе с ним видимость телесно протяженного, которое в силу этого б о л е е не обладает субстанциальной реальностью и равным образом, подобно радуге, оказывается только феноменом. Внутренне для него все оказывается я й н о с т ь ю , только на различных ступенях, например, так называемая мертвая или неорганическая природа — природа спящая, животный мир, мир зверей — мир грезящих монад, человек — это бодрствующая монада. В силу этого Лейбниц был чистым интеллектуалистом, поскольку у него и речи не идет о для себя иррациональном, противоположном рассудку принципе. И, так как он принимает все как изначально д у х о в н о е и монадическое, т. е. замкнутое, то он должен был объяснить в таком случае трудность: как в этом мире, где, так сказать, все есть субъект, [нечто] становится для другого объективным, т. е. познаваемым. Он должен был искать себе спасения в системе, согласно которой, ни одна монада не воздействует на другую, но каждая монада представляет другие и происходящие в них

бездуховного, ничего противоположного духу». (Shelling, 1989, 430). Отличие конструкции Лейбница от Спинозовской состоит, скорее, в том, что у него монады следуют из субстанции Бога динамически, тогда как у Спинозы — с геометрической, т. е. с логической необходимостью. В остальном, как говорит Шеллинг, система Лейбница — это «ухудшенный спинозизм» (Shelling, 1989, 433). Интересно, что в *Изложении*, где Шеллинг очень конспективно пересказывает основные положения лейбницеvской монадологии, Лейбниц трактуется едва ли не как предтеча Канта, т. к. Лейбниц установит, что «все модифицированное и именно потому познаваемое должно содержать в себе нечто от познающего принципа» (Schelling, 1861, 238). Кант, как чуть ниже заявит Шеллинг, выскажет едва ли не то же самое, только «с ясным сознанием». Подробнее интерпретацию Шеллингом философии Лейбница см.: (Shelling, 1989, 428–438), (Shelling, 1999, 82–91). О значении Лейбница для шеллинговской философии см.: (Booth, 2000).

изменения только благодаря предустановленной гармонии.²³ Кант имеет ту заслугу, что впервые с ясным сознанием высказал, что все то, что должно быть познаваемым, и в той мере, в какой оно является таковым, должно нести в себе отпечаток, определения рассудка. В соответствии с этим Кант полагает в качестве *materia ultima*²⁴ всякой познаваемости нечто непознаваемое, впрочем, он пользуется для этого непознаваемого на деле самым неподходящим выражением: вещь сама по себе. Ибо эта вещь сама по себе либо есть вещь, т. е. она есть нечто сущее, и в таком случае необходимо также нечто познаваемое, и поэтому не сама по себе — в кантовском смысле — ибо под «самим по себе» он понимает как раз то, что находится вне всяких определений рассудка. Либо эта вещь сама по себе есть действительно по-себе, т. е. непознаваемое, непредставимое; в таком случае не является она и в е щ ь ю . Не менее неподходящим оказывается выражение, когда Кант вещь саму по себе [240] одновременно называет *Noumenon*,²⁵ т. к. она, согласно его собственному понятию, скорее, является *Apoumenon*,²⁶ чем-то, совершенно не схватываемым рассудком, поскольку все, что постижимо рассудком, должно в себе самом нести отпечаток рассудка. Второе, что следует отметить в отношении Канта, состоит в том, что он, правда, помещает определения рассудка в объект, но только в объект нашего представления. Непознаваемое, которое он называет вещью самой по себе, правда, аффицировано этими определениями, но только в нашем представлении — не вне него. Таким образом, представления эти сугубо субъективны, об объективном рассудке, сущем и действующем в самих вещах не может быть и речи. Вне нас нет этих объектов, есть только так

²³ Существенное отличие Лейбница от Спинозы состоит не только в том, что он признавал представление как существенный момент вещи, а в том, что он понимал монады как способности представления и тем самым заменил атрибут протяженности или материальности у Спинозы этой способностью. Только потому что Лейбниц был вынужден своим рационализмом определять монады как способности представления, его можно назвать «интеллектуалистом», и только постольку, поскольку он понимал способность представления как сознательную способность, как выражение субстанциального, он не сумел придать монадам реального воздействия друг на друга и считал себя вынужденным принять искусственную гипотезу предустановленной гармонии. Все же мы уже выше видели, как это идеалистическое истолкование его учения о монадах, исключительно которое Шеллинг и знает, представляет собой только часть его системы, и как сам Лейбниц почитает реалистическое воззрение, согласно которому способности представления монад, действительные силы и, следовательно, сами представления различны по своей сущности. На основе этого воззрения Лейбниц приходит к тому, чтобы видеть в отношениях монад друг к другу реальные отношения, хотя, разумеется, он еще не зашел столь далеко, чтобы понимать способность как иррациональный, противостоящий рассудку принцип. См. выше (Schelling, 1902, 279–284). — *Прим. Дрекса.*

²⁴ Последняя материя (лат.). — *Прим. пер.*

²⁵ Умопостигаемое (от др. греч.). См.: (Kant, 1964, 299–313) — *Прим. пер.*

²⁶ Непостигаемое умом (от др. греч.). — *Прим. пер.*

называемая вещь сама по себе, совершенно непознаваемое, которое получает упомянутые определения познаваемости только в наших представлениях. Мы же можем в соответствии с тем, что мы уже разъяснили, не склоняться к тому, чтобы отказаться от объективности определений рассудка, поскольку тем самым мы были бы вынуждены также отказаться от реальности чувственного мира. Мы говорим: первое, для себя непознаваемое, в себе самом безмерное и лишенное определенных бытие, пожалуй, имеет место, но нет никакой вещи самой по себе. Все, что является объектом для нас, является уже в себе самом аффицированным субъективностью, т. е. уже в себе отчасти положенным субъективно и за счет этого приближенным к тому, что мы называем познающим. Только оно еще не является возвращенным в полную субъективность. То, чему Кант позволяет произойти только в представлении или, как он выражается в словах, очевидно, делающих затруднительным всеобщее понимание, в трансцендентальном синтезе апперцепции, уже свершилось объективно, независимо от нас. Вещь вместе с этими субъективными определениями е с т ь как раз и с т и н н а я вещь, ибо если отнять у нее это, то больше вообще не будет никакой вещи.²⁷ Фихте, как последователь Канта,

²⁷ Это размышление Шеллинга о Канте является в высшей степени значимым. Шеллинг по праву упрекает полное противоречий понятие вещи самой по себе у Канта, которая должна быть вещью, не будучи определена категориально, благодаря чему всякая вещьность только и становится возможной. Либо вещи сами по себе не имеют места, в таком случае нет никакого смысла исключать из них категориальную определенность, либо категории являются не действительно значимыми, как утверждает Кант, а только для содержания сознания, в таком случае вновь не было бы никаких вещей самих по себе вне сознания. В свой более ранний период идеализма Шеллинг придерживался последней стороны альтернативы и отрицал наличное бытие вещей самих по себе. Теперь, когда он поменял точку зрения теоретико-познавательного идеализма на точку зрения трансцендентального реализма, он придерживается первой стороны альтернативы и считает, что он пришел к правильному заключению, что категориальное определение категориальных факторов, трансцендентальный синтез апперцепции, посредством которого таковые только и становятся вещами, т. е. определенными, различными и содержательными существованиями, должно быть предсознательным и бессознательным, которое осуществлено независимо от нас. Впрочем, это является только самоочевидным следствием издавна отстаиваемого им взгляда, что абсолютное знание, посредством которого в мире полагается всякая определенность, как таковое бессознательно. Если на основании своего воззрения Шеллинг приходит теперь к тому, чтобы в теоретико-познавательном отношении обратиться к трансцендентальному реализму, то происходит это, поскольку он, между прочим, признает иррациональную природу бытия и тем самым оказывается возможным признать вне сознающего мышления бытие, которое именно в силу своей иррациональной природы застраховано от того, чтобы слиться с таковым. Таким образом, только понимание не-тождественности мышления и бытия делает возможным трансцендентальный реализм, точно так же, как трансцендентальный идеализм покоится на молчаливой предпосылке тождества обоих. А именно, не только за счет того, что оно позволяет познать существование как нечто иррациональное, что, стало быть, отделяется от представления, но в первую очередь также за счет того, что оно порождает из себя понятие бессознательного представления и позволяет познать последнее как такой принцип, который возносит иррациональное бытие,

ошибся по преимуществу в том, что говорил всегда неопределенным образом только об объекте вообще, вместо того, чтобы говорить о действительном объекте, и не думал или не понимал того, как много в самом этом так называемом объекте уже есть субъективного. Он полностью отбросил то непознаваемое, которое Кант еще делал основой познаваемого, [241] превратив, таким образом, все в только субъективность, или оставил только лишь познающее. Но такой крайний вариант идеализма никогда не сможет долго удерживаться. Не вдаваясь во все то неестественное, что привносит с собой кантовская, а еще больше фихтевская теория, мы не признаем никакого другого различия между только познаваемым и познающим, кроме как уже высказанного, согласно которому, первое содержит в себе только отпечаток рассудка, а стало быть, сам рассудок как нечто ему чуждое. Причем, таким образом, лишенное рассудка, противящееся рассудку, хотя оно уже и приняло его форму и в этой мере подчинено ему, все же еще различается как по себе лишенное рассудка, — так, что, стало быть, только познаваемое еще позволяет отличать рассудок как нечто ему чуждое, между тем как то, что мы по преимуществу называем познающим, само стало рассудком, полностью обратилось в рассудок, — обращение, которое естественным образом может свершиться только ступенчато.²⁸

трансцендентное сознанию, посредством категориального определения этого бытия в сферу познаваемости. Бессознательное представление, иррациональный реальный принцип в соответствии с этим настолько связаны между собой и настолько взаимно требуют друг друга, что мировоззрению, которому не достает одного из них, с полным правом можно поставить на вид, что следует до конца продумывать следствия из его предположений. — *Прим. Дрекса.*

²⁸ Если понимать, как это может стать очевидным из высказывания Шеллинга, под рассудком сознательное познание, то становится ясным, что таковое не осуществляется, как, по видимому, принимает это Шеллинг, посредством потенцирования атрибутов друг с другом или посредством возрастающего подчинения реального принципа идеальным. Ибо бессознательное мышление, которое прогрессирующим образом определяет иррациональный принцип и оставляет на нем свой отпечаток, все же как таковое никогда не сможет произвести из себя форму сознания. Только поскольку модификации как определения абсолютного мышления, реализованные иррациональным принципом, сталкиваются друг с другом и ограничивают друг друга, благодаря этому динамическому конфликту индивидуализированных групп возникает сознание, которое тем самым представляет собой только косвенное, а не прямое порождение деятельности атрибутов. Но в отношении субъективного рассудка или сознательного мышления ни в коем случае не может быть речи о том, что в нем в полной чистоте выступает идеальный принцип мышления и все иррациональное словно бы устраняется. Ибо, во-первых, ощущения, строительные элементы всякого сознательного познания, являются только отчасти логическими, а именно в качестве бессознательных синтезов — абсолютно нелогическими моментами чувства, которые как таковые принадлежат нелогическому реальному принципу. А во-вторых, всякая деятельность представления как таковая обуславливает любое движение мысли и изменение содержания познания не идеальным принципом мышления, а нелогическим реальным принципом. Ср. Э. Ф. Гартманн (Hartmann, 1896); кроме того, мой труд *Я и т.д.* (Dreux, 1897, 207). — *Прим. Дрекса.*

Вместе с тем во всей этой последовательности ступеней субстрат всегда остается тем же самым. Мы хотим здесь так же, как и в натурфилософии, обозначить только и потому слепо объективное, противоположное субъективности, через В, так что это В становится все более субъективным = А, но последнее А, высшее субъективное, которое мы по преимуществу называем познающим, все еще есть В, только положенное как А, В, превращенное в А. Таким образом, начиная с того, что только познаваемо, стало быть, меньше всего оставляет места для познающего, вплоть до того, что уже приняло в себя больше характеристик познаваемости, и в конце концов, даже вплоть до познающего, субстанция, *id quod substat*,²⁹ всегда остается тем же самым. На всей линии у нас всегда есть только В, которое все же, хотя и в различной мере, одновременно является А или субъективным. Оно всегда только становящееся, никогда не сущее, — в этом смысле, впрочем, только последнее (полностью осознавшее себя) есть сущее. Оно является всегда колеблющимся между бытием и небытием, утверждением и отрицанием; ибо бытие-А — это отрицание для В; В уничтожается в бытии-А или, как это удачно выражает немецкий язык, уходит в свое основание. Но несмотря [242] на эту двойственность, или хотя ни в какой точке нет чистого В, а всегда только среднее между В и А, оно все же само по себе или из себя самого есть только В.³⁰ Поэтому теперь мы должны ясно и более определенно, чем прежде, различать между субъективностью, которая только принимает В, которая в В только положена, и между собственным принципом субъективности. Принцип субъективности не является обращенным в А объективным, принцип субъективности может означать только то, что является причиной для В — по крайней мере, ближайшей и непосредственной причиной этого обращения. Отсюда,

²⁹ То, что устойчиво существует; то, что удерживается (лат.). — *Прим. пер.*

³⁰ Здесь сам Шеллинг признает, что только и потому слепо объективное, слепое, дикое, лишённое границ бытие, т.е. алогический реальный принцип, не может быть никогда целиком и полностью снят, но даже на высшей ступени своей субъективации или определения посредством идеального принципа мышления [продолжает быть] подлежащим (субстанцией) процесса. В соответствии с этим, заблуждение Шеллинга состоит в том, что он рассматривает процесс потенцирования как процесс (происходящий) между обоими принципами, что тем самым он имеет дело только с логической или идеальной противоположностью обоих принципов как с реальным противоборством самостоятельных действующих факторов, вместо того, чтобы признать, что возвышение объективного до субъективного, реального до сознательно-идеального может происходить только между модификациями и предполагает коллизии индивидуализированных функций, из которых, впрочем, каждая уже объединяет в себе обе потенции. Разумеется, в случае осознанного мышления дело также заключается в прогрессирующем устранении всякого нелогического содержания, но таковое никогда не может быть снято целиком, поскольку тем самым необходимая для всякого мышления опора в ощущении, а, следовательно, это мышление были бы сняты, — на чем как раз и покоится сознательность мышления. — *Прим. Дрекса.*

стало быть, вытекают два принципа: а) В, который все больше и больше становится = А, но субстанциально остается всегда тем же самым, и который является для себя слепым, диким, безграничным бытием, платоновским *ἄπειρον*,³¹ б) А — не поскольку оно есть В, даже только положенное как А, не А, произведенное в В, но А, в котором самом по себе нет ничего от В, полная противоположность В, которая словно бы не волит ничего иного, как положить В = А, стало быть, вообще положить А, поскольку оно является причиной обращения В в А.

Я замечаю, что здесь мы все еще находимся на почве только фактического, фактичного. То самое обращение из В в А до сих пор является познанным нами только из опыта, но, впрочем, еще не постигнутым понятийно действием того другого принципа, который противоположен В. Почему он и как он имеет это действие, — об этом мы до сих пор не знаем. Достаточно того, что проведенный анализ привел нас к двойственности принципов, к дуализму — слово, которое, кстати говоря, здесь я употребляю в самом общем смысле, где остается еще полностью нерешенным, опосредованы ли и как опосредованы эти два противоположных принципа вновь более высоким единством, или же они вовсе не опосредованы. Ибо здесь мы находимся целиком еще только в области исследования, не в области утверждения, предельного дефинитивного понятия. Ограничимся следующим. Предварительно следует признать: 1) слепое, для себя безграничное и потому также лишенное рассудка бытие; мы хотим назвать его также реальным принципом; 2) принцип, противоположный ему, который только и является причиной ограничения, обретения меры и, именно в силу этого, познаваемости, одним словом, становления того, первого, субъективным. Мы хотим назвать его [243] идеальным принципом. Чем чище Вы мыслите противоположность этих обоих принципов, так, что каждый из них сначала исключает из себя другой в качестве принципа (ибо, разумеется, в продукте, в произведенном они встречаются), тем отчетливее для Вас будет следствие. О том, как мы в итоге постигаем понятийно эту противоположность или вновь разрешаем ее в единство, здесь нам не стоит беспокоиться. Мы еще не объясняем, мы только еще

³¹ Беспредельное (др. греч.). Считается, что первым это слово в философском контексте стал использовать Анаксимандр (ок. 610 г. до н. э. — ок. 547 г. до н. э.), обозначая таким способом архе космоса. Это выражение, видимо, через пифагорейскую традицию, перешло позднее и к Платону, на которого и ссылается в *Изложении* Шеллинг. Скорее всего, философ имеет в виду платоновский диалог *Филеб* (Platon, 1994, 7–78), который он упомянет и сам немногим ниже, где Платон изначально выясняет существо беспредельного в связи с обсуждением существа удовольствия, а уже исходя из контекста удовольствия, — в связи с понятиями единого и многого, и далее, предела и числа. Ср.: Phil. 16 с sq. (Platon, 1994, 13). (Шеллинг и здесь, в своей обычной манере, с легкостью использует античные термины для разъяснения и даже дедукции базовых понятий послекантовского идеализма: объективное и субъективное, реальное и идеальное). Таким образом, беспредельное древних советует у него всецело объективному, слепому, «дикому» бытию, противоположному субъективности. — *Прим. пер.*

пытаемся заручиться тем, что подлежит объяснению. Итак, в целом мы находимся здесь на той же самой точке зрения, которой придерживались уже пифагорейцы, которые учили, что все (мир в целом и каждая вещь) возникли и состоят из неограниченного (*ἄπειρον*)³² и ограничивающего (*τὸ περαῖνον*).³³ А именно они учили этому, как выясняется из их дальнейших уточнений, в смысле, всецело аналогичном нашему, например, говоря разом, что только безграничное просто не могло бы быть *п о з н а н о*, поэтому они говорят также об ограничивающем, что оно является *τὸ εἶδοποιῦν*³⁴ (*εἶδος*,³⁵ как известно, означает форму или образ, но также и понятие) — таким образом, согласно пифагорейцам, ограничивающее является способным сделать неограниченное *п о н я т и й н о* *п о с т и ж и м ы м* или способным к понятию. Но их соответствие с нами становится ясным, в первую очередь, из того обстоятельства, что они высказывали эту противоположность одновременно как *μονάς*³⁶ и *δυάς*,³⁷ единство и двойственность. А именно так, что они говорят, что монада вместе с диадой породили все вещи, что диада — мать, монада — отец,³⁸ то есть, помимо всего прочего, они также ведут речь об отношении обоих тем способом, который аналогичен выдвинутым нами понятиям.

³² В данном случае Шеллинг приписывает беспредельное уже пифагорейцам. Скорее всего, он ссылается на дошедшее через Платона, Аристотеля и более поздних авторов представление о том, что числа составляющие начало космоса, имеют определенные свойства, которые воспроизводятся как в космосе в целом, так и в отдельных вещах. Так четные числа считались неопределенными, беспредельными, а нечетные — определенными. Ср. у Аристотеля: «Другие пифагорейцы утверждают, что имеется десять начал, расположенных попарно: предел и беспредельное, нечетное и четное, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и продолговатое». Met. I, 5 986 a, 22–26. (Aristotel', 1976, 76). Если следовать аристотелевскому списку, предел и беспредельное оказываются первой и главной парой противоположностей. Чуть ниже, правда, Стагирит отмечает, что предел и беспредельное составляют сущность того, о чем они сказываются, не являясь какими-то отдельными сущностями: «Что же касается пифагорейцев, то они точно также утверждали, что есть два начала, однако присовокупляли — и этим их мнение отличается от других, — что предел, беспредельное и единое не какие-то разные естества, как, например, огонь или земля или еще что-то в этом роде, а само беспредельное и само единое есть сущность того, о чем они сказываются, и потому число есть сущность всего» Met. I, 5, 987 a, 13–19 (Aristotel', 1976, 78). — *Прим. пер.*

³³ Определенное (др. греч.). — *Прим. пер.*

³⁴ Создающее вид, создающее образ (др. греч.). — *Прим. пер.*

³⁵ Вид, образ (др. греч.). — *Прим. пер.*

³⁶ Единица (др. греч.). — *Прим. пер.*

³⁷ Двоица (др. греч.). — *Прим. пер.*

³⁸ Скорее всего, Шеллинг опирается здесь на истолкование пифагорейского учения о порождении вещей из первичной единицы и двоицы в платонизме, которое связано с традицией интерпретации платоновских диалогов, прежде всего, *Филеба* (Platon, 1994, 7–78) и *Тимея* (Platon, 1994, 421–500), идущую от *Ксенократа из Халкидона* (396 г. до н. э. — 314 г. до н. э.) —

Вместе с тем не следует представлять себе дело так, как если можно было бы понятия такого рода вот так вот запросто взять у древних. Если нужно было бы только позаимствовать эти понятия у них, то их понимал бы каждый, в то время как опыт показывает, сколь мало в них могут объяснить те, кто сам не философствует, например, только филологи. К ним нужно прийти благодаря собственным исследованиям, чтобы понимать и ценить их по достоинству у древних, где мы находим их по большей части только как результат. Гете говорит,³⁹ что всякую хорошую книгу и в особенности книги древних никто не поймет и не насладится ими, кроме того, кто может их дополнить. Тот, кто [244] нечто знает, находит в них бесконечно больше, чем тот, кто только хочет учиться. Например, то, что, пожалуй, у пифагорейцев может означать *δύαζ*, у более поздних писателей в большинстве случаев дополняется прилагательным *ἀόριστος*⁴⁰ (неопределенная). *Разумеется, ἀόριστος δύαζ*⁴¹ не имеет того значения, которое ей приписывают некоторые более новые авторы, а именно значение только эмпирической множественности или разности вещей в о б щ е. Ибо где есть разность, а стало быть, различимость и даже множественность, там уже есть также ограничение и познаваемость, а именно положенные не только в одном, но во многом и в наибольшем протяжении. Т. е. уже является предположенным то, что должно было быть прояснено из *μονάς* и *δύαζ*. Если бы *δύαζ* была бы всеобщей множественностью самих вещей, как пифагорейцы могли бы сказать, что вещи п о р о ж д е н ы *δύαζ* и *μονάς*. Диада — не нечто в с е о б щ е е, она определенный, для себя мыслимый принцип и может

схоларха платоновской Академии — и присутствующую в *О рождении души по Тимею* Плу- тарха. В частности, Плутарх говорит: «Одни полагают, что смешение делимой и неделимой сущности обозначает не что иное, как возникшие числа, что неделимо — единое бытие, делимо же многое и влагает предел в беспредельное, которое они также называют неопределенной диадой (и Зарат — учитель Пифагора — называл это матерью числа, а единое — отцом, а потому лучшими те числа, которые подобны монаде...)» (De animae procreatione, 1012d–e). (Plutarkh, 2008, 55–56). — *Прим. пер.*

³⁹ Гете, Иоганн Вольфганг (1749–1832) — немецкий литератор, мыслитель, естествоиспытатель, оказавший значительное влияние, в том числе, и на становление немецкого идеализма. Шеллинг в лекциях нередко иллюстрирует свои положения выдержками из произведений Гете. В данном случае он цитирует его *Историю учения о цвете*. Цитата приведена в *Собрании сочинений Шеллинга* фактически дословно, пропал только определенный артикль der в выражении die der Alten (книги древних), что при передаче в русском языке несколько не искажает смысл и даже не меняет вариант возможного перевода. См. (Goethe, 2005, 39). — *Прим. пер.*

⁴⁰ Неопределенный (др. греч.). Под «более поздними писателями» Шеллинг, вероятно, имеет в виду ту же традицию истолкования платоновских диалогов, о которой речь шла выше, — традицию, идущую от Ксенократа и заявляющую о себе у Плутарха, который, можно теперь предположить, был одним из авторитетных источников для Шеллинга и для интерпретации Платона, и для рассмотрения проблемы в контексте проблемного поля немецкого идеализма. Ср. прим. 38. — *Прим. пер.*

⁴¹ Неопределенная двоица (др. греч.). — *Прим. пер.*

быть ничем иным, как нашим В, которое, правда, для себя есть только В, но В, которое способно и восприимчиво к А, которое должно быть произведено в нем противоположной причиной, т. е. к субъективности, которая должна быть произведена в нем идеальным принципом, поэтому *δύας* мыслится в особенности как женское начало — благодаря этой восприимчивости, этой возможности произвести в себе определения субъективности. В для себя или как принцип и в своей чистоте восприимчиво только для субъективных определений, — но в действительности, оно известным образом является всегда также и А, а стало быть, чем-то двойственным, В, которое одновременно является А, или А, которое поэтому не прекращает быть В, а значит, в не меньшей мере является также В. Это уже более не чистое, но аффицированное В является нерешившимся, колеблющимся между двумя и потому неопределенным, которое всегда одновременно не есть то, что оно есть, как, например, даже в точке кульминации человеческой духовности оно не является столь уж духовным, чтобы человек мог бы не быть также недуховным, не настолько осознавшим себя самого, что он также не мог бы быть бессознательным в отношении самого себя, не только во сне, но даже в бодрствующем состоянии, поскольку, как утверждали многие философы, например, Картезий, Лейбниц и др.⁴², число неясных, неосознанных представлений [245] всегда

⁴² Интересно, что Шеллинг признает первенство открытия неосознанных представлений за мыслителями, которых в современной историографии принято считать столпами т.н. рационализма в философии Нового времени, а стало быть, в конечном счете, видит в них первооткрывателей бессознательного (как бы конкретно оно ни понималось), открытие и артикуляцию которого приписывают себе новейшие философы. При этом не стоит забывать насколько значительную роль бессознательное играло в философии самого Шеллинга. В отношении Лейбница шеллинговское замечание, безусловно, справедливо; наверное, не будет преувеличением сказать, что именно лейбницевское учение задает ту метафизическую конфигурацию, в которой любые современные учения о бессознательном — от философских до психологических — оказываются возможными. Ср. п. 23 *Монадологии*: «И так как, однако, придя в себя из бессознательного состояния, мы *сознаем* наши восприятия, то последние необходимо должны были существовать и непосредственно перед тем, хотя бы мы и вовсе не сознавали их, ибо восприятие может естественным путем произойти только от другого восприятия, как и движение естественным путем может произойти только из движения» (Leibnits, 1982, 417). Что касается Декарта, то тут сложнее понять, что имеет в виду Шеллинг, если он вообще не просто ошибается в своей интерпретации основоположника новоевропейской философии. Ср. у Декарта: «Что касается моего утверждения, гласящего, что в нашем уме, поскольку он — вещь мыслящая, не может оставаться ничего неосознанного, то оно представляется мне само собой разумеющимся, ибо в уме, рассматриваемом таким образом, не может быть ничего, что не было бы мыслью или зависящим от мысли; в противном случае оно не имело бы никакого отношения к уму — вещи мыслящей; и у нас не может быть ни одной мысли, которую мы бы не осознали в тот самый момент, когда она у нас появляется» (Dekart, 1994, 192). Правда, Декарт добавляет, что «...мы всегда актуально осознаем акты, или действия, нашего ума. Наши способности или потенции, мы осознаем не всегда, разве лишь потенциально; происходит это таким образом: когда мы решаем воспользоваться какой-то нашей способностью,

больше, чем число ясных и осознанных, и постольку вообще нет такого человека, который мог бы удерживаться во всегда одинаковой ясности сознания. Удел всего конечного состоит в том, что то, что оно есть, не решено, но вынуждено быть только так, что оно одновременно не может быть тем же самым, и в этом смысле колеблется между бытием и небытием, — *εἶναι καὶ μὴ εἶναι*,⁴³ как говорил Гиппократ,⁴⁴ — это характер всех конечных вещей. Стало быть, таков смысл пифагорейской *δύαξ*. Так вот, наоборот, принцип, противоположный этому, действительно, является *μονάξ*. Ибо речь идет всегда только об одном — его всегда (по крайней мере, всегда с его стороны) выверенное, решительное и лишённое сомнений действие достигает ровно того только, чтобы ограничить В, что не может произойти без того, чтобы одновременно не сделать его в себе субъективным и не произвести в нем формы познаваемости, чтобы в итоге (в своем последнем действии) все же превратить его в само познающее — как это могло бы произойти, мы, как говорится, еще не знаем, ведь до поры до времени это всего лишь только факт. Таким образом, этот принцип всегда является единством, чистым равенством-себе-самому; другой принцип (В) всегда является двойственностью, двоичностью, ни только В, ни только А, но средним между обоими. Впрочем, отсюда также становится ясным, что, насколько мне известно, до настоящего времени еще не было прояснено, как пифагорейцы могли говорить, что *δύαξ* становится *δύαξ*, только благодаря участию в *μονάξ*. Ибо наше В, будучи предоставленным себе самому, на деле также является единством — чистым тождеством — а именно, исключительно только В, и если бы оно было только для себя, т. е. если бы не было противоположного принципа, или если бы он оставался в покое, оставалось бы только В; оно только *δύαξ*, поскольку этот противоположный принцип не позволяет ему оставаться только В, но полагает его как В, которое одновременно есть А.⁴⁵

мы внезапно — если способность эта присуща нашему уму — актуально ее осознаем; потому мы можем отрицать ее наличие в уме, если не способны ее осознать» (Dekart, 1994, 192–193). Но и из этого пассажа, хотя по нему остается непонятным, каков способ присутствия наших способностей для ума, являются ли они неосознанными представлениями, которые «внезапно» актуализируются, видно, что можно отрицать наличие в уме чего-то, что мы не можем осознать. — *Прим. пер.*

⁴³ Быть и не быть, бытие и небытие (др. греч.). — *Прим. пер.*

⁴⁴ *Гиппократ Косский* (ок. 460 г. до н. э. — ок. 370 г. до н. э.) — древнегреческий врач, «отец медицины». В трудах Гиппократа встречается много философских рассуждений, и важно в этой связи отметить, что Шеллинг иногда, как и в данном пассаже, ссылается на Гиппократа именно как на авторитета в области общефилософских вопросов. В данном случае он имеет в виду высказывание из трактата Гиппократа *О питании*: «Одна природа — бытие и небытие» (De alimento, 24). Ср.: (Gippokrat, 1944, 509). — *Прим. пер.*

⁴⁵ Шеллинг отождествляет алогичный реальный принцип В с пифагорейской диадой и обосновывает это тем, что вследствие становления определенным логическим принципом А, он колеблется между А и В и потому является неопределенным. Впрочем, это можно было бы,

Стало быть, настолько можно прояснить принципы, которые мы также противопоставляем друг другу как неограниченное и как дающее границу.

Бесспорно, это обозначение первых принципов посредством монады и диады дало основной повод уже самому Пифагору, но в любом случае его последователям для учения о том, что первые принципы всех вещей — числа, или том, что они ведут себя как числа, но не [246] наоборот, как ведь это и было понято Аристотелем, что числа — первые принципы всех вещей,⁴⁶ ибо возражения Аристотеля⁴⁷ против этого были бы полностью оправданными. Платон не пренебрег положить в основу одно из наиболее значимых своих диалогов, *Филеба*,⁴⁸ пифагорейское учение о первых принципах и вытекающего из него объяснения становления.

Ближайший результат, который получен благодаря только анализу понятий познающего и познаваемого, стало быть, таков: существование двух противоположных принципов, только из взаимодействия

пожалуй, с равным правом утверждать все-таки также и об А, каковое посредством своего объединения с В прекращает быть чистым А и становится чем-то, что аффицировано нелогическим. Наверное, было бы логичнее искать двойственность и рассогласованность реального принципа в том, что он не остается, подобно А, чистой потенцией, чистым равенством себе самому, а из себя самого переходит в акт, и тем самым вовлекает в процесс также и А. Если Шеллинг в противоположность этому утверждает, что даже В, уступая себе самому, является единством, чистым тождеством, и доводится до рассогласования исключительно посредством А, то это противоречит его более поздним утверждениям, согласно которым процесс исходит из В, и А вступает в действие только потому, что В, так сказать, затеяло тяжбу. В соответствии с этим, пожалуй, было бы правильнее рассматривать А в качестве воспринимающего, а стало быть, как женского принципа, ибо в том смысле, в каком В является для А, также и, наоборот, А является для В. Между тем, как В представляет собой собственно активный принцип всего процесса, и А воспринимает принуждение к развертыванию своего идеального содержания от В, благодаря чему то содержание одновременно выдвигается из его чисто логической сущности в действительность. — *Прим. Дрекса.*

⁴⁶ Ср.: «В то же самое время и раньше так называемые пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили ее и, овладев ею, стали считать ее началами всего существующего. А так как среди этих начала числа от природы суть первое, в числах пифагорейцы усматривали (так им казалось) много сходного с тем, что существует и возникает...» (Met. I, 5, 985 b, 23–28), (Aristotel', 1976, 75). — *Прим. пер.*

⁴⁷ Ср., напр.: «Равным образом пифагорейцы признают одно — математическое — число, только не отделенное; они утверждают, что чувственно воспринимаемые сущности состоят из такого числа, а именно все небо образовано из чисел, но не составленных из [отвлеченных] единиц; единицы, по их мнению, имеют [пространственную] величину. Но как возникла величина у первого единого, это, по-видимому, вызывает затруднения у них» (Met. XIII, 6, 1080b, 16–21), (Aristotel', 1976, 332). — *Прим. пер.*

⁴⁸ См. прим. 30, Phil. 16 c sq. (Platon, 1994, 13). Теперь уже, когда Шеллинг сам отсылает слушателей к платоновскому *Филебу* как одному из наиболее значимых диалогов Платона, не остается никакого сомнения в том, что данный диалог с развиваемой в нем диалектикой предела и беспредельного является едва ли не парадигматическим текстом для *Изложения*, по крайней мере, для текущего его периода. — *Прим. пер.*

которых происходят как познаваемое, так и познающее. Теперь мне вполне известно, что существование этих принципов не может быть высказано, не вызвав при этом множество вопросов. Между тем мы, пожалуй, должны остерегаться преждевременно отвечать на эти вопросы, до тех пор, пока мы однажды не осознаем, овладели ли мы уже полностью фактом. Чистый факт, поскольку он до настоящего времени не опознан, состоит в следующем: всякое познаваемое бытие, равно как и сам познающий, возникает благодаря процессу, который нельзя помыслить без двух принципов: первый — это принцип, который, так сказать, в процессе является материей, подлежащим, хюпокейменом, бытием, для себя лишенным пределов, которое положено субъективно ступенчатым образом, и именно за счет этого становится ограниченным и понятийно постижимым; другой, — который, напротив, ведет себя как причина, а именно дающий меру, определяющий первый принцип, или производящий в нем субъективность. То, что эти принципы не совершенно случайно сошлись и связаны друг с другом не только случайной связью и не могут друг без друга, это мы можем предварительно предположить, но не объяснить, и это тем менее, что мы не уверены, познаны ли уже все принципы становления вместе с двумя до сих пор известными. Так вот, то, что у нас есть причина сомневаться в этом, станет для Вас ясным, когда Вы обдумаете следующее.

В процессе становления, в той мере, в какой он до сих пор нам известен, один принцип является предметом прогрессирующего преодоления; в силу этого, он признан как не должное быть благодаря этому процессу, [247] как то, чему не подобает быть, правда, не вообще не быть, а, по меньшей мере, не быть как то, чем оно является в процессе, не быть как В. Ибо для него быть субъектом, быть как А, что я здесь и имею ввиду, разумеется, недопустимо. Это становится ясным из самого процесса, который достигает как раз того, чтобы полагать его в качестве А. Так вот, поскольку в качестве В оно является не должным быть (и тут мы должны заметить, что не было бы вообще никакого процесса, если бы не было некоего нечто, которое вообще не должно было бы быть, или, по меньшей мере, не было бы тем образом, каким оно не должно было бы быть), поскольку, говорю я, тот первый принцип, который является предпосылкой, *ὑποκειμενον*⁴⁹ всего процесса, поскольку в качестве В первый принцип является не должным быть, то отсюда само собой уже следует, что как таковое оно также является только случайным сущим, сущим не ради себя самого. Таким образом, в первом принципе мы имеем только случайно сущее — но второй принцип, который — чтобы теперь высказать это понятие, которое в предшествующем уже мыслилось, но оставалось невысказанным, — второй принцип, который, очевидно, ведет себя как потенция, отрицающая первый принцип, — правда, не как вообще его отрицающая,

⁴⁹ Подлежащее (др. греч.). — *Прим. пер.*

а, скорее, как потенция, отрицающая его в его бытии-В, — этот второй принцип, стало быть, который, правда, снимает, отрицает первый принцип не вообще, а только как В, этот второй принцип, по-видимому, положен, впрочем, необходимо и неизбежно, как только положен В, он является, стало быть, е с л и Вимеетместо,необходимымсущим,но,какименноотсюдавыясняется, только обусловленно или гипотетически необходимым, — поскольку он столь же мало, как и первый принцип, является сущим ради себя самого, необходимым самим по себе, каким он является только по видимости, он есть не посредством себя самого, а посредством того, что он отрицал бы другое, он является только средством или только опосредующим. Но там, где сущее не ради себя самого в качестве начала, и где снимающее его сущее в качестве средства является целью, там необходимо есть также и к о н е ц ; ибо первое, если оно по своей природе не может быть также тем, что должно быть, все же не могло бы отрицаться с необходимостью, если оно не должно было бы вместо себя быть чем-то другим. Ибо совершенно безразлично, существует ли не должное быть, если нет ничего, что д о л ж н о быть. Не должное быть может отрицаться только тогда, и [248] только тогда отрицается с необходимостью, когда оно препятствует должному быть, когда прежде него (*praе eo*,⁵⁰ хотя двусмысленность немецкого слова « п р е ж д е » не является здесь совершенно неуместной), когда прежде него должное быть не сможет быть. Так как, разумеется, в процессе есть принцип, который отрицается и за счет этого проявляется как не должное быть, то, разумеется, должное быть также присутствует в нем. Это должное быть не может быть в т о р ы м , ибо таковое, очевидно, имеется для того только, чтобы отрицать первое, чтобы опосредовать, оно является потенцией, опосредующей должное быть отрицанием не должного быть. Таким образом, должное быть н е о б х о д и м о является третьим принципом или третьей потенцией, которая в равной мере еще принадлежит процессу. Если первое дает п о в о д для процесса, удостоверяя тем самым себя в качестве начала, второе ведет себя как средство, то третье является целью, или концом, что ведь означает исключительно то же самое, что и должное быть.⁵¹

⁵⁰ Перед этим; перед ним (лат.). Говоря о двусмысленности слова «*vog*» в немецком языке, возможно, философ имеет в виду то, что оно означает не только предшествование, первичность, но предварительный, подготовительный характер чего-либо, который, видимо, присущ не должному быть. — *Прим. пер.*

⁵¹ Здесь Шеллинг допускает, что А вступает в действие, поскольку есть В и обозначает его на этом основании как только обусловленное и гипотетически необходимое. Дедукция в целом потеряет многое от своей абстрактности, если мы на место применяемых Шеллингом обозначений и букв поставим теперь те более определенные выражения, которые сам он при этом имеет в виду и [которые] применял для принципов как в своих более ранних изложениях, так и позднее. Таким образом, В, беспредельный, неопределенный, слепой, дикий принцип является не чем иным, как волей, слепой, лишенной содержания, еще не освещенной представлением

Таким образом, мы не полностью познали принципы, если не познали также третье, — а именно не только вообще, как до сих пор, т.е. зная, что оно является целью или концом, или оно является также должным быть. Ибо тем самым мы все еще не знаем, чем он является собственно или само по себе.

Для того чтобы определить этот третий принцип, мы вначале можем подойти к делу только формально. Только что мы говорили, что первый является началом; ранее мы уже определили его как *ὑποκείμενον*, как подлежащее или материю процесса. Мы также можем сказать, что в процессе оно является подлинной субстанцией, а именно *id quod substantat*. Относительно второго мы уже отметили, что он ведет себя в процессе как причина, а именно как причина обращения В в А. Далее мы отметили: он не есть, для того чтобы быть собой, но только для того, чтобы отрицать не должное быть и за счет отрицания такового опосредовать должное быть. Сообразно этому мы можем сказать: во всем процессе он является только причиной, не как субстанция, не притязая на самостоятельное бытие, на субстанциальность⁵². Оба первых принципа вообще ведут себя поэтому как субстанция и причина, первый — как только субстанция, второй —

волей Шопенгауэра, а именно в состоянии воления, актуальности. Как мы видели, она является реальным принципом, тем принципом, посредством которого обусловлена форма реальности или «что есть» действительности и на этом основании означает, что, поскольку вся действительность — это не что иное, как определенность воли, материю, подлежащее, хюпокейменон бытийного процесса. Впрочем, от обоих принципов бытия она обладает способностью выходить за пределы своего состояния чистого равенства себе самой, переходить от потенции к акту. Но поскольку этот процесс происходит из самого себя без содействия или участия логического, Шеллинг удачно обозначает таковой также как первособытие (*Urfall*), а актуальное воление в соответствии с этим — как только случайное сущее, т.е. сущее не на основании логической необходимости. Этот иррациональный алогический принцип теперь признается с позиции А, определяющего, ограничивающего принципа, который мы уже ранее опознали в качестве осмысления, рассудка, логического вообще, в качестве не должного быть, т.е. он является не должным быть только с точки зрения этого логического принципа («прежде него»), поскольку он, как алогический, противостоит ранее упомянутому принципу, и все действие А состоит в том, чтобы отрицать В, снять его как В, как актуальный принцип. Иными словами, вновь вернуть актуальную волю в состояние потенции, выступая из которого, она стала не должным быть, антилогическим, а тем самым, — причиной процесса. Ясно, что в соответствие с этим является неточным и противосмысленным, видеть в качестве третьего принципа конец или цель процесса, возвращение антилогического воления в нелогическую потенцию воли и координировать оба первых принципа. Ибо должное быть как подлежащее реализации всецело является содержанием рассудка, т.е. второго принципа, а именно целью, к которой таковой стремится на протяжении всего процесса. Напротив того, в качестве реализованного оно является всего лишь состоянием потенции воли в противоположность состоянию актуального воления. — *Прим. Дрекса.*

⁵² Интересно, что Шеллинг здесь явно противопоставляет субстанцию и причину, тогда как, например, Спиноза характеризует субстанцию, исходя из понятия причины, а именно причины самой себя. — *Прим. пер.*

как только причина. Чем в таком случае может [249] быть третий принцип? Ответ таков: он может быть только тем, что в равной мере является как субстанцией (самостоятельно сущим), так и причиной, — или, что является не только причиной, но в равной мере и субстанцией (самостоятельно сущим). Вы видите, замечая это по ходу изложения, что здесь имеет место другое движение вперед, нежели у Канта, который в качестве первой категории также полагает субстанцию, а в качестве второй — причину, но затем в качестве третьей категории — взаимодействие, которое, собственно говоря, в качестве категории совершенно ничтожно. Вы вместе с тем можете отсюда увидеть, как неизбежно заблуждается тот, кто набрасывает систему понятий, пользуясь понятиями, всего лишь находящимися в наличии.⁵³ Истинное продвижение таково: 1. субстанция, 2. причина, 3. субстанция и причина в одном.⁵⁴

Теперь спрашивается, что это означает.

Второй принцип является только причиной, поскольку он не есть ради себя самого, а только ради действия, — которое он опять же выполняет не свободно, а необходимо, — если уж безграничное и беспредельное бытие положено,

⁵³ Возможно, это намек не только на Канта и его таблицу категорий, но и на *Гегеля* и его логику. Ср.: «В гегелевской *Логике* обнаруживаются все имевшиеся и бывшие в обиходе *его* времени понятия, каждое из которых помещено в определенном месте в качестве момента абсолютной идеи» (Shelling, 1989, 507). — *Прим. пер.*

⁵⁴ Применение категорий субстанции, причины и тождества обеих к принципам, очевидно, противосмысленно всецело и совершенно. Правда, Шеллинг уже ранее обозначил первый принцип в качестве субстанции, но в том смысле, который не имеет ничего общего с категорией субстанциальности, а именно как *id quod substat*, как подлежащее процесса, поскольку он является волей в состоянии воления, которая не только дает толчок процессу, но также образует сохраняющийся субстрат такового, к определению, ограничению, идеализации, субъективизации или логизации какового приводит весь процесс. Эта воля в категориальном смысле не может быть обозначена как «активная первичная способность», поскольку она есть только на уровне способности, завися от любой деятельности и исполнения. Но что касается второго принципа, то он не имеет ничего общего с причинностью, но с точки зрения учения о категориях должен быть определен как «первичная возможность», поскольку в своем тождестве он заключает всю полноту возможностей содержания мира. Но он может быть определен так только как логический формальный принцип, т. е. прежде своего вступления в процесс. Напротив того, во время процесса и в нем он может быть определен как рассудок, тот принцип, который выделяет и развешивает из себя не только причинность, но всю совокупность категорий. Наконец, в отношении третьего принципа становится ясно, что Шеллинг понимает под ним тождество первого и второго принципов, тот, который он ранее обозначил как субъект-объект, синтетическое единство воли и рассудка как актуальных существенностей. То, что такое имеет отношение к целевой причине, к должному бытию, которое порождается только посредством процесса, сложно понять, как он, как мы видели, являясь состоянием, синтетическим единством воли и рассудка, все же, впрочем, является принципом, но не таким, который только порождается посредством процесса, но, в качестве абсолютной субстанции со включением ее атрибутов, составляет носителя, или субъекта всего процесса. — *Прим. Дрекса.*

он должен действовать, он, словно бы, не возвращается в себя самого и полностью теряется в отрицании первого принципа, являясь поэтому совершенно несамостоятельным. Третий принцип будет, таким образом, не только причиной, 1) поскольку он является сущим ради себя самого; то, что он таков, ясно уже из того, что мы определили его как должное быть, 2) поскольку в действии он положен не вне себя, но одновременно в себе, является причиной, владеющей самой собой. Этот третий принцип также является причиной, но при себе самом, стало быть, одновременно остающимся с у б с т а н ц и е й . Она является д у х о м , в соответствии с чем три названных принципа могут быть определены следующим образом: первый является недуховным, второй — преодолевающим недуховное и таким образом опосредующим дух. Третий является именно духом, не самостоятельным (ибо он постигнут в процессе), но все же духом.⁵⁵

Таким образом, это были бы три принципа всякого становления, которых мы достигли благодаря только анализу факта познания, и которые только теперь дают нам возможность высказать подлинный, находящийся в процессе всеобщего становления факт. А именно, очевидно, что в нем в целом перевес находится на стороне идеального принципа. (Вы помните, что мы назвали таким образом). [250] Неко́то́рый перевес должен быть на стороне одного из принципов, ибо при полном равновесии не было бы никакого движения. Движение имеет место только там, где есть перевес одной из сторон. Так вот, в целом он находится на стороне идеального принципа. Но существенное состоит в том, чтобы познать именно только ф а к т и ч е с к о е в этом перевесе; ибо, пожалуй, можно было бы ведь даже представить себе, что этот перевес является само собой понятным, необходимым, и дело не могло бы обстоять иначе. Можно было бы попытаться показать это примерно следующим образом. Неограниченное все же, очевидно, является не должным быть, и если его и нельзя напрямую приравнять ко злу, то, по крайней

⁵⁵ Первый принцип является свободным, поскольку воля, не будучи здесь принужденной к чему-то иному, переходит из состояния потенции в акт. Наоборот, второй принцип, является по себе только логическим формальным принципом, д о л ж н ы м переходить в акт и действовать как рассудок, как только нелогическая воля даст ему толчок посредством своего воления, и потому несамостоятельным, что сам он не имеет никакой власти, действовать или не действовать, но в силу своей логической природы он принужден добиваться возвращения воления в волю. Воля — это недуховный принцип, поскольку она алогична и ее действие в себе и для себя абсолютно иррационально. Рассудок, или второй принцип, преодолевает недуховное и опосредует дух, поскольку он сам духовен или рационален. Третий принцип как единство рассудка и воли по праву носит имя духа. Неправота Шеллинга состоит в том, что он рассматривает дух как нечто новое, третье, что добавляется к обоим первым и из них результирует, тогда как дух все же является только тем же, постигнутым в конкретном единстве, что оба первых принципа представляют в абстрактной изоляции, и опосредование духа через второй принцип может означать только, что логический, рациональный принцип является тем, что делает единство всех принципов духом или обосновывает духовную природу такового. — *Прим. Дрекса.*

мере, все же бесспорно, что из обоих оно является более родственным злу. Ибо природа зла состоит также в том, чтобы ни придерживаться меры, ни знать границы. Наоборот, ограничивающее, дающее меру и границу, из обоих является более близким и родственным благу. Но естественным и необходимым является то, что большее благо (выразимся теперь только так) господствует над меньшим благом, или что меньшее благо подчинено большему и удерживается им в пределах.

В этой аргументации содержится две предпосылки: 1) неограниченное является меньшим благом, дающее границу — большим. Впрочем, что дает нам право вмешивать сюда понятия блага и большего блага? Правда, с нашей человеческой точки зрения большим благом, несомненно, является то, что будет полагать неограниченному меру и цель. Стало быть, с этой же точки зрения, принцип, полагающий эту цель, также является большим благом. Ибо мы называем более благом то, без чего мы не могли бы быть, поскольку мы, разумеется, большим благом считаем то, что мы есть, чем что мы не не есть. Но в основе своей это только пристрастное воззрение и суждение. Бесспорно, таким образом, только то, что, как теперь обстоит дело, один принцип, неограниченное, ведет себя как не должное быть. Но тем самым мы вновь высказываем только факт. Конечно, он положен как не должное быть, а именно в некогда введенном или начатом процессе; но отсюда не следует, что по своей природе он является [251] не должным быть, он только фактически является не должным быть. Но именно в этом и состоит вопрос: почему он фактически положен как такой. Если заключающееся в природе обоих принципов основание могло бы быть привлечено для подчинения одного принципа другому, то оно должно было бы состоять в том, что один был бы по природе менее сущим, чем другой. Ибо естественно только то, что более слабое подчинялось бы более сильному. Но если в этом отношении имеется какое-то различие, то можно сказать, что неограниченное словно бы имеет первое и непосредственное право на бытие, дающее же границу — только второе. Ибо первое, как кажется, могло бы быть без второго, но второе не может быть без первого. Второе должно охватить первое и прийти к нему, (*τὸ ἐπελθόν*;⁵⁶ как называл ум Анаксагор), и если различие состоит в силе, то, по-видимому, сила, наоборот, находится на стороне первого; ибо он является непосредственно и из самого себя сущим, сущим без предпосылки. Но если мы вспомним о его месте, то действие ограничивающего и определяющего принципа может сначала показаться

⁵⁶ Пришедший (др.-греч.). Возможно, Шеллинг имеет в виду приписываемую Анаксагору из Клазомен (ок. 496 г. до н. э. — 428 г. до н. э.) фразу, известную, в частности, благодаря Ипполиту Римскому (ок. 170 — ок. 235): «Все вещи были вперемешку, а ум пришел и упорядочил» (Test. Fr 42, 3), (Lebedev, 1989, 515). У Ипполита стоит несколько иная форма, нежели приведенная Шеллингом, — ἐπελθόν. Похожее высказывание можно найти и у Диогена Лаэртского (кон. II в. — нач. III в.), но тот использует другой глагол: ἔλθων. См.: (Test. Fr.1, 4), (Lebedev, 1989, 505). — Прим. пер.

всего лишь бесчинством. У него есть право только с его позиции называть злом то, со стороны чего он в своем бытии чувствует нападение и борьбу. Отсюда становится ясной полная относительность понятий добра и зла с этой точки зрения, и что нужно достигнуть более высокой точки зрения, прежде чем можно будет применить эти понятия.

До сих пор решение может выноситься только относительно понятия бытия, и, очевидно, точно так же, как мы раньше различили относительно сущее и несущее, и одну часть, а именно непознающую часть мира поставили на сторону $\mu\eta\ \delta\nu$, несущего (а именно не сущего собственно или в истинном смысле), познающую же часть поставили на противоположную сторону, обозначив как сущее в более высоком смысле, так и здесь можно теперь сказать, поскольку речь идет не о конкретном, а о принципах, что неограниченное — это $\mu\eta\ \delta\nu$, дающее границу — $\delta\nu$, и оба они ведут себя так по отношению друг к другу. Но именно здесь вновь обретает значение, а именно в высочайшем смысле, учение древних и, в особенности, Платона, что несущее [252] по бытию — это не что-то более плохое и менее значительное, а именно не что-то в меньшей степени являющееся сущим, чем то, что называется сущим нами, и относительно этой более высокой точки зрения мы найдем точно то же самое в уже упомянутом платоновском диалоге.⁵⁷ Неограниченное ведет себя в процессе как $\mu\eta\ \delta\nu$, так как в нем оно рассматривается только как подоснова, и равным образом, как материя, как вещество, но поэтому оно само по себе также является $\mu\eta\ \delta\nu$. Оно проявляется в процессе как не должное быть, как неправое, и постольку, как его также называли пифагорейцы, имевшие множество имен для него, как левое, а его противоположность — как правое. Но оно является левым не само по себе, [оно таково] столь же мало, как в теле животного само по себе сердце является левым, а так, что оно только становится левым (из сравнительной анатомии известно, что только у более высоких классов животных сердце все больше и больше смещается в левую сторону). Так и тот, реальный, принцип также становится левым только в процессе. Несмотря на это, они не находятся в равновесии (ибо это было бы непонятно), а являются равновесомыми, эквиполлентными друг по отношению к другу.

Приведенная выше аргументация, из которой должен был в качестве необходимого следовать перевес идеального принципа, стало быть, является ложной уже в первой предпосылке, согласно которой один принцип называется меньшим благом, а другой — большим, ибо это совершенно не имеет значимости до и вне процесса.⁵⁸

⁵⁷ Имеется в виду диалог Платона *Софист* (Platon, 1993, 275–345). — Прим. пер.

⁵⁸ В более ранних изложениях своего мировоззрения Шеллинг выводил процесс из перевеса одного принципа над другим. Теперь он также все еще придерживается этой мысли. Но теперь

Другая предпосылка состояла бы в том, что один принцип более родственен рассудку, а другой — противоположности. Но это не дает никакого права для перевеса. Ибо 1) все же остается избыточным спрашивать: почему же есть разум, почему нет неразумия? Разумеется, на первый взгляд удобно с самого начала полагать разум как всеобщую субстанцию, как необходимо существующее. Но, скорее, существование самого разума является чем-то только обусловленным, позитивным. Ибо, говоря абсолютно, почему бы противоположность не могла бы быть с тем же успехом? 2) И не является ли, с другой стороны, все-таки снова столь же неудобным, сразу же полагать разум как всеобщее существующее. Ибо если он уже является таковым, то в чем же он еще нуждается? Мы готовы и [253] должны принять, для того чтобы равно вывести движение и процесс, что разум переходит в его противоположность без всякого принуждающего основания (ибо таковое все же должно было бы предполагаться в самую первую очередь в разуме) словно бы для того только, чтобы прервать однообразие своей вечности — как правильно, собственно, говорится *pour faire du temps*,⁵⁹ для того, чтобы проводить время и наслаждаться, восстанавливая себя в себе самом из неразумия, из противоположности.⁶⁰

Стало быть, тот перевес идеального принципа нужно признать только в качестве фактического. И таким образом мы подходим здесь к четвертому понятию, к понятию причины *κατ' ἑξοχήν*,⁶¹ т. е. причины, которая сама больше не может

такой перевес невозможно обосновать из природы принципов, ибо если рассудок также является более умным принципом из обоих, то воля все же — более сильная из обоих. И все же очевидно, что рассудок обладает перевесом над волей, отрицая таковую и возвращая ее акт в состоянии потенции. Таким образом, этот перевес, в первую очередь, всего лишь фактический, данный в процессе и подлежащий признанию в нем, но этот процесс не касается природы принципов, каковы они суть до и помимо процесса. Таким образом, в последующем деле заключается в том, чтобы искать основу этого перевеса. — *Прим. Дресса.*

⁵⁹ Проводить время; букв.: чтобы делать время (фр.). Шеллинг сам сразу дает немецкий перевод этого французского выражения — *im Zeit zu machen* — проводить время, буквально также означающий: для того, чтобы делать время. — *Прим. пер.*

⁶⁰ Даже определение одного принципа как рассудка или разума не способно обосновать перевес такового над другим принципом, волей. Ибо существование разума, как глубокомысленно замечает Шеллинг, вовсе не является чем-то столь само собой разумеющимся, чтобы с тем же успехом не могла бы быть его противоположность. И все же, если разум как таковой ни в коем случае не может быть первым и изначальным, что именно поэтому он должен необходимо иметь преимущество в процессе, тогда совершенно невозможно понять, что разум должен был бы иметь повод, для того чтобы перейти из состояния потенции в состояние акта. Если алогическое имеет место, то оно становится основой для логического, чтобы то применяло себя к таковому, поскольку его собственной логической природе противоречит терпеть его наряду с собой. Впрочем, без такого алогического, которое именно поэтому само предшествует ему, логический принцип не имеет совершенно никакого основания для того, чтобы начинать процесс из себя. — *Прим. Дресса.*

⁶¹ По преимуществу (др. греч.). — *Прим. пер.*

иметь вид принципа, т. е. больше не действующей как природа или только по внутренней необходимости. Принцип, конечно, может означать также причину, по своей природе он является причиной чего-то, например, ограничивающее — причина границы или ограниченного во всех вещах. Но не наоборот, причина, которой он преимущественно является, свободная причина, которая в силу этого была названа пифагорейцами *causa causarum*,⁶² не может называться принципом. Пифагорейцы все еще являются нашими спутниками вплоть до понятия причины *κατ' ἔξοχήν*, как выясняется отчасти из их подлинных фрагментов, отчасти, в особенности, из эпизодического обсуждения этих понятий в платоновском диалоге *Филеб*.⁶³ Очевидно, именно Платон в том обсуждении является совершеннейшим пифагорейцем, противопоставляя *ἄπειρον* тому, что дает границу, которое он называет *πέρας*,⁶⁴ и, рассматривая третье, которое у пифагорейцев называлось *πεπερασμένον*,⁶⁵ как совместное дитя обоих, но в качестве четвертого понятия (четвертого — поскольку он считает также то, что возникло из противоположного) он полагает причину, которую он называет *νοῦς*.⁶⁶ (И, действительно, должно удивлять то, как из глубочайших корней новой философии снова получается этот

⁶² Причина причин (лат.). Трудно сказать, каков здесь источник Шеллинга. Затруднение усиливается тем более, что Шеллинг использует латинское выражение, которое должно иметь более позднее происхождение. Существует мнение, что выражение *causa causarum* сформировалось в средневековье для обозначения целевой причины у Аристотеля (Galuzzo, 2012, 45), (Aristotel', 1981, 97) как в известном смысле преимущественного смысла причинности. Однако то, о чем здесь говорит Шеллинг, все же не соответствует аристотелевской целевой причине, которая может быть сопоставлена у него, скорее, с понятием должного быть, выведенным им посредством понятий неопределенного и предела. Причина, не являющаяся принципом, к рассмотрению которой переходит Шеллинг, сопоставима, скорее, с действующей причиной у Аристотеля, причем поскольку — так у Шеллинга — действие ее является *свободным*. Вместе с тем, о понимании причин Пифагором говорится: «С другой стороны, он полагает началами единицу [монаду] и неопределенную двоицу [диаду]. Из этих начала у него первое соответствует творящей и формальной причине, т. е. уму — богу, второе — страдательному и материальному, т. е. видимому космосу» (Fr. 15), (Lebedev, 1989, 473). Таким образом, здесь, если опираться на приведенное описание, нет ни выделения целевой причины как таковой, которую можно было рассматривать как *causa causarum*, ни, что в шеллинговском контексте не менее важно, достаточной дифференциации формальной причины, которую можно понимать как рассудок, как ограничивающее, и действующей причины как свободного творца. Стало быть, очевидно, что Шеллинг использует приписываемое им пифагорейцам выражение в своем специфическом смысле — в смысле высшей свободной причины, которая выступает причиной действия прочих принципов. — *Прим. пер.*

⁶³ Phil. 16 с 10 sq, (Platon, 1994, 13). — *Прим. пер.*

⁶⁴ Предел, край (др. греч.). См.: Phil. 16 с 10 sq, (Platon, 1994, 13). — *Прим. пер.*

⁶⁵ Определенное, завершенное (др. греч.). См.: «Во всяком случае очевидно, что они число принимают за начало и как материю для существующего, и как [выражение] его состояний и свойств, а элементами числа они считают четное и нечетное, из которых последнее — предельное, а первое — беспредельное...» (Met. I, 5 986 a, 15–19) (Aristotel', 1976, 76). Также: Met. I, 5, 987 a, 13–19. (Aristotel', 1976, 78). — *Прим. пер.*

⁶⁶ Ум (др. греч.). Ср. Phil. 30 с 6, (Platon, 1994, 30). — *Прим. пер.*

результат, полностью согласующийся с древнейшими и наиболее почитаемыми всеми [учениями], как он словно бы снова становится живым в последнее время). Платон называет причину *νοῦς*, словом, которое один только наш «рассудок» не выражает, поскольку оно содержит в себе определенное понятие [254] волящего рассудка или рассудочной воли. Хотя слово разум [подходит] еще меньше, и в этом отношении остается сожалеть, что немецкий переводчик Платона,⁶⁷ как правило, достойный всяческой славы, повсюду вместо *νοῦς* ставит разум, даже в том знаменитом месте, где речь идет о *νοῦς βασιλικός*⁶⁸ Зевса, который следовало бы перевести как царский разум. Правда, разум является общечеловеческим и не имеет ничего выдающегося или царского; относительно разума царь не имеет никакого преимущества перед любым другим — но то, что может означать царский рассудок, понимает каждый. Разум — это принцип всеобщего равенства, рассудок — принцип неравенства среди людей. Поэтому первый из них принадлежит народу. Народ может проявить много разума, но народ как народ никогда не проявляет рассудок. Поэтому рассудок принадлежит другой, царской стороне. Именно в этой самой связи Платон говорит: рассудок принадлежит роду причин, т. е. рассудок принадлежит всеобщему родовому понятию причины.⁶⁹ Это означает то же самое, что он не является только принципом, каковым, правда, является разум, он является причиной *н е н е о б х о д и м о с у щ е г о*; ибо истинная причина, причина в собственном смысле есть только у *н е н е о б х о д и м о с у щ е г о*; у необходимо сущего — только принцип. Понятие причины является противоположностью понятия субстанции. Но разум является всецело субстанциальным принципом. Впрочем, довольно об этом.⁷⁰

Та причина, к понятию которой мы пришли теперь благодаря только факту, который, правда, уже не является фактом общего или даже уже философского сознания, а только обработанным результатом самого научного опыта — та причина, таким образом, не может быть неизвестной, ибо, очевидно, она является истинной причиной всякого действительного бытия. Стало быть, она должна иметь наименование в каждом языке. Единственное имеющееся в языке наименование, которое, как мы можем думать, соразмерно понятию такой причины, которой мы приписываем перевес субъективного над объективным, — это имя «Б о г». Мы имеем право использовать это наименование [255] до тех пор, пока

⁶⁷ Шлейермахер. — *Прим. Дрекса*.

⁶⁸ Царский ум (др. греч.). См.: Phil. 30 d 1–3. (Platon, 1994, 30). — *Прим. пер.*

⁶⁹ Phil. 30 d 10–30 e 1. (Platon, 1994, 30). — *Прим. пер.*

⁷⁰ Так как основание для перевеса идеального принципа над реальным не может быть доказано из природы самих принципов и все же, очевидно, имеет место, то его следует искать в чем-то более высоком, чем принципы, и оно является тем, что Шеллинг, примыкая к античным высказываниям, обозначает в качестве причины, причины в самом высоком и самом подлинном смысле, *causa causarum*. — *Прим. Дрекса*.

в дальнейшем развитии понятия такой причины не найдется того, что противоречит этому наименованию. Мы ничего не присваиваем себе этим наименованием, мы ничего не предполагаем заранее; мы только называем Богом всеобщую причину, дающую субъективности перевес над объективностью, существование которой мы уже доказали фактически — как единственно оно и может быть доказано. Таким образом, вместе с понятием Бога мы не вводим никакого нового, еще не доказанного понятия. Мы только называем Богом то, что уже познали благодаря необходимому следствию, причину, которая вообще и, прежде всего, в мировом процессе в целом обеспечивает победу сначала субъективного над объективным, а в дальнейшем, стало быть, — идеального над реальным. В этой дефиниции слова «Бог», которая, бесспорно, является более реальной и включает в себя больше, чем все обычные дефиниции, мы также снова согласны с Платоном, поскольку он говорит: Бог — причина не [просто] блага, а большего блага.⁷¹ Ибо мы можем с теперешней точки зрения, с которой мы познали ту возвышающуюся надо всем причину, — с человеческой точки зрения, — мы, пожалуй, можем назвать тот перевес, который дан духовному над недуховным, большим благом; мы только не должны абстрактно, т. е. до и вне процесса, противопоставлять друг другу сами принципы. И все-таки особенность платоновской дефиниции заключается не в том, что он в о о б щ е причиненное Богом называет большим благом, а в том, что он называет его не благом, а большим благом, схватывая, таким образом, в этом объяснении одновременно и преодоленную противоположность. Если в качестве причины блага рассматривают Бога, то этим также и ограничиваются, и далее ничего не делают, — или, скорее, сам Бог далее уже ничего делает.

Из этого — все же пока еще чисто предварительного, т. е. еще долго не будущего исчерпанным — разъяснения, быть может, теперь получится также понять, в каком смысле Бог может быть назван абсолютным тождеством субъективного и объективного, или идеального и реального, или даже конечного и бесконечного. А именно, не в том смысле, в каком он является тем только субстанциальным, которое как [256] *ἀόριστος δυνάς* является неопределенно колеблющимся между субъектом и объектом. Но он является единством субъективного и объективного в качестве причины, а именно вместе с тем явным определением, что единство это таково, что он сообщает одному принципу перевес над другим. Точно также обстоит дело с тождеством бесконечного и конечного, если под бесконечным понимают *ἄπειρον*, а под конечным, как Платон под *πέρας*, — по ла га ю щ е е конечность, границу. Но это н е имеет смысла того субстанциального тождества бесконечного и конечного, которое находится только в совместном произведении обоих принципов. В смысле же п р и ч и н ы то тождество мыслится, только если оно определяется как по ла га ю щ е е о б о и х — в качестве как безграничного в бытии, так и причины, полагающей его ограничение.

⁷¹ Возможно, Шеллинг имеет в виду: Tim. 30 b 4–6. (Platon, 1994, 434). — Прим. пер.

Но тем самым теперь противоположность, которая ранее была между двумя принципами, положена в саму причину. Одна и та же причина полагает о б о и х , неограниченное и ограничение. — Ибо только здесь мы достигли наивысшей, но одновременно и самой рискованной точки этого текущего исследования.⁷²

Пожалуй, каждому, кто был способен свободным взглядом рассматривать бытие, должно из предшествующего стать ясным, что существование всех конечных вещей покоится на том основании, что оно находится посередине между неограниченной объективностью и ограничивающей субъективностью. Нужно было также сразу же узнать, что во всяком бытии неограниченное и ограниченное или (если первое определить как позитивное, второе — как негативное), что [они], стало быть, во всяком бытии держатся рядом, являются связанными. Но теперь нельзя это предшествующее или предполагающееся в е щ а м единство, по отношению к которому сами они являются только модификациями или конкретными представлениями, это единство нельзя рассматривать ни как только субстанциальное, а значит, как негативное, ни как актуальное, каузальное, а значит, как позитивное. Возможно, только негативное единство можно было бы вывести следующим образом. Неограниченное, после того, как оно выступило как таковое, разумеется, находится в противоположности с ограничивающим, и наоборот, [257] ограничивающее противоречит е м у , оба ведут себя как позитивное и негативное, как Да и Нет; ибо ограничивающее является отрицающим неограниченное как таковое. Но если помыслить неограниченное еще в состоянии недействительности, только возможности или потенциальности, то между ним и ограничивающим нет никакого противоречия; оба суть друг в друге и благодаря этому их бытию друг в друге они производят еще только ничто, словно бы ноль всякого действительного бытия. Таким образом, теперь установлено, что если бы это единство, предшествующее действительному бытию, было только небытием — только нулем, — противоположности (это, как Вы видите, следовало бы назвать негативным единством), то невозможно было бы понять, как и за счет чего противоположности дается повод для того, чтобы выступить и стать действительной. Между небытием противоположности и ее бытием не было бы ничего в середине, с помощью чего ее можно было бы объяснить, переход был бы совершенно случайным. Можно было бы попытаться обернуть дело и сказать, что, наоборот, случайным является единство, — мы полагаем единство только на один момент, ровно настолько, насколько

⁷² Этой абсолютной причиной является Бог, и Бог является абсолютной причиной постольку, поскольку он, в качестве него, стоя над принципами, дает возможность последним быть запущенными в процесс. Таким образом, он является абсолютным тождеством субъективного и объективного, идеального принципа и реального принципа, рассудка и воли, но не, подобно абсолютному духу, в качестве совместного порождения обоих, т. е. как носитель или субъект таковых в состоянии актуальности, но до и помимо всякого акта, не как единство связи обоих, а как их исходное единство, как *prius* их дифференции или их различия в процессе — тем, что именно поэтому ранее Шеллинг обозначил как абсолютную индифференцию, как первооснову или как безосновное. — *Прим. Дрекса.*

ко необходимо, чтобы за счет этого возникла противоположность; в своем возникновении она предполагает свое собственное небытие. Но если единство, предшествующее противоположности, является всего лишь его небытием, то это единство больше не может утверждаться после этого в действительной противоположности, оно полностью теряется в противоположности и более не наличествует. Таким образом, однажды возникшая противоположность является полностью лишенной единства, и либо непонятно, как в таком случае оба принципа держатся друг друга, не отпуская один другого, и не расходятся совершенно, либо, когда вынуждены сказать (хотя и не имеют возможности этого объяснить), но когда все же вынуждены сказать, дескать, с обоими принципами происходит так, что каждый удерживает и не отпускает свою противоположность, то потом противоположность также оказалась бы лишенной единства, т. е. такой, которая снова не имела бы над собой никакой власти, определяющей ее саму, дающей ей самую меру. В качестве таковой сама она снова была бы также лишенной определений, т. е. безграничной, тогда как неограниченное может быть только неограниченным, ограничивающее столь же безусловно полагает только границу. Стало быть, это была бы слепая, не руководимая никаким рассудком борьба, в которой как раз и возникло бы то, что [258] могло бы возникнуть. Это воззрение, которое с легкостью опознают в некотором типе натурфилософии, который явно делает ноль принципом, из которого оно выводит + (позитивного) и — (негативного), воззрение это приводило поэтому к системе слепого, совершенно бессмысленного возникновения. Даже если установлено, так сказать, что оба принципа противопоставлены друг другу таким образом, что один попеременно допускает победу другого, подобно тому, как в системе парсов существует договоренность между Ормуздом и Ариманом, согласно которой 3000 лет господствует один, затем 3000 лет — другой, то должно быть так, что, если это господствующее существование никогда не могло бы привести к полному уничтожению другого, то все же постоянная смена двух разных творений становилась бы очевидной. Когда господствовал один, творения другого должны были бы исчезнуть. Было бы бессмысленным мыслить связь негативного единства таким образом; единство должно быть позитивным.⁷³

⁷³ То обстоятельство, что действительность покоится на противоположности двух принципов, предполагает более высокое единство, по отношению к которому оба принципа ведут себя как только атрибуты, а отдельные действительные вещи — как модификации. Если понимать это более высокое единство как только негативное, как только небытие противоположности принципов, то оно было бы потеряно вместе с выступлением противоположности, и то, что противостоящие друг другу принципы остаются объединенными, было бы непостижимым. До этого момента можно согласиться с Шеллингом. Запутывающим является только то, что Шеллинг считает, что в любом случае переход следует рассматривать как абсолютно случайный и противится этому, хотя все же он даже начало процесса выводит из первособытия. Запутывает также то, что он представляет это так, как если бы более высокое, возвышающееся над принципами единство намеренно обосновывало противоположность атрибутов, и в качестве

Если неограниченное является в процессе не должным быть и все же сущим, если оно положено, но положено не для этого, а для того только, чтобы стать преодоленным, то очевидно, что неограниченное может быть положено только благодаря причине, которая способна желать нечто в качестве только средства (поскольку здесь ограниченное, очевидно, является только средством). Ибо ничто не может желать себя самого только в качестве средства. Все желает, насколько возможно, само быть целью. Если бы неограниченное было бы самостоятельным принципом, уничтожающим своим выступлением всякое предшествующее единство, тогда его нельзя было бы трактовать в качестве средства. То, что оно в процессе является средством, т. е. относительно несущим, и все же сущим, это, таким образом, намекает на то, что оно положено некоторой причиной, которая вообще может удерживать средство и цель, которая все же может желать собственно не желанное (таково средство), которая может удержаться в этом противоречии (желать то, чего она, собственно, не желает), — короче говоря, которая является свободной причиной, действующей намеренно, и именно поэтому — *позитивным* единством обоих принципов, которое утверждается в противоположности и противоречии обоих и всегда остается Господом таковых. Одна и та же причина является причиной неограниченности и ограниченности бытия. Это противоречие, которое мы *вынуждены* положить в высшую причину, [259] это противоречие все же показывает уже, что она не может быть только *субстанциальным* принципом. Ибо субстанциальный принцип может делать только сообразное своей природе, он не может делать *нечто* и желать противоположность этого — например, неограниченное может только желать быть неограниченным. Та причина, которая равным образом может желать неограниченное как его ограничение, та причина может быть только сверхсубстанциальной, абсолютно свободной причиной.⁷⁴

После того как мы теперь пришли именно к этому, мы должны перейти к новой рефлексии.

рассудка, парящего над противоположностями, руководило бы борьбой ради определенной цели, т. к. мы знаем, что единственно рассудочным во всем деле является второй принцип, и о рассудке над рассудком, очевидно, не может быть и речи. Та натурфилософия, которая делает *нужным* принципом, — это натурфилософия *Окена*. — *Прим. Дрекса*.

⁷⁴ Разумеется, то обстоятельство, что неограниченное позволяет использовать себя как средство в процессе, предполагает более высокое, охватывающее единство, позитивное единство обоих принципов, «которое утверждается в противоположности и противоречии обоих и всегда остается Господом таковых». Нельзя также ничего возразить против того, когда оно, будучи обозначенным в качестве «свободного», в качестве перехода из потенции воли к акту воления или начинанием процесса является абсолютно лишенным основы. Но когда Шеллинг представляет его одновременно как «намеренно действующее», то это противоречит только что сформулированному понятию свободы и вносит понятие рассудка в сферу, которая превосходит рассудок в той же мере, что и волю. — *Прим. Дрекса*.

REFERENCES

- Aristotel'. (1976). *Sochineniya v chetyrekh tomakh. T. 1.* [Works in Four Volumes. Vol. 1]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Aristotel'. (1981). *Sochineniya v chetyrekh tomakh. T. 3.* [Works in Four Volumes. Vol. 3]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Berkli, Dzh. (1978). *Sochineniya* [Works]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Booth, E. (2000). Leibniz and Schelling. *Studia Leibniziana*, 32, 86-104.
- Dekart, R. (1994). *Sochineniya v dvukh tomakh. T. 2* [Works in Two Volumes. Vol. 2]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Drews, A. (1897). *Das Ich als Grundproblem der Metaphysik*. Freiburg im Breisgau, Leipzig, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).
- Galuzzo, G. (2012). *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*. Leiden, Boston: Brill.
- Gippokrat. (1944). *Sochineniya v trekh tomakh. T. 2.* [Works in Three Volumes. Vol. 2]. Moscow: Medgiz. (in Russian).
- Goethe, J. W. (2005). *Werke, Kommentare und Register*. Bd. 14. Naturwissenschaftliche Schriften II, Materialien, Register. München: C.H. Beck.
- Hartmann, E. V. (1896). *Kategorienlehre*. Leipzig: H. Haacke.
- Hegel, G. W. F. (1836). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Bd. 3. Berlin: Duncker und Humblot.
- Kant, I. (1964). *Kritika chistogo razuma. Sochineniya v shesti tomakh. T. 3* [Critique of Pure Reason. Works in six volumes. Vol. 3]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Lebedev, A. V. (Eds.). (1989). *Fragmentsy rannikh grecheskikh filosofov. Chast' I. Ot epicheskikh kosmogonii do vozniknoveniya atomistiki* [The Fragments of Early Ancient Greek Philosophers. Part One. From the Epical Cosmogonies to the Rise of Atomistic]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Leibnits, G. V. (1982). *Sochineniya v chetyrekh tomakh. T. 1.* [Works in Four Volumes. Vol. 1]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Leibnits, G. V. (1989). *Sochineniya v chetyrekh tomakh. T. 4.* [Works in Four Volumes. Vol. 4]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Leinkauf, Th. (1998). *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition: Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*. Münster: Lit.
- Mal'bransh, N. (1999). *Razyskaniya istiny* [Investigations of the Truth]. Saint Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Marquet, J.-F. (1985). Schelling et Descartes. *Les Études philosophiques*, 2, 237–250.

- Platon. (1993). *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh. T. 2.* [Collected Papers in Four Volumes. Vol. 2]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Platon. (1994). *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh. T. 3.* [Collected Papers in Four Volumes. Vol. 3]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Plutarch. (1895). *Moralia*. Leipzig: Teubner.
- Plutarkh. (2008). *Sochineniya* [Works]. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University Publ. (in Russian).
- Rezvykh, P. V. (2003). Pozdnii Shelling i Kant [The Late Schelling and Kant]. In *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [Yearbook of History of Philosophy] (280-303). (in Russian).
- Rezvykh, P. V. (2004). Rannii Shelling i Kant [The Early Schelling and Kant]. In *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [Yearbook of History of Philosophy] (250-278). (in Russian).
- Schelling, F. W. J. (1861). *Sämmtliche Werke. I. Abteilung. Bd. X.* Stuttgart und Augsburg: J. G. Gotta'scher Verlag.
- Schelling, F. W. J. (1994). *Timaeus*. (1794). Stuttgart — Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Shelling, F. V. I. (1989). *Sobranie sochinenii v dvukh tomakh. T. 2.* [Collected Papers in Two Volumes. Vol. 2]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Shelling, F. V. I. (1998). *Idei k filosofii prirody kak vvedenie v izuchenie etoi nauki* [Ideas for a Philosophy of Nature as an Introduction into this Science]. Saint Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Shelling, F. V. I. (1999). *Sistema mirovykh epokh* [The System of the Ages of the World]. Tomsk: Vodolei. (in Russian).
- Shelling, F. V. I. (2000). *Filosofiya otkroveniia. T. 1.* [Philosophy of Revelation. Vol. 1]. Saint Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Shelling, F. V. I. (2014). *Izlozhenie moei sistemy filosofii* [Presentation of My System of Philosophy]. Saint Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Shelling, F. V. I. (2013a). Traktat ob istochnike vechnykh istin [On the Source of Eternal Truths]. *Einai. Voprosy filosofii i teologii* [Einai. The Questions of Philosophy and Theology]. 1/2, (3/4), 154–207. (in Russian).
- Shelling, F. V. I. (2013b). *Filosofiya mifologii. T. 1.* [Philosophy of Mythology. Vol. 1]. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University Publ. (in Russian).
- Spinoza, B. (1999). *Sochineniya v dvukh tomakh. T. 1.* [Collected papers in Two Volumes. Vol. 1]. Saint Petersburg: Nauka.

III. ДИСКУССИИ

ТЕОРЕТИЧЕСКО-ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЙ СЕМИНАР

ШЕЛЛИНГ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

24 июня 2015 г., Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт философии

ЕКАТЕРИНА АНАНЬЕВА

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философской антропологии
Института философии Санкт-Петербургского государственного университета,
199034, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: emananjeva@rambler.ru

АЛЕКСЕЙ КРЮКОВ

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник научно-исследовательского отдела
Санкт-Петербургского института гостеприимства, 194156, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: akrum@ya.ru

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания
Института философии Санкт-Петербургского государственного университета,
199034, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

Данная публикация представляет собой расшифровку первого заседания теоретически-текстологического семинара, посвященного возможностям сопоставления философии Шеллинга как одного из представителей послекантовского идеализма и феноменологии. Семинар состоялся 24 июня 2015 г. в Институте философии СПбГУ. Вначале встречи ведущие мероприятия обозначили общие направления деятельности семинара. К таковым они отнесли, во-первых, сравнение идеализма Шеллинга и феноменологической философии в области теории субъективности

© Екатерина Ананьева, 2015

© Алексей Крюков, 2015

© Андрей Паткуль, 2015

© Участники семинара, 2015

(сравнение интеллектуального созерцания у Шеллинга и усмотрения сущности в феноменологии, концепция теологии субъективности, трансцендентальная история и трансцендентальное прошлое и др.). Во-вторых, речь в этом контексте шла о потенциале шеллинговской философии для феноменологической теории мира и даже возможной феноменологической теологии. (Понятия факта и незапамятного бытия, экзистенции, экстазиса, наброска и др.). В качестве отправной точки для работы семинара была выбрана статья современного австрийского исследователя Вольфганга Фашинга *Transzendente und ästhetische Anschauung. Zur Selbstanschauung der konstituierenden Subjektivität bei Husserl und Schelling* (Fasching, 2002). Во время обсуждения статьи были затронуты следующие темы и вопросы: соотношения интеллектуальной интуиции и усмотрения сущности на примере проблемы соотношения эстетического созерцания у Шеллинга и эпохе у Гуссерля, своеобразии эстетической концепции у Шеллинга и возможность эстетического созерцания у Гуссерля, правомерность трактовки Фашингом понятия «эпохэ» у Гуссерля как эстетического акта, о роли самосозерцания для формирования субъективности.

Ключевые слова: Трансцендентальный идеализм, феноменология, эпохе, редукция, интеллектуальное созерцание, эстетическое созерцание, усмотрение сущности, Шеллинг, Гуссерль, Хайдеггер.

THEORETICAL-TEXTOLOGICAL WORKSHOP

SCHELLING AND PHENOMENOLOGY

24 June 2015, St. Petersburg State University, Institute of Philosophy

EKATERINA ANANIEVA

PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Philosophical Anthropology at the Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034, St. Petersburg, Russia.

E-mail: emananjeva@rambler.ru

ALEXEI KRIOUKOV

PhD in Philosophy, Senior Researcher of the Research and Development Department at the St. Petersburg Institute of Hospitality, 194156, St.-Petersburg, Russia.

E-mail: akrum@ya.ru

ANDREI PATKUL

PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Ontology and Epistemology at the Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034, St. Petersburg, Russia.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

This publication is a transcript of the first meeting of the theoretical-textological workshop dedicated to the possibilities of the comparison of Schelling's idealism (as a kind of German idealism after Kant) and the phenomenological movement. It was held on June 24, 2015 at the Institute of Philosophy at St. Petersburg State University. To begin, the moderators of the workshop marked out several fields of future investigations. On the one hand, it could be the use of Schelling's transcendental theory of subjectivity in the framework of its phenomenological theory. One ought to mention the following main notions of Schelling's transcendental philosophy, which could be reinterpreted in the context of the phenomenological doctrine of the subjectivity: intellectual intuition (in connection with the phenomenological concept of intuition of essence), concept of teleology of subjectivity, concepts

of transcendental history as well as transcendental past. On the other hand, Schelling's concepts of fact and facticity, immemorial being, existence, ecstasy, project could be of current relevance in building today's phenomenological theories of the world, even of a possible phenomenological theology. As a starting point for the workshop the modern Austrian researcher Wolfgang Fasching article *Transzendente und ästhetische Anschauung. Zur Selbstanschauung der konstituierenden Subjektivität bei Husserl und Schelling* (Fasching, 2002) was chosen. During the discussion, the following topics and questions were examined: the problem of the similarity of Schelling's concept of the aesthetic intuition and Husserl's method of epoche, the peculiarity of the aesthetic conception by Schelling, and possibility of the aesthetic contemplation by Husserl, the legality of Fasching's interpretation of Husserl's notion of "epoche" as an aesthetic act, and the role of self-contemplation for the subject structure.

Key words: Transcendental idealism, phenomenology, epoche, reduction, intellectual intuition, esthetical intuition, intuition of essence, Schelling, Husserl, Heidegger.

Паткуль А.: Уважаемые коллеги, позвольте мне объявить работу семинара открытой, тем более что уже пришло время это сделать. У нас сегодня первая встреча в рамках семинара, носящего, если угодно, провокационный характер — и по формату его работы, и по его теме. И об этом, с вашего позволения, я чуть подробнее скажу прежде, чем предоставить слово *Алексею Крюкову*, который будет ведущим нашей сегодняшней встречи, и которому я делегирую в итоге на сегодня все права и, соответственно, все обязанности феноменологического шеллинговедения.

И все же я хотел бы несколько слов сказать не только о сегодняшней встрече, но и концепции семинара в целом, прежде всего, о тех направлениях, в которых мы будем идти. Что касается технической стороны дела, то семинар у нас нерегулярный, иррегулярный, так сказать. Он, наверное, будет проводиться по мере того, как кто-то созреет до того, чтобы его провести, подготовив встречу по одному из заявленных направлений. Может быть по тому, какое он сам предложит для исследования. Соответственно, варьироваться может не только тема, но и формат. Поэтому *ad hoc* будем решать, как его проводить и что, собственно, на нем делать. Семинар в целом заявлен как *текстологически-теоретический* — это вызывает вполне оправданное недоумение. Но на самом деле речь идет о том, что — в рамках вариативного формата — семинар может быть организован и как коллективный анализ избранного текста (или фрагмента текста), и как обсуждение уже формализованной (в феноменологическом смысле) проблемы.

Сегодня же у нас, насколько я понимаю, больше все-таки текстологический семинар, но Алексей уже о нем, наверное, более подробно сам расскажет. А мне хотелось бы выявить детальнее возможные направления нашего исследования. И начать, видимо, надо с выражения еще одного недоумения, потому что, если уж мы обращаемся к истории немецкого идеализма, включая Канта, или даже только к послекантовскому немецкому идеализму, то сразу возникает вопрос: а *почему мы выбираем именно Шеллинга*. Ведь из всех немецких идеалистов он, на первый взгляд, наименее феноменологический философ, наиболее склонный к метафизике,

к метафизическим спекуляциям, к конструированию неисполняемых, как это нам теперь представляется, в живом опыте метафизических понятий. Это с одной стороны. С другой стороны, мы можем констатировать, хотя тут тоже спорный вопрос, что он оказал, наверное, наиболее слабое влияние на становление феноменологической философии. Впрочем, повторюсь, тут не все так просто. Вопрос в том, о какой феноменологии и о каком характере влияния говорить.

Но самое главное, что основной шеллинговский тезис, который, как считает Хайдеггер, тот проводит и отстаивает через всю свою философию от самых ранних работ и до самых поздних (Heidegger, 1988, 10): *тезис тождества*, который он по-разному реализует, в разных перспективах пытаюсь эксплицировать и обосновать его. Тезис этот, наверное, слабо совместим, или вообще несовместим, с исходными феноменологическими установками. Впрочем, момент этот, как мне кажется, нужно проблематизировать, потому что еще много зависит от того, что мы понимаем под феноменологией, как саму себя определяет феноменология, идет ли речь о Гуссерле вообще, или о Гуссерле конкретного периода, учитываем ли мы Хайдеггера, Мерло-Понти, или тем более, современную феноменологию и т. н. постфеноменологию. Тут, конечно, есть много разных нюансов. Важно все-таки и то, как именно трактовать само тождество. Мне хотелось бы привести формулировку данного тезиса из шеллинговских лекций *Система мировых эпох* для того, чтобы — разумеется, в дальнейшем, не сейчас — поразмышлять над тем, может ли это положение быть в принципе вписано в феноменологическую концепцию, или, сделаем более слабое предположение, только переинтерпретировано и по-новому осмыслено средствами феноменологической философии. Хотя, мне кажется, Шеллинг тут высказывает что-то существенное *для него* самого; но это существенное для него самого может в один прекрасный день бросить вызов и последующей философии, которая про Шеллинга уже, можно сказать, забыла, в частности феноменологии. Говорит же он так:

... я не могу сказать, что существую только я один, ибо то самое, что во мне сознает мое бытие, существует также и *вне* меня, только в ином состоянии, и то самое, что вне меня *бессознательно*, во мне сознает это бытие, так что бытие во мне и бытие вне меня суть одно и то же. Эту однородность (Einerleiheit) бытия есть [видимо, подразумевается «я»] назвал *тождеством* субъекта и объекта. Это значит, что сущее *во мне* и *сущее вне меня* суть одно. Стало быть, *единственная реальность* покоится на совпадении *знающего во мне* и *сущего вне меня*. (Shelling, 1999, 98).

Вот мне кажется исследовательский вопрос может касаться отношения, к которому и отсылает Шеллинг, а именно отношения сознания и мира. Вопрос, повторю, таков: может ли предлагаемое Шеллингом отношение быть в принципе

прочитано феноменологически, если мы считаем, что шеллинговская позиция изначально формулируется именно таким образом. Кажется, что нет. Тем не менее, я, на самом деле, совершенно случайно, столкнулся с высказыванием Карла-Отто Апеля, которое меня сразу же поразило. Он говорит, и это *его* выражение, о «великих феноменологических начинаниях Шеллинга» (Apel', 2001, 10), причем по контексту, в котором им используется данное выражение, можно понять, что речь идет о позднем Шеллинге. Я, конечно же, сразу немного растерялся, и мне до сих пор хочется понять, что же Апель имеет в виду, почему, каким образом философская работа Шеллинга оказывается *феноменологическим начинанием*. Чтобы не терять время, хотя я цитату из Апеля выписал, я ее опушу. Но в целом речь идет о том, что Шеллинг сталкивается с той проблемой, с теми темами, с теми горизонтами, которые не могут уже быть описаны в кантовской оптике, или, тем более, в посткантовском идеализме, где они просто не могут быть увидены, не могут быть описаны в словаре мыслителей того направления. Но столкнувшись с этим, он предлагает философскую технику, которая не решает самой проблемы, не оказывается адекватной для описания этих новых тем, которые очень близки проблемам феноменологической философии. И Шеллинг, как это интерпретирует Апель, подпадает под *онтическую редукцию*, то есть он пытается для феноменов подыскать такие онтические причины, которые имели бы иной характер, чем все известные, прежде всего, натуральные, но, вместе с тем, не переходит в собственно философский, онтологический, как бы это назвали послехайдеггеровские философы, план, а остается в сфере только онтического. И, как мы видим в случае позднего Шеллинга, такими онтическими объясняющими причинами выступают иудео-христианская мифология, или откровение. Так, по крайней мере, прочитывает Шеллинга Апель.

Похожую интерпретацию дает, скажем, Бофре в своих *Разговорах с Хайдеггером* (Bofre, 2007, 185–186). Он считает, что Шеллинг тоже увидел границы негативной философии, но вместо того, чтобы увидеть онтологическую дифференцию, как это сделал Хайдеггер, хотя, надо сказать, у *Шеллинга тоже есть различие сущего и бытия*, не имеющее, впрочем, терминологического смысла онтологической дифференции, как у Хайдеггера, все же сосредоточился на объяснении одного сущего из другого сущего, на онтике. И Шеллинг вместо этого подбирает какие-то квазинаучные, квазифилософские объяснения с помощью мифологии и откровенной религии. Оправдано такое отношение к Шеллигу или нет, это — другой разговор. Но интерпретация такова.

Я сказал, что ранняя феноменология, становление феноменологии едва ли могут быть связаны и с Шеллингом, и с немецким идеализмом в целом. Более того, вы все прекрасно знаете, для *Брентано* немецкий идеализм — это объект для критики, объект для размежевания, эпоха классического идеализма — эпоха упадка философской мысли, с его точки зрения. Исторический исток феноменологии, видимо, — это как раз оппозиция немецкому идеализму, если мы ранние версии

феноменологии возьмем. И тут интересно, что если верить Шпигельбергу, то для Brentano образцом немецкого идеализма был отнюдь не Гегель. Здесь я, к сожалению, не могу, правда, сказать авторитетно, отсылаю к Шпигельбергу. Но тот считает, что образцом немецкой идеалистической философии для Brentano была линия Кант — Шеллинг, а о Гегеле тот ничего практически не знал. (Shpigel'berg, 2002, 47). И об этом может свидетельствовать небольшая работка Brentano *О философии Шеллинга* (Brentano, 1968, 101–132). Впрочем, там и Гегель тоже упоминается.

Что касается Гуссерля, то тут тоже не получилось пока какое-то исчерпывающее исследование проделать, но совершенно точно мы сталкиваемся в конце VII тома *Гуссерлианы*, то есть в первом томе *Первой философии* (Husserl, 1956, 406–412) с заметками Гуссерля, где речь идет о немецком идеализме после Канта. И, как мне показалось, Шеллинг там — одна из показательных персон для Гуссерля. Очевидно, что *Гуссерль воспринимает Шеллинга исключительно как представителя трансцендентальной посткантианской философии*, философии абсолютного субъекта или идеализма, который Гуссерль называет *романтическим идеализмом*. Т. е. Гуссерль держит на прицеле раннего Шеллинга. Я, правда, сейчас не буду более подробно в гуссерлевскую интерпретацию вдаваться и расшифровывать понятие романтического идеализма. Но, тем не менее, мы видим, что Гуссерль цитирует ранние работы Шеллинга и иллюстрирует ими тезисы, которые подвергает критике, причем Шеллинг, как я уже сказал, — одна из акцентированных им персон здесь, может быть даже больше, чем Фихте и Гегель, но тут я не знаю, есть ли какая-то закономерность, мы просто стоим перед таким фактом. И может быть, я сейчас, с вашего позволения, перечислю просто по пунктам то, что мне удалось реконструировать из этого небольшого фрагмента Гуссерля. Те черты, которые характерны для романтического идеализма в смысле Гуссерля, и которые мы, если следовать за ним в этом месте, вполне себе можем найти у Шеллинга. Как мне кажется, эти вещи, почерпнутые у Гуссерля, могут нам впоследствии послужить своеобразными маячками для того, чтобы ориентироваться тематически.

Первое, что выделяет Гуссерль, это — понятие *интеллектуального созерцания*, которое, как известно, формируется у Фихте, и затем очень активно эксплуатируется и, самое главное, трансформируется Шеллингом. Здесь упрек Гуссерля заключается в том, что классическая идеалистическая трактовка созерцания как *интеллектуального созерцания* предполагает выход за пределы временного синтеза. Это «вечное видение» и переход от индивидуального философа к сверхиндивидуальному в человеке... (я почти близко к тексту Гуссерля пересказываю).

Второй пункт, который не очень выделяется у Гуссерля, состоит он в том, что начинает эксплуатироваться *диалектика* как метод, как реконструкция мирового процесса, чего мы у Канта еще не видим.

Третий пункт, который мне представляется очень важным для возможного противопоставления немецкого идеализма и Гуссерля, это — понятие *абсолют-*

ного, которое, кстати, Гуссерль считает так же на примере Шеллинга. При этом он цитирует знаменитый пассаж о том, что, по Шеллингу, философия должна, если она вообще должна быть, быть обоснована неким совершенно простым абсолютным основоположением, которое должно содержать условие любого содержания и формы, имеется в виду, самой философии.

Следующий, *четвертый*, пункт из того, что Гуссерль критикует, это *демонстративно-доказательный метод* немецкого идеализма, который, по мысли Гуссерля, неприменим в области философской науки. Тоже мы об этом много знаем.

Далее, *пятый*, пункт для меня кажется тоже очень важным, это, как Гуссерль сам выражается, *гипостазирование формальных понятий*, цитирую, «когда совершенно всеобщие формальные понятия становятся реальными существованиями» (Husserl, 1956, 411).

И, наконец, *шестое*, тоже интересный момент, как мне кажется, тут важно и самого Гуссерля сопоставить с этим проектом чисто историографически. А именно речь идет о том, что в послекантовском идеализме содержится претензия на завершённую систему спекулятивных наук, которая была бы отлична от наук эмпирических, которая должна, в конечном счете, обосновывать эти науки.

Поэтому я, исходя из такой исторической почвы, для себя выделил два мотива возможного соотношения Шеллинга и феноменологической философии. *Во-первых*, это то, что мы можем с помощью феноменологической философии, и, может быть, с помощью феноменологической техники со своей стороны перепрочитать Шеллинга или понять то, что хотел сделать этот философ, что, может быть, ему не удалось в рамках немецкого идеализма совершить, по-новому. И вместе с тем посмотреть, почему Шеллинг из такого, извините, недотёпы, который на великом историко-философском финише уступил место Гегелю, завершившему, как ему казалось, всю историю философии, оказывается вдруг такой теневой фигурой, которая скрывается за самыми разными изводами современной философской мысли, и не только системы Гегеля и гегельянства, которые также могут быть поняты как определенный вариант философии тождества, или Кьеркегора. Тут я могу сослаться на работы такой исследовательницы, как Ингрид Бассо (Basso, 2011), которая работает в архиве Кьеркегора и восстанавливает кьеркегоровские конспекты шеллинговских лекций в Берлине, где видно, как кьеркегоровские понятия *экзистенции*, *действительности* и многие другие формируются в полемике с Шеллингом. Можно указать на Шопенгауэра, от которого остался экземпляр, содержащий шеллинговский трактат *О сущности человеческой свободы*, где есть рукописные заметки Шопенгауэра, публикация его анонсировалась еще на 2011 год, но я не уверен, что она состоялась, т.к. в интернете видел обещание выпустить этот материал теперь в мае 2016 г. Можно допустить косвенное влияние Шеллинга на Бергсона через Феликса Равессона — ученика Шеллинга. Ясперса из более поздних, разумеется, не стоит забывать (Jaspers, 1955), и Хайдеггера, у которого

мы встречаем не только лекции и семинары, специально посвященные *Трактату о свободе* Шеллинга (Heidegger, 1988), (Heidegger, 1991), включенные в его *Собрание сочинений*, но и, может быть вы знаете, — не так давно в *Шеллингиане* изданный конспект семинара по тому же самому *Трактату о свободе*, который, как оказалось, Хайдеггер вел в семестре после выхода *Бытия и времени*, где, я имею ввиду *Бытие и время*, Шеллинг, кстати, ни разу не упоминается. В издание включено и несколько интерпретаций отношения Хайдеггера к Шеллингу (Hühn, Janzen, 2010). Есть сведения, что поздний Мерло-Понти, если не под влиянием, то, по крайней мере, с ориентацией на шеллинговское понятие природы разрабатывал свою концепцию самого позднего периода. И мне кажется очень важно влияние не только раннего Шеллинга, но и позднего Шеллинга на современную феноменологическую онтологию. И на мой взгляд, здесь наиболее показательные примеры — *Ласло Тенгели*, светлой памяти, и *Жан Франсуа Куртин*, которые могут себе вполне позволить апеллировать к Шеллингу как к серьезному мыслителю, феноменологически актуальному и релевантному.

И второй пункт, для меня важный, это то, что Шеллинг может быть увиден как определенная репрезентативная фигура немецкого идеализма. В этом плане, с моей точки зрения, имеется мегазадача, которая выходит за пределы нашего семинара полностью, состоящая в том, чтобы понять, имела ли место возможная историографическая зависимость феноменологии, в том числе, может быть, и Гуссерля, допустим, через неокантианство или вообще через общую атмосферу немецкой философии конца XIX — начала XX века от немецкого классического идеализма. Здесь не только от Шеллинга, но и от Фихте. Мне кажется в данном случае очень много возможностей увидеть чисто историографический исток — если он, конечно, имел место. Это пока только гипотеза. Хотя насколько это философски осмыслено — тоже большой вопрос. Но в любом случае, мне кажется, что Шеллинг является достаточно репрезентативной фигурой, потому что именно в его лице, в его философии мы можем обнаружить параллель движения мысли в классическом немецком идеализме и в феноменологии. При этом не только с точки зрения возможной историографической зависимости или, может быть, какого-то опосредованного историографического влияния, а с точки зрения устройства самой философской мысли. Эти параллели возникли, возможно, и не в силу какой-то зависимости, какого-то влияния одного на другого, идеализма на феноменологию, а в силу самой идеалистической постановки философской работы, границы которой так или иначе обнаруживаются и осмысляются. Путь Шеллинга от эйдетического описания субъективности, от негативной философии, как он это называл, к фактичности, к факту, к экзистенции. Это тот путь, проанализировав который, сравнив который с историей феноменологии, мы смогли бы увидеть и положение современной философии, феноменологии, в том числе. Поэтому два акцента я для себя выделяю в возможном сопоставлении Шеллинга и вообще феноменологии.

Первый ставится на шеллинговской теории субъективности, *второй* акцент — на шеллинговской теории мира и фактичности. Я не хотел бы делать это различие в ориентации историографическое различие раннего Шеллинга и позднего, потому что, как мне кажется, поздний Шеллинг никогда не отказывался от системы трансцендентального идеализма, он всегда говорил, что она должно быть вписана в окончательную систему его философии. Извините, что я немного затянул. Последнее, на чем я хотел бы остановиться: перечислить по пунктам сами направления.

Первый пункт, который, как мне кажется, очень важен и очень интересен, и связан, действительно, с более ранним Шеллингом, и от этого, как я надеюсь, мы оттолкнемся, по крайней мере в контексте понятия *эстетического созерцания*, сегодня на семинаре. Это *сопоставление понятия интеллектуального созерцания или понятия категориальной интуиции* на примере Шеллинга, у которого несколько моделей созерцательности возникают в противовес Канту. Так, требуется сопоставление шеллинговских интеллектуального и эстетического созерцаний и усмотрения сущности — в разных его вариантах у Гуссерля. Видимо, исторический исток разный у этих понятий, и сама концепция различна, но мы можем увидеть какую-то потребность философского исследования, которая приводит нас к таким понятиям. Тем более, что у самого Шеллинга использование его тоже не так-то просто. Мы обычно интерпретируем это так, что вот в случае с Я имеет место интеллектуальное созерцание. Тем не менее, с вашего позволения, вот небольшая цитата из *Дальнейшего изложения системы философии*. Шеллинг описывает здесь такое созерцание следующим образом. Он говорит, что интеллектуальное созерцание — это «...способность вообще видеть всеобщее в особенном, бесконечное в конечном, и их обоих, объединенных в живом единстве. Только посредством интеллектуального созерцания возможно видеть растение в растении, орган в органе, одни словом понятие и неразличенность в различении» (Schelling, 1859, 362). Мне кажется, что, при всех оговорках, это достаточно феноменологично звучит. *Интеллектуальная интуиция* — это то, что позволяет нам проводить синтез отождествления, видеть растение в растении, орган в органе и так далее. И это первое направление.

Второй пункт я для себя обозначаю как *телеологию* жизни Я или субъекта, жизни, так скажем, по крайней мере, ограниченной субъективностью. Речь идет о том, что Шеллинг также показывает, как телеология вплетается в теорию субъективности, и приводит телеологический же аргумент. Это сложная очень тема и она требует отдельного обсуждения. Я пока это на уровне декларации оставляю. Вопрос о связи такой телеологии с телеологией сознания в феноменологии, например, у позднего Гуссерля.

Третий момент, тоже связанный с полюсом субъективности, — это введение историчности в теорию Я, тот генезис Я, о котором говорит Шеллинг, или понятие *трансцендентального прошлого* — так он сам это называет. (Он говорит также

о *трансцендентальной истории* — возьмем это понятие на заметку, думаю, оно нам пригодится в дальнейшем). Это из его *Лекций к истории новой философии*. Он, например, говорит, что нужно (здесь я цитирую) «...объяснить неразрывную связь между Я и необходимо представляемым им внешним миром посредством предшествующего *действительному*, или эмпирическому, сознанию трансцендентального прошлого этого Я; объяснение это ведет тем самым к трансцендентальной истории Я» (Shelling, 1989, 467).

Понятно, что если говорить о Гуссерле, то там такая история совершенно иначе переинтерпретируется — без таких метафизических предпосылок, как у Шеллинга. Вопрос, правда, остается: *можно ли говорить об определенном изоморфизме трансцендентальной историчности в идеализме и в феноменологии*. Поэтому то, как это понятие вводится у Шеллинга, или вообще в немецком идеализме, может, даже по оппозиции, прояснить для нас что-то и относительной такой историчности с феноменологической точки зрения. И сюда же я отношу, не дефференцируя это в отдельный пункт, то, что я называю «*прапроблематикой*», проблематикой истока.

И последний пункт, касательно теории субъективности, этого полюса. Мне кажется очень важно понять шеллинговскую методологию, а именно — шеллинговский *конструктивизм*, исходя из конфликта, я бы это назвал, дескриптивизма и конструктивизма в самой феноменологии. Мы видим, что феноменология достигает каких-то пограничных областей, в которых она вынуждена свой собственный тезис дескриптивной методологии каким-то образом ограничивать и *допускать возможность конструктивного исследования*. Кстати, прежде всего, относительно проблематики трансцендентального генезиса и трансцендентальной историчности. Вот в этом отношении, как мне кажется, само собой разумеется, Фихте и Шеллинг очень показательны могли бы быть. Сама проблема конструктивизма, конструкция *versus* конституирование, это то, что в дальнейшем для нас могло бы быть интересным. Например, насколько конструирование допустимо в феноменологии — и какое, если оно допустимо?

Что же касается *второго* аспекта, (а я его для себя называю феноменологической теорией мира, а, может быть, в скобках, и бога, для Шеллинга, понятно, и бога тоже), то здесь я бы следующие моменты выделил. *Первое* — понятие фактичности в смысле шеллинговского *factum verum*.¹ *Второе*, связанное с ним, понятие *незапамятного* бытия, которое тоже очень активно, как мне кажется, вводится в современную, не только в феноменологическую, но и в герменевтическую

¹ Подробнее о понятии факта, дистинкции только факта и истинного факта у Шеллинга можно будет почитать в *Предисловии к публикации* перевода первого фрагмента трактата философа *Изложение философского эмпиризма*, который публикуется в этом же выпуске журнала. — Прим.пер.

философию. Мы видим более или менее развернутые ссылки на это понятие, в частности, у Грондена или Ришира. Сам тезис довольно интересный, здесь любят Шеллинга сопоставлять с Хайдеггером. Но мне бы хотелось, чтобы мы, если будем об этом говорить, удерживали различие. Для Хайдеггера, особенно для Хайдеггера периода фундаментальной онтологии, *Бытия и времени* бытие всегда в контексте данности, в контексте смысла раскрывается. В этом плане, как мне видится, Шеллинг гораздо более радикален, чем Хайдеггер, когда он мыслит бытие как то, что *уже всегда упредило и любое мышление, и любое помысленное*. Шеллинг говорит: «Единство, которое здесь имеется в виду, достигает высшей противоположности. Это, стало быть, также является последней границей, той, за которую невозможно перейти. Но в этом единстве приоритет находится не на стороне мышления. *Бытие* — это первое, мышление — только второе или последующее». Это из его *Трактата об источнике вечных истин* (Shelling, 2013, 165). Так, что, как сказано, в этом единстве бытия и мышления приоритет находится не на стороне мышления, а бытие всегда первое, мышление — всегда последующее, ни и, как последующее, — единое с бытием. И, в этом смысле, бытие не как мыслимое схватывается мыслью, а как *предмыслимое, незапамятное*.

Следующий пункт — понятие «экзистенция» в контексте *шеллинговского различия сущности как основы и сущности как экзистенции*. Хайдеггер дал, я не знаю, насколько оригинальную, но более или менее адекватную философскую трактовку истории понятия экзистенции в 49 томе *Собрания сочинений* (Heidegger, 1996), которая проходит через Шеллинга от Средних веков, рецепируется потом от Шеллинга Кьеркегором, сужается им же до человеческой субъективности, переходит затем к Ясперсу, и наконец у Хайдеггера дается антиметафизическое, онтологическое его толкование. И здесь, конечно, намечается отдельный пункт исследований: Шеллинг и Хайдеггер, хотя сам Хайдеггер просил не сравнивать его с Шеллингом и Гегелем. Но нас, как своего рода историко-философских психоаналитиков это должно как раз заинтересовать. Мы должны обратить наше внимание на то, что, если Хайдеггер сопротивляется, то значит что-то где-то не так. Я, конечно, иронизирую, но мне кажется, и Гронден это подчеркивает, что мы привыкли думать, что Шеллинг влияет на Хайдеггера только в связи с поворотом, только в связи с отказом от онтического фундирования онтологии. Но Гронден показывает, что Шеллинг был значим для Хайдеггера гораздо раньше, и в ранней герменевтике фактичности, и в *Бытии и времени*. Другое дело, что возникает вопрос, почему Шеллинг оказывается такой фигурой умолчания и у Хайдеггера, и, кстати говоря, у Гадамера. Последний говорит о Шеллинге, но видно, что тот для него — это совершенно эпизодическая фигура по сравнению с тем же Гегелем. Хотя и понятно, почему это так, но и, в то же время, и интересно, потому что и Шеллинг, и Гадамер апеллируют к опыту искусства и значимости его для философии, но аргументы, и контекст, в котором этот опыт что-то значит для философии — в этом они

расходятся. Поэтому Гадамер, как мне кажется, остается всецело гегельянцем. На этом я останавливаюсь; но в контексте этого пункта есть еще два важных момента, связанных с теорией мира, или с позитивным у Шеллинга. Тут я все, что называется, в одну кучу свалю. Это то, что касается свободы, проекта, и более позднего шеллинговского понятия *экстаза*, или экстазиса, — могли бы у нас и так перевести. Почему? Тут я не берусь судить о конкретной зависимости или влиянии того же Шеллинг на Хайдеггера или их общих истоков. Но, в любом случае, у Шеллинга мы у одного из первых встречаем в идеалистической философии понятие экстазиса. Понятно, что экстаз, видимо, неоплатонический исток имеет у Шеллинга, но речь ведь должна идти о конкретном содержании понятия, о конкретной его модификации именно у каждого отдельного философа. И тоже любопытный момент, что поздний Шеллинг, то есть, сравнительно более поздний (тут сложности с классификацией его истории мысли), *само понятие интеллектуального созерцания может трактовать через понятие экстаза, или экстазиса.*

Кроме того, очень интересные вещи мы видим у Шеллинга в контексте трактовки историчности уже не только субъективности, а мира в его связи с субъективностью, в частности, — понятие наброска. У Шеллинга даже понятие *сущего в наброске* фигурирует. Тут тоже очень интересно, что Хайдеггер в одном из самых завершенных своих курсов, *Основные понятия метафизики*, подводит нас в контексте мирообразования именно к понятию наброска. И что делает Хайдеггер в одном из завершающих параграфов этих лекций? Он просто-напросто дает ссылку на шеллинговский трактат *О сущности человеческой свободы*, вместо того, чтобы более подробно эксплицировать свое понятие наброска. Это мне кажется очень важным и показательным.

И, наконец, последний, пятый пункт, это шеллинговская трактовка истории философии с его различием позитивной и негативной философии. Насколько такая установка может быть близка современной, благодаря Хайдеггеру, философии, с набившей уже оскомину деструктивностью по отношению к истории философии. Шеллинг был одним из первых, кто опознал новую философию как ту, которая подлежит именно такому разбору. И в этом смысле Шеллинг, действительно, очень похож на Хайдеггера. Оба они в своих лекциях уделяют очень много внимания разбору предшествовавших учений, чтобы косвенно указать направление будущих исследований. В отличие, например, от Гегеля, для которого история философии уже состоялась, а он ее просто завершил и обратил. Об этом я тоже не буду много говорить, приношу свои извинения за такое вот затянувшееся введение. Последнее, что хочу сказать: мне кажется, что Шеллинг интересен, во всяком случае, интереснее чем Гегель, тем, что работает с конкретным материалом и как он это делает. И у меня в связи с этим еще вопрос. Можно ли феноменологически переинтерпретировать какие-то сюжеты, которые у Шеллинга при этом затрагиваются: с искусством, с мифологией, с откровением, с религией и так далее. Но это

уже частный вопрос, который я не буду очерчивать более подробно. Приношу извинения за затянувшееся введение, но оно имело еще и стратегический смысл, и не только на сегодня, но и на последующие встречи, если они, конечно, состоятся. И теперь я с удовольствием передаю слово Алексею Крюкову и по содержанию, и по ведению семинара.

Мелас В.: Я прошу прощения, а есть Ваше введение в письменном виде?

Паткуль: Нет, к сожалению, я в черновом виде набросал себе эти пункты. У меня всегда все это было очень разрозненно, я не мог собрать.

Мелас: Мне показалось это довольно всесторонним, с чем-то можно не согласиться, но по охвату очень интересно. Это была бы хорошая статья.

Паткуль: При всей всесторонности здесь еще не поставлена настоящая проблема — а это нужно было бы сделать для статьи. Впрочем, я надеюсь, что мы расшифруем стенограмму нашего заседания, я отредактирую свои реплики, постараюсь в литературно более или менее приемлемый вид их привести, ссылки соответствующие подобрать к тезисам и цитатам, чтобы можно было легче ориентироваться в содержании. И итоговый вариант планируется опубликовать в ближайшем выпуске журнала *Horizon. Феноменологические исследования*. Надеюсь, что задел не пропадет.

Крюков А.: Прежде всего, спасибо всем за то, что здесь собрались. Казалось бы, семестр на исходе, питерское лето только-только начинается, а мы занимаемся здесь такими сложными интеллектуальными вещами. Почва, на которую мы вступаем, кажется, не то чтобы ненадежной, она шаткая. По разным причинам. С одной стороны, само название семинара *Шеллинг и феноменология* подразумевает интеллектуальную эрудицию. То есть, предполагается знание текстов не только Шеллинга, но и всей немецкой классической философии, текстов как Гуссерля, так и феноменологических текстов авторов вообще. С другой же стороны, сложность заключается еще в том, что теоретической разработки, обоснования темы, которой мы будем заниматься, в строгом смысле слова не существует. Когда мы предварительно общались и переписывались с Андреем Борисовичем по поводу этого семинара, я пытался отыскать в немецких библиотеках работы, которые связывали хотя бы конкретные тексты Гуссерля и Шеллинга, но удалось найти не так много. В Гуссерль Архиве в Кельне я общался с коллегами по этому поводу, но особых прецедентов написания работ на эту тематику, как выяснилось, нет. И предвосхищая ответ на вопрос о том, почему, собственно, статья Фашинга (Fasching, 2002), отвечу таким образом: это один из немногих современных исследователей, который попытался сопоставить эти две фигуры в философии, Шеллинга и Гуссерля. Статья Вольфганга Фашинга кажется довольно интригующей. Этот на период написания статьи еще довольно молодой человек делает те вещи, с которых мы и планируем начинать, которые мы тоже с вами попытаемся сделать, но уже много лет спустя после написания работы. Название статьи *Transzendente und ästhetische*

Anschauung. Zur Selbstanschauung der konstituierenden Subjektivität bei Husserl und Schelling, т. е. *Трансцендентальное и эстетическое созерцание*. Когда Владимир Соловьев переводит *Прологомены* Канта, то он термин «Anschauung» переводит как «воззрение». Давайте остановимся на более привычном переводе этого термина как «созерцание». И дальше заголовок: *К вопросу о самосозерцании конституирующей субъективности у Гуссерля и Шеллинга*. Таким образом, тема задана, и, коль скоро наш семинар текстологического толка, то я свой доклад, свое выступление выстроил следующим образом: я постарался, насколько возможно полно, выписать все важные, принципиальные тезисы Фашинга, и на некоторых сделать особый акцент. Позвольте мне перейти к презентации этой статьи.

Ананьева Е.: Алексей, извините, пока еще на берегу. Это явно часть какой-то общей монографии, а что за монография?

Крюков: Сборник статей *Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen*. 2002.

Голос из зала: А чему он был посвящен?

Крюков: Эстетической проблематике. Далекий 2002 год. Я нашел ссылку на эту статью в немецкой библиотеке. Самого сборника не было. Нашел автора, попросил его выслать текст. Он мне его любезно выслал. Если дойдет дело до перевода, то он свое предварительное согласие дал.

Итак, что касается самой структуры статьи. Мне кажется, она достаточно прозрачна и ясна. Понятно, что по поводу тезисов, которые выдвигает автор, можно и нужно спорить. Я поступил так: скомпоновал тезисы по группам смыслов: один, два, три... до 10 смыслов, которые представлены в этой работе. Я буду называть: первый блок смыслов, называть страницы и указывать абзацы, которыми эти блоки смыслов ограничиваются. И те, у кого есть распечатанный текст, смогут легко ориентироваться в нем. Итак, начнем с самого главного, о чем же идет речь в этой статье. Исходя из названия статьи, мы понимаем, что созерцание, как интеллектуальное, так и эстетическое, — это особый вид созерцания. Речь идет о проблеме самосозерцания конституирующей субъективности у обоих из указанных в заголовке статьи философов. Сразу замечу, что при анализе этой конкретной статьи, и нашего семинара в целом, нам важно преодолеть сомнение, которое неизбежно возникает и будет возникать неоднократно. Дело в том, что этих двух философов, Гуссерля и Шеллинга, все-таки очень сложно сопоставить в методологическом отношении. И если нам удастся преодолеть это сомнение и найти точки соприкосновения систем этих философов, то мы можем говорить об определенном успехе нашей рабочей группы. Вот этим-то и занимается Вольфганг Фашинг в своей статье, он пытается нащупать способ сопоставления столь различных мыслителей. В общем, тема задана, уважаемые коллеги. Давайте посмотрим внимательнее, как ее раскрывает автор и насколько это ему удалось.

Итак, первая группа смыслов, первая тема. Это два абзаца первой станицы. Тезис звучит так... Фашинг с самого начала делает обобщение. Первый общий тезис своей работы он формулирует вслед за Шеллингом следующим образом: искусство по Шеллингу (здесь надо оговориться, что речь идет прежде всего о *Системе трансцендентального идеализма* (Shelling, 1987, 227–489), о ранней работе Шеллинга) — это вечный и истинный органон и свидетельство философии, в нем приходят к полнейшему самосозерцанию субъективности. Продукт искусства характеризуется через бессознательную деятельность. Это все верные вещи, которые характеризуют своеобразие философской позиции Шеллинга периода *Трансцендентального идеализма*, когда искусство трактуется автором как высшая форма мысли, познания, постижения. Кроме того, автор статьи отмечает, речь идет о бессознательной деятельности. Нужно сказать, что дихотомия сознательного и бессознательного в *Системе трансцендентального идеализма* может быть представлена как дихотомия интеллигенции и природы, т. е. субъекта и объекта. Итак, буквально два абзаца для обозначения исходной проблематики у Шеллинга, а затем резкий смысловой разворот уже в сторону Гуссерля... Автор говорит, что нам необходимо провести параллели, каким образом рассматривается искусство и философия у другого мыслителя, а именно — у Гуссерля. Никакого методологического обоснования такого резкого поворота (почему это возможно, и почему это необходимо) в тексте нет. Но мы будем исходить из презумпции доверия к автору и к заявленной теме статьи. Итак, что мы имеем? Есть начало статьи с принципиальным тезисом о значимости искусства у Шеллинга. Далее следует отсылка к Гуссерлю. И мы видим, что хронология работы с текстами не соблюдается. Казалось бы, правильнее начинать с Шеллинга, как по времени более раннего автора, а потом уже сравнивать его концепцию с гуссерлианской. Сколько времени прошло между работами Шеллинга и Гуссерля? Столетие. Но Фашинг начинает анализ с рассмотрения текстов Гуссерля. И выглядит это так, что набор работ, текстов, к которым он обращается, чрезвычайно разнообразен. Это работы очень разного периода, как раннего, так и позднего: *Идеи, Первая философия* и т. д.

Паткуль: И переписка даже.

Крюков: И переписка. И темы-то рассматриваются совершенно различные. Возможно, что это указывает на определенную методологическую хаотичность. Но в любом случае, это достаточно интересно. Потому что, с одной стороны, мы знаем очень много канонических текстов Гуссерля, которые посвящены различным феноменологическим темам. В этих работах просматриваются некоторые стабильные мыслительные ходы, формулы, которые повторяются, как в ранних работах, так и в поздних, как в официально опубликованных работах, так и в не предназначенных для печати манускриптах. И в этом смысле, когда мы работаем с текстами Гуссерля, мы имеем право на достаточно смелое оперирование работами Гуссерля разных периодов, и, соответственно, предоставляем такое исследовательское право и нашему автору.

Посмотрим же, на какие тезисы Гуссерля указывает Фашинг. С его точки зрения, оба мыслителя (и Шеллинг, и Гуссерль) в рамках трансцендентальной философии высказывают сравнимые тезисы о сущности эстетического. Это для нас очень важно. Я подчеркиваю: речь идет о принципиально сравнимых тезисах у Гуссерля и Шеллинга с точки зрения автора статьи. И дальше следует важное утверждение. Эстетическое австрийский исследователь трактует как *Anschauung der Anschauung*, т. е. как созерцание созерцания, воззрение воззрения, представление представления. Это некоторая универсальная формула, которую автор находит у обоих мыслителей. Далее. Следующая мысль. Фашинг говорит, что особое внимание у обоих авторов направлено на анализ трансцендентальной субъективности, а, с другой стороны, и на анализ человеческого Я. В этой связи приводится цитата из письма Гуссерля к Хофманштаулю. Она звучит таким образом (а это переписка, неофициальный документ): «Созерцание произведения чистого искусства осуществляется при исключении любого мнения»... Я думаю также, что *Stellungnahme* допустимо перевести как «точка зрения». Созерцание искусства исключает любую точку зрения. Это все еще второй блок смыслов, где автор статьи так резко перешел к анализу положений Гуссерля. Теперь рассмотрим третий блок смыслов, это стр. 96. Я его законспектировал очень кратко. Я в своих статьях на этот момент обращаю на этот тезис особое внимание (Крюков, 2014). Фашинг сравнивает Гуссерля с Кантом и говорит, что размышления Гуссерля очень похожи на размышления у Канта в его *Критике способности суждения*, в том плане, что у Гуссерля в эстетическом созерцании (а на этом этапе мы еще не знаем, как интерпретирует Фашинг эстетичность у Гуссерля) нет заинтересованности. Да, совершенно верно, один из пунктов эстетической третьей критики Канта заключается именно в том, что, созерцая предмет, мы не заинтересованы в нем. На это и указывает Фашинг.

Фокин И.: Маленькую ремарку позвольте. Незаинтересованность у Гуссерля он имеет в виду в плане полного безразличия, вот он тут так трактует. Но у Канта ведь это не безразличие, а незаинтересованность как именно корыстная заинтересованность. Это же принципиальная разница, которую он, по-моему, не учитывает. Это только ремарка.

Крюков: Спасибо, я отмечу это замечание. Это еще один повод сопоставить трактовку Фашингом незаинтересованности у Гуссерля и у Канта, насколько оно корректно. Дальше автор поясняет, о чем, собственно говоря, идет речь на самом деле в этом его утверждении. Дальше Вольфганг Фашинг задает сам себе вопрос, а это уже четвертый блок на стр. 97, в чем же заключается связь между феноменологией и эстетическим созерцанием? И следует конкретный ответ. А вот ответ, Иван, как раз и относится к вопросу о безразличии-незаинтересованности. Ответ Фашинга заключается в том, что незаинтересованность связана с использованием Гуссерлем такой основополагающей феноменологической процедуры как эпохе, редукция. С этого момента нам мы уже можем пытаться проинтерпретировать,

это высказывание австрийского исследователя. Дальше в статье следует обоснование этого положения. Однако аргументация обоснования почему-то базируется на цитатах гуссерлианы из томов по интересубъективности. Вот смотрите, это XIII, XIV тома.

Голос из зала: А *эпохе* как переводится?

Крюков: А так и переводится. Как воздержание, воздержание от суждения, как редукция, как заключение в скобки.

Голос из зала: По-немецки это *Enthaltung*, кажется. А как у нас переводят? Или у нас нет какой-то традиции перевода?

Крюков: Речь тут идет о терминологическом синонимическом ряде. Эпохе так и употребляется как древнегреческое слово. А *Enthaltung* как воздержание от суждения, либо *Einklammerung* как заключение в скобки. Это терминологические синонимы. Они, конечно же, имеют свои нюансы, но нам пока важен самый принципиальный момент, что гуссерлианское воздержание от суждений, редукция, сопоставляется с кантианской незаинтересованностью в вещи.

И для обоснования этого тезиса автор использует не пассажи из *Идей к чистой феноменологии*, где вводится понятие редукции и поясняется ее значимость, а из томов по интересубъективности, в которых опубликованные тексты являются большей частью манускриптами. Но я уже говорил, что с моей точки зрения это вполне допустимо, свободно оперировать различными текстами Гуссерля из его разных периодов. Далее. После прочтения трех страниц статьи мы можем уже говорить об определенном результате. Он таков: все феноменальное воспринимается как феномен после осуществления трансцендентальной редукции (на стр. 97). Затем, что следует за этим утверждением — это своего рода импровизация на хорошо известные феноменологические темы. Я сейчас буду их перечислять. Вообще на данном этапе возникает ощущение, что вначале был высказан основной тезис о том, что у Гуссерля есть внутренняя связь с Кантом, (речь идет о процедуре эпохе), а дальше в статье происходит перечисление различных феноменологических мотивов. Вот, к примеру, на странице 98. Мы читаем. Для того чтобы осуществить эпохе, необходимо следовать процедуре картезианского сомнения. Это все хорошо известные феноменологам вещи: действительно, Гуссерль движется в картезианском русле, он по своему настрою картезианец, по крайней мере, он сам так утверждал неоднократно, но ясно, что с другими оттенками, с феноменологической окраской. Насколько он верный последователь Картезия — это вопрос риторический и достоин отдельной дискуссии. Фашинг же в своей работе просто на это указывает, как на факт. Дальше по тексту возникает тема интенциональности сознания, в общем, как бы совершенно случайно. Далее следует пояснение того, что такое эпохе. Эпохе — это не исчезновение вещей, а заключение их в скобки. Да, все верно. То есть в статье рассказывается о том, о чем идет речь во многих текстах Гуссерля. А речь у Гуссерля, кроме всего прочего, идет и о конституировании,

и, собственно говоря, феноменология — это наука о способах и методах феноменологического конституирования. И после перечисления, на мой взгляд, достаточно известных вещей, общих тезисов, о которых мы знаем из наследия Гуссерля, вдруг неожиданный поворот, или, вернее, вывод о том, что нечто похожее происходит и в эстетическом созерцании. Это в самом низу на странице 98.

Итак. С моей точки зрения, все это пока еще достаточно смелые мазки, потому что сказать, что некоторые положения Гуссерля похожи на некоторые положения Канта можно, но хорошо бы прояснить эту схожесть. Сказать, о том, что результатом процедуры эпохе является такое положение дел, которое очень схоже с тем, что происходит, когда мы созерцаем произведение искусства — это еще пока только очень смелые и общие мазки. Это еще только начало для анализа. Дальше движемся по тексту. Фашинг повторяет, как мне кажется, снова хорошо известные феноменологические вещи. Эпохе — это заключение в скобки естественной установки, мир не теряется. Это хорошо известно. Но что значит «естественная установка», и какой ее результат важен для рассуждений Фашинга? Вот его вывод: человеческое Я как бы аннигилируется, оно не принимается в расчет. Гуссерль пытается перейти к сфере трансцендентальной субъективности. Дальше на странице 100 еще одно пояснение, что такое редукция. Это шаг во всеобъемлющее, конкретное, внутреннее, глубинное измерение. И результатом всего этого оказывается получение нами «незаинтересованного наблюдателя». И автор в очередной раз делает вывод о сходстве феноменологической редукции и эстетического созерцания. Это достаточно важный тезис, я зачитаю его полностью.

Die behauptete Verwandtschaft zwischen phänomenologischem und ästhetischem Schauen bedeutet, dass sich im Ästhetischen eine ganz ähnliche Rücknahme aus der natürlichen “Geradehin-Einstellung” vollzieht. Die «Interesselosigkeit» des ästhetischen Anschauens meint, dass — analog zur Installierung eines «unbeteiligten Zuschauers» in der Phänomenologie — der Blick sich nicht mehr direkt auf die dargestellten Gegenstände richtet, sondern auf das Wie ihres Erscheinens. (Fasching, 2002, 100).

Вольный перевод сходу: «Указанное родство между феноменологическим и эстетическим взглядом означает, что в эстетическом осуществляется сходное отрешение от естественной “непосредственной установки”. “Потеря интереса” в эстетическом созерцании означает, что — по аналогии с введением фигуры “незаинтересованного наблюдателя” в феноменологии — взгляд больше не направляется напрямую на представленные предметы, но на *Как* их явленности». Подчеркну, что это, пожалуй, один из главных тезисов статьи. Это тот блок смыслов, где австрийский исследователь поясняет, где же у нас связь между феноменологической установкой и эстетическим созерцанием.

Дальше. Пятый блок смыслов. Страница 101. Появляется новая тема. И она уже связана все-таки с... Вольфганг Фашинг, следуя заголовку статьи, держит

в уме то, о чем должна идти речь в его работе, и вводит новую тему. Какую? Ответ на вопрос, что такое трансцендентальная субъективность у Гуссерля. И чтобы это пояснить, он связывает ее с вопросом о трансцендентальном Я. Фашинг указывает на то, что позиция Я также конституируется. Это утверждение мы тоже можем взять на заметку, чтобы в дальнейшем разобраться, насколько это верно. Потом следует небольшая цитата, из ранней работы Гуссерля *Ding und Raum*. Дальше происходит обобщение самой темы до вопроса о том, что такое трансцендентальная субъективность у Гуссерля вообще. На странице 102 приводится еще одна цитата: сознание не требует Я-носителя («Das Bewußtsein selbst braucht keinen Träger»). Пока я без комментариев оставляю то, о чем говорится в этом тексте, поскольку, как Вы видите все затрагиваемые вопросы очень емкие. Нам же важно уяснить, что Фашинг подразумевает под трансцендентальной субъективностью. А он говорит о том, что, казалось бы, трансцендентальную субъективность проще было бы связывать с самой позицией Я, но это Я в свою очередь само оказывается такой позицией, такой структурой, такой феноменологической формой, которая также конституируется в поле трансцендентального сознания.

Следующий блок смыслов, шестой, представлен на страницах 102–104. Это ряд высказанных тезисов по поводу того, в чем же заключается эстетический опыт у Гуссерля в работах разного периода. К примеру, констатируется, что мир эстетики не самопонятен (Fasching, 2002, 102). И в эстетическом акте созерцание всегда происходит как будто первый раз, здесь нет места хабикуальностям. Дальше ставится вопрос: если мы элиминировали Я из сферы трансцендентальной субъективности, то кто же является созерцающим: «Doch wer ist der Anschauende?» (Fasching, 2002, 102). И на 103 странице дается следующий ответ: настоящий эстетический опыт ставит под вопрос самого осуществляющего опыт. Позволю себе привести еще одну важную цитату: «Insofern ist das ästhetische Erfahren in gewisser Weise eine Zusammenbrucherlebnis: Alle Substantialisierungen verlieren ihre übliche Verbindlichkeit» (Fasching, 2002, 102). Далее следует общий тезис: в искусстве вообще не ясно, кто субъект и кто объект эстетического опыта. Далее на странице 104 снова следует констатация, что в эстетическом опыте Я перестает существовать, а эстетическая дистанция между исполнителем эстетического акта и эстетическим объектом — это отсутствие дистанции (Abstandslosigkeit). Здесь все же хочется заметить, что так или иначе эти постулаты нам уже известны из истории различных эстетических концепций, и вполне возможно произвести параллели между тем, о чем пишет Фашинг, и тем, что говорилось до него. Но сейчас нам важно, что Фашинг пишет в контексте рассуждений об эстетическом опыте у самого Гуссерля. По большому счету на этом заканчиваются рассуждения о феноменологии Гуссерля, которые я представил в тезисной форме. И австрийский исследователь переходит к самому Шеллингу.

Седьмой блок смыслов, который начинается на 104 странице, формулируется таким образом: как же достичь субъективности, как понять, что такое субъективность вообще? И в этой связи выходит на авансцену фигура немецкого идеализма — Шеллинг. При этом основной акцент делается на работе Шеллинга *Система трансцендентального идеализма*. Сначала автором указывается на определенное сходство между Шеллингом и Гуссерлем. Во-первых, с точки зрения автора, как у Шеллинга, так и у Гуссерля речь идет об абсолютном скептицизме, как методе. Во-вторых, у обоих мыслителей осуществляется так называемое элиминирование действительности. По всей видимости, подразумевается параллель между Шеллингом и Гуссерлем в том ключе, что метод Шеллинга в чем-то схож процедуре трансцендентальной редукции. На странице 106 указывается на одно парадоксальное утверждение у Шеллинга. Трансцендентальная философия демонстрирует как независимость объекта от субъекта, так и субъектную имманентность объекта. Видимо, имеется в виду положение из *Системы трансцендентального идеализма*, где разграничивается, с одной стороны, субъективное и объективное, а с другой, показывается, что на самом деле существует непреложная внутренняя взаимосвязь, которая не предполагает разграниченности этих двух аспектов и, более того, в Я, как самосознании, субъект и объект необходимым образом совпадают (Shelling, 1987, 278). Далее. Цель Шеллинга заключается в том, чтобы привести к определенному роду знания, в этом знании конституируется все объективное, а само знание конституируется в интеллектуальном самосозерцании, (*intellektuelle Selbstanschauung*). Далее автор повторяет вслед за Шеллингом, что Я как таковое появляется только в акте самосознания. Имеется, по всей видимости, в виду хорошо известный тезис из *Системы трансцендентального идеализма*, что трансцендентальное Я — это акт самосознания, и что у Я нет вообще никаких предикатов кроме как самосознание (Shelling, 1987, 256). Далее следует реферативное изложение основных этапов *Системы трансцендентального идеализма* у Шеллинга. Это осуществляется автором, по всей видимости, с целью приблизиться к теме самого исследования и попытаться сопоставить Шеллинга и Гуссерля. Речь идет о сущности Я. В частности (это по моей классификации восьмой блок смыслов, страница 107), он указывает, что Шеллинг утверждает, что Я не является вещью, и говорит о различии субъекта как субъекта и субъект как не-вещи. С одной стороны, в акте самосознания появляется трансцендентальное Я. С другой стороны, Я описывается как такая инстанция, которая имеет отношение к объекту (и вообще продуцирует вещь), но само это Я — не вещь. В этом месте мы конечно можем попытаться провести параллели с Гуссерлем, поскольку то, что говорит Фашинг по поводу Я, можно верифицировать и у немецкого феноменолога, с его определенными текстами, в которых утверждаются схожие постулаты об особом статусе трансцендентального Я. Фашинг такой параллели не проводит, но говорит, что речь идет о том, что Я понимается как чистая деятельность, действие. Далее

поднимается одна из тем *Системы трансцендентального идеализма* о самообъективации как ограниченном Я, которое одновременно как Я-деятельность является неограниченным.

В следующем смысловом девятом блоке, это страница 112, происходит переход к представлению кульминационного момента философии Шеллинга, а именно, к тем параграфам, где немецкий философ говорит о роли и значении искусства для конституирования трансцендентальной субъективности. Вольфганг Фашинг тезисно излагает основные положения. Формула искусства, или красоты Шеллинга хорошо известна: в конечном выражается бесконечное (Shelling, 1987, 479). Далее автор статьи выдвигает тезис, — я его понимаю как интерпретацию шеллингианской философии, — о том, что сознание, как таковое, не противостоит внешнему миру (Fasching, 2002, 113). На странице 115 мы имеем дело с результатом: абсолютная конституирующая субъективность не есть ни Я (как субъект), ни другое (как объект). Это «явленность» по ту сторону различия субъект-объектного. Дальше следует тезис, что абсолютная свобода идентична абсолютной необходимости. И на странице 117 еще одно важно утверждение: субъективность приходит к полному самосозерцанию там, где проявляется идентичность сознательной и бессознательной деятельности. А это осуществляется в произведении искусства, в нем совпадают эти обе указанные деятельности. Тем самым замыкается круг системы трансцендентального идеализма у Шеллинга. Он начинал с разграничения этих двух моментов, субъективного и объективного. И в его философии искусства как в высшей форме познания, сознательная и бессознательная деятельность или субъективное и объективное совпадают. По мысли Фашинга, они и формируют эту трансцендентальную субъективность немецкого мыслителя.

И в завершение еще один, последний, десятый блок смыслов. Австрийский исследователь подводит некоторые итоги. Они выглядят следующим образом. Полное самосозерцание (*Selbstanschauung*), не связано с человеческим Я, но с абсолютным Я, которое проявляется в и через человека (Fasching, 2002, 120). Можно увидеть определенную параллель: как у Шеллинга нет соотносимости с человеческим Я, также этого нет и у Гуссерля. Далее следуют несколько обобщающих утверждений, в которых Фашинг пытается сопоставить двух философов, Гуссерля и Шеллинга. Он пишет, что, несмотря на то, что их философии различного толка, все же есть какие-то общие основополагающие моменты, которые этих мыслителей объединяют, например... И дальше я перечислю несколько тезисов автора статьи.

Первое. У обоих мыслителей искусство понимается, я это подчеркиваю еще раз, как созерцание созерцания (*Anschauung der Anschauung*) (Fasching, 2002, 121). Из этого следует, что искусство является вхождением в первичное измерение субъективности. То есть, подчеркиваю, не больше и не меньше, а речь идет о «первичном измерении субъективности».

Второй тезис, который по мысли австрийского исследователя объединяет обоих мыслителей, заключается в том, что изначальная субъективность больше не понимается как человеческая деятельность (Fasching, 2002, 121).

И, третье, в завершение статьи Фашинг пишет, я позволю привести себе полную цитату: «Die Kunstproduktion ist das Ins-Werk-Setzen (die “Objektivierung”) dieser Erfahrung, die das Ich von seinem ursprünglichen Sein macht, indem es sich selbst (in seinem Grund) fallen lässt» (Fasching, 2002, 122).

Таким образом, я в конспективной тезисной форме представил 10 первоначальных смысловых блоков этой статьи. Некоторые моменты я прокомментирую. Прежде всего, что касается самой статьи. Конечно же, она — емкая по объему и по разбираемым темам, я еще раз хочу это подчеркнуть. Выявить, насколько это получилось у автора, сопоставить Гуссерля и Шеллинга в рамках заявленной темы, — это задача нашего семинара. Прежде, чем мы перейдем к обсуждению статьи, я хотел бы сделать некоторые замечания.

Первое замечание касается трансцендентального Я у Гуссерля. У меня сложилось впечатление при прочтении этого текста, что Фашинг, оперируя работами Гуссерля, совершенно разного периода, центральным тезисом выбирает утверждение из работы *Ding und Raum*, что Я, на самом деле, само является объективированным, и в дальнейшем оно элиминируется и не играет большой роли. Мне кажется, что нельзя говорить только о такой интерпретации позиции Я у Гуссерля, поскольку мы знаем, что у самого Гуссерля есть другая традиция анализа субъективности вообще и роли самого Я в феноменологическом контексте, в частности. Потому что, если рассматривать феноменологию периода *Логических исследований*, то проводится различие, что, с одной стороны, существует человеческое Я повседневной деятельности, а с другой стороны, есть особое феноменологическое Я. В этой работе еще не говорится о трансцендентально-феноменологическом Я. А вот в *Идеях к чистой феноменологии* уже проводится четкое разграничение между человеческим Я естественной установки и трансцендентальным Я. Другое дело, что это трансцендентальное Я понимается различным образом. Оно может пониматься как то, что элиминируется и редуцируется, наряду со всеми другими данностями после проведения процедуры эпохе. А с другой стороны, есть некий фундирующий, глубинный пласт, к которому относится это Я, и который в любом случае всегда остается центром интенциональной эманации. На это указывается и в *Идеях*, где речь заходит об особом статусе трансцендентального Я и в *Бернауэрских манускриптах*. По этой теме я уже писал в статье *Проблема времени и рефлексии в феноменологии Гуссерля* в журнале *Horizon* (Крыуков, 2013). А уж если мы говорим о более поздних работах Гуссерля, то трансцендентальное Я оказывается основополагающим моментом, и об элиминации его, как такового, речи не заходит. Тем не менее, вопрос в контексте всей феноменологии, конечно же, остается неясным, насколько трансцендентальное Я и человеческое Я — это равнозначные

позиции, насколько и каким образом они скоординированы. Этой проблеме отчасти посвящены и *Картезианские медитации* Гуссерля. Это — первое замечание по поводу статьи Вольфганга Фашинга.

Следующее замечание. Мы видели, что тема трансцендентальной редукции, когда речь заходит о работах Гуссерля, описывается автором как незаинтересованность в своем объекте. Какое следствие можно сделать из данного тезиса: если этот тезис Фашинга верен, то можно смело утверждать, что, вообще-то, весь феноменологический метод Гуссерля есть не что иное, как эстетический акт. Это совершенно не противоречит тому, что говорит австрийский исследователь. Мало того, это следует с необходимостью. Но для меня такой вывод является неожиданным. Насколько это правомерно, утверждать, что ВСЯ феноменология Гуссерля эстетична? Аргументация Фашинга, как мы видели, заключается в том, что эпохе — это то же самое, что и незаинтересованность в предмете как у Канта.

Третье. Смотрите, с самого начала была задана формула искусства или эстетического созерцания как созерцание созерцания (*Anschauung der Anschauung*). Но мне показалось по прочтению всей статьи, что есть в начале постулирование этого тезиса, и в самом конце работы констатация этого тезиса. Однако осталось неясным, как это функционирует у Гуссерля, почему эстетическое — это созерцание созерцания. Осталось нераскрытым, почему это применимо также и к Шеллингу. У последнего есть конкретная формула искусства, или, точнее, красоты: красота — это выраженное бесконечное в конечном. Такая очень абстрактная, но универсальная, однозначно сформулированная формула.

Мелас: Довольно бессмысленная, на мой взгляд.

Крюков: Бессмысленная... Возможно... Давайте отметим это как вопрос для дискуссии и анализа текстов Шеллинга. Далее еще одно, четвертое замечание к статье. Не очень ясен тезис по поводу роли *der Entmenschlichung der Kunst*. Не совсем ясно, как это работает у обоих мыслителей. Получается, что человек естественной установки не совсем связан со сферой эстетического. Но это мое понимание, вернее недопонимание. Наверняка нужно еще раз внимательно прочитать статью.

Ну, и последнее, пятое, замечание, которое связано с феноменологичностью эстетического у Гуссерля. Я просто намечу, как может рассматриваться проблема эстетического у Гуссерля. Я бы не связывал эту тему, как это делает Вольфганг Фашинг, с проведением редукции... Я полагаю, что если и можно говорить об эстетической проблематике у Гуссерля, то это может быть связано с двумя моментами. Во-первых, эстетическое, с моей точки зрения, для феноменологии Гуссерля — это интенциональный акт второго порядка. Т. е. первичны познавательные интенциональности, а эстетическое — это как окраска первичных актов. Во-вторых, если говорить конкретно, то у Гуссерля это связано с нейтрализующей модификацией, и с фантазией. Но здесь я делаю просто определенные

наброски, без дальнейшего развития темы, высказываю свою точку зрения в отличие от высказанного Фашином.

Вот мои примечания к статье, основные моменты которой в тезисной форме я озвучил. Можно предложить какие-то вопросы для обсуждения, а можно их формулировать и в процессе самого обсуждения. Я набросал несколько вариантов тем, но ясно, что их может быть больше. Итак, темы для возможного обсуждения: Первое: все-таки, исходя из самой статьи, не очень понятна функция трансцендентального Я у обоих мыслителей, у Гуссерля и Шеллинга. Разница и схожесть четко не определены. Второе: повторюсь, что формула искусства как «созерцание созерцания», посредством которой автор интерпретирует эстетический акт у обоих мыслителей, тоже не совсем ясна с моей точки зрения. Это нужно уточнять и обсуждать. Третье: все-таки вопрос остается открытым, насколько методологически оправдано отождествление трансцендентальной феноменологии Гуссерля с трансцендентальной субъективностью Шеллинга. Четвертое: что касается Шеллинга, то у него абсолютно эксплицитно сказано, что синтезирует этих две составляющие, интеллигенцию и природу, конечное и бесконечное — это искусство. И искусство для Шеллинга является высшей познавательной формой. Эстетический акт для него — это основополагающий акт. В отличие же от Шеллинга, вопрос о роли эстетического у Гуссерля остается открытым, и его роль явно не прописана в статье, с моей точки зрения.

Паткуль: Спасибо большое. Может быть будут какие-то вопросы? И, поскольку времени у нас остается не так много, и реплики сразу.

Мелас: Я вот хотел бы вставить реплику, поскольку я человек, в общем, здесь посторонний, хотя я с детства занимаюсь философией, но все-таки моя основная работа связана с математикой. Вот каков мой интерес ко всему этому делу? Я думаю, что, может быть, кто-то из присутствующих его разделит. Мне кажется, что философии очень легко уйти в такие, довольно бессодержательные, формулировки: конечное в бесконечном и т. д. Мне кажется, что за этим ничего не стоит. А вот что я предлагаю все-таки как вызов, это все же проанализировать какое-то конкретное произведение искусства с этой точки зрения. Вот я, например, читаю Раскольникова, *Преступление и наказание*. Вот ведь удивительный факт какой, что Раскольников для меня живее многих живых, в том смысле, что я так вник в его судьбу, в его переживания, в его мотивацию благодаря искусству Достоевского, благодаря другим параметрам. Вот как я понимаю на содержательном уровне, не на словесном, а на содержательном, это сближение эстетики и философии. Я думаю, что фактически в искусстве уже произошла редукция. Ведь мне же не надо доказывать, что Раскольников реально не существует. Сам факт романного искусства, кроме, может быть, малых детей, которые могут сказать «А когда к нам в гости придет Раскольников?», или наивного зрителя, который предлагает «Возьми пистолет. Он за тобой лежит». Мне кажется, что этот феномен имеется в виду,

но он скрыт за словесными формулировками. Они, конечно, важны и интересны, но это все же не математика. В математике, когда мы даем формулу, там эта формула конкретно может быть продемонстрирована на содержательных примерах. Я говорю, что функция не дифференцируема, привожу пример, она сразу ломается. Сейчас математика стала экспериментальной. Я могу в компьютер ввести и вам показать: вот она ломается. Мне кажется. Что философии необходим такой же экспериментальный момент, и более того, он есть. Это конкретные примеры. Зачастую он недостаточен, и, зачастую, мы от него уходим. Это одна реплика. И вторая: как я понимаю связь Шеллинга, Гуссерля и прочих. Ведь здесь есть такой момент... Это все интересно и важно в методологическом ключе, но исторически все было не так. Гуссерль ведь математик. Он стал заниматься философией в силу, может быть, отчасти внутреннего порыва, отчасти под влиянием лекций Brentano. И он постепенно этот свой подход, который он открыл (если будет время, я потом скажу, в чем состоит то конструктивное, что он открыл, не на уровне словесных формулировок, а как он работает на конкретном материале), оказавшись в контексте философии, он попытался это вписать. В *Кризисе европейских наук* он дает развернутую картину, как феноменология возникла в этом ряду, хотя она возникла не в этом ряду. То есть, если она возникла и в этом ряду, то посредством каких-то глубинных, бессознательных вещей, как современный человек, не знающий никакой философии, он уже современно мыслит, потому что философия косвенно заключена в самом бытии мира, в конкретных вещах, уже в технологии изготовления стула реализованы некоторые философские концепции, которые потом получили развитие в физике и так далее. Я немножечко в сторону, наверное, увел. Сам по себе этот анализ текстологический очень интересен, но он должен выходить, может быть, конкретно как-то понят через анализ конкретных примеров. Кстати говоря, здесь я не одинок. Вот я читал перевод Бадью, который недавно издан, он так же пытается на примере каких-то произведений искусства как-то рассмотреть. Это частый такой пример. Но, зачастую, некоторые формулировки остаются на уровне очень сложной такой словесной игры, где иногда, может быть, теряется уже сама мысль. Вот. Спасибо и извините.

Крюков: Я, конечно, соглашусь с Вами. «Красота как бесконечное в конечном» — это очень абстрактная формула. Мое ощущение при чтении *Системы трансцендентального идеализма* следующее. Последняя часть, когда Шеллинг переходит к рассмотрению искусства... там происходит своеобразное переключение регистров. Если он до этого выстраивает свое повествование во вполне привычном, почти аналитическом русле, как это делали до него Кант и Фихте, то, когда он переходит к анализу искусства, здесь появляются такие романтические нотки. Но смысл этого заключается в том, что Шеллинг пытается объединить в абсолютной субъективности эти, казалось бы, несводимые вещи: природные данности и мыслительную деятельность. И через произведение искусства, по Шеллингу,

это в том смысле возможно, что любое произведение искусства — это некоторый бесконечный потенциал. По крайней мере, такова одна из интерпретаций, которая представлена в *Системе трансцендентального идеализма*. Настоящее произведение искусства, такое как тексты, например, Шекспира, предполагает не просто написанный текст, но и бесконечное количество вариаций, интерпретаций по поводу написанного, сказанного, изображенного. И дальше. Объединить эти бесконечные интерпретации и конкретную, вещную данность, в форме записанного текста, позволяет гений. Вот гений создает текст, а дальше возникает другой вопрос: а каков критерий того, гениальное это произведение искусства или нет? Шеллинг предлагает критерий, но с моей точки зрения, несколько расплывчатый, который состоит в том, что гений чувствует удовольствие по поводу того, что сам производит. Здесь опять-таки можно проследить некие отсылки к кантианской философии, потому что чувство удовольствия и неудовольствия является принципиальным моментом для эстетики Канта. Упорядочивая бесконечность природных данных в формальной целесообразности, я испытываю чувство удовольствия, и, тем самым я имею дело с эстетическим созерцанием. Это Кант. Но возвращаясь к Вашему замечанию, к вопросу, что такое бесконечное в конечном. Одна трактовка — это возможность бесконечных интерпретаций того, что выражается в чем-то конкретном.

Паткуль: *Бессознательная бесконечность*. Я бы тоже согласился. Шеллинг, конечно, очень спекулятивен. Может быть, один из самых спекулятивных умов. В этом смысле его конструкции сложно наполнять созерцанием, хотя он сам нередко пытается выполнить и это, но мне кажется, в том-то интрига и состоит, чтобы это сделать. Конечно, формула «Бесконечное, выраженное конечным образом» (*Unendliche endlich dargestellt*) у Шеллинга очень абстрактна. Но мне кажется, нам надо проявить великодушие и попытаться восстановить тот конкретный смысл, который философ мог вкладывать в свою формулировку, но который мы упустили, подзабыли. Феноменологически бессознательная бесконечность могла бы состоять в том, что гениальное произведение искусства никогда не может быть исчерпано, и мы сталкиваемся с этим *феноменом*, ведь это явлено нам, и явление это навязывает нам себя, настаивает на себе, и оно демонстрирует нам такое бесконечное в конечном. Понятно, что за этим скрывается какая-то спекулятивная конструкция, и своеобразное понимание бесконечного, расходящееся с современными — в том числе и отчужденными математикой — его трактовками.

Крюков: Мы, на самом деле, затронули еще одну важную для Шеллинга тему. Я для себя пока не знаю четкого ответа на этот вопрос, не могу найти однозначной интерпретации. Но мне очень импонирует, что Шеллинг говорит. Однако эта тема относится уже чуть к более поздним текстам — к лекциям по *Философии искусства*. Вот Вы говорите, что Раскольников-то, в принципе, реальная фигура. То есть, практически каждый читающий весь этот ужас реально переживал, когда читал о том, что Раскольников стоял за дверью, а мимо пробежали полицейские.

Схватят — не схватят — это, в каком-то смысле, реальное переживание за героя. Или другие романы Достоевского. Мы читаем, как герои разговаривают, и такое ощущение, что они внутри тебя говорят реальными голосами. Какого толка эта реальность? По всей видимости, она не онтологического толка. Это имагинативная, фантазийная реальность. У Шеллинга речь и идет об этом. Мысль такая. Если объединяющим конечное и бесконечное в работе *Трансцендентальный идеализм* является искусство, то в *Лекциях по философии искусства* таким объединяющим принципом является бог. Но это уже новая формула, новый, видимо, виток развития диалектики Шеллинга. В этом тексте есть один очень простой на первый взгляд момент. Бог, с одной стороны, един, а с другой стороны мы все знакомы с античным наследием и пантеоном богов древнегреческого Олимпа. Эти боги, с одной стороны, вроде бы и относятся к области теологии, но мы, современные люди, не имеющие дела с античной традицией, и не живущие по античным правилам и меркам, и вообще мы живем в другой картине мира, имеем другие принципы мышления, мы уже рассматриваем этот пантеон в меньшей степени как теологический конструкт, а в большей степени как эстетический. И мысль Шеллинга такова: эти боги древнегреческого пантеона образовались и возникли именно так, как они образовались и возникли, со своими именами, со своими функциями, желаниями, определенными божественными способностями. Перефразируя: если бы не было античных богов, то их обязательно бы выдумали. Но, это важно — если бы и выдумали, то именно так, а не иначе, выдумали бы тех же самых богов. И дальше: античные боги понимаются, по Шеллингу, как идеи, не больше и не меньше как идеи искусства. А они необходимы. Однозначную интерпретацию этому положению дать сложно. Но, согласитесь, что это положение красивое, и очень хорошо соотносится с тем, о чем Вы говорите. Есть какая-то внутренняя необходимость для того, чтобы Раскольников существовал, как необходимая эстетическая идея.

Мелас: Нет, ну вообще-то, когда читаешь какое-то выдающееся произведение, то создается впечатление, что оно не могло быть ненаписано. Это как математическая теорема. Ее вроде бы не было, но когда ты ее открыл, то такое ощущение, что она была всегда.

Крюков: Так, об этом и говорит Шеллинг, о том, что произведение искусства не существует без необходимости. Возможно, эта идея берет начало из трансцендентальной философии Фихте, в соответствии с которой, с одной стороны Я — это чистая свобода и чистая деятельность, а с другой стороны все то, что продуцируется этим Я, мир вещей, человек, природа, законы, — все это необходимо и существует или произведено именно так, как только и должно было быть произведено. Это очень похоже на то, что говорит в своих лекциях по кинематографии Делез. Это пример, когда мыслитель довольно высокого ранга может себе позволить говорить вещи, которые граничат с банальностью. Но за этими на первый взгляд почти-банальностями кроется большая интеллектуальная работа, своя личная, внутренняя,

большая история. И говоря о том, как отличить хорошее кино от плохого, Делез отмечает, что режиссер, который создает шедевры, не мог не снимать, он ДОЛЖЕН был это снять. Была внутренняя потребность, чтобы именно это и именно так снять. И без этого нового эстетического события, наш мир, нашу жизнь уже невозможно помыслить по-старому.

Паткуль: Еще реплики какие-то.

Зайцев И.: Хотя я в некотором роде склонен созерцать это созерцание, которое представлено автором статьи, которую нам пересказал Алексей, у меня сильное подозрение этот текст вызывает. И вот на каком основании, на основании том, которое ты сам же и отметил. Что, по мнению автора статьи, любая редукция есть то же самое, что и эстетическое. И тогда, для Шеллинга это, может быть, прекрасная спекулятивная мысль, но применительно к Гуссерлю это выглядит по меньшей мере дико. Есть в этом не то, чтобы какая-то натяжка, но какая-то принципиальная неадекватность взгляда. Когда я вижу такого рода сопоставления, у меня ощущение, что просто автор увлечен некоторым совпадением, игнорирует все, что не подпадает под его концепцию, и радостно иллюстрирует понравившийся ему момент все дальше и дальше. И отсюда, как ты думаешь, можно ли этому тексту в принципе доверять? Не оказывается ли он слишком поверхностным скольжением, что ли?

Крюков: Ответить на вопрос: можно ли доверять? Ответ: да, но только с определенной оговоркой, при условии определенного критического анализа. Так для меня лично, из всей статьи тезис о том, что редукция Гуссерля подводит к эстетическому созерцанию, является одним из самых важных тезисов Фашинга, и по этому поводу я испытываю очень большие сомнения. По большому счету получается, что мы Гуссерля-то и не знали до этого прочтения этой статьи. Произошло переткрытие. Перед нами предстает мыслитель, феноменолог Гуссерль, совершенно другого толка. Мы полагали, что он занимался тем, что конструировал феноменологические данности в гносеологическом контексте, а на самом деле речь должна идти об эстетическом созерцании. Если говорить принципиально, то я не согласен с тем, что пишет Фашинг. Однако этот тезис можно рассмотреть и с другой точки зрения. Чуть позже, после со знакомства со статьей Вольфганга Фашинга я нашел статью Ламберта Визинга. Статья называется *Phänomenologische und experimentelle Ästhetik* (Wiesing, 2012), *Феноменологическая и экспериментальная эстетика*. Это не статья, а, кажется, доклад на одной из конференций. В ней отчасти говорится о том, о чем Вы спрашивали. Вопрос в статье ставится таким образом. Мы привыкли, что наука всегда имеет дело с научными фактами, и способ обращения с ними — это эксперимент. А сам эксперимент, это что такое? Это верификация, это всегда проверка. Если мы имеем возможность проверить утверждаемое в науках экспериментально, то это будет наука, и, как правило, естественная наука. А если не имеем, то это будет, мягко говоря, философия и прочие неверифицируемые гуманитарные дисциплины, в которых можно утверждать все, что

заблагорассудится. Так вот, основной тезис Ламберта Визинга в этой статье заключается в том, что есть особая метода, которая называется «эйдетическая вариативность». Ей следует Декарт, ей следует Кант, ей следует и Гуссерль, в том плане, что когда мы имеем дело с определенными мыслительными данностями, то можем провести мыслительный эксперимент, и он не особенно отличается от естественно-научного. Поэтому философия — это тоже экспериментальная наука. А в самом конце доклада вдруг очень резкий переход и утверждение, что, вообще-то, феноменология вообще может пониматься как эстетический акт. А в каком ключе? Визинг — современный феноменолог, который работает в русле феноменологической эстетики. Он говорит о том, что своеобразие эстетического не находимо в самой трансцендентной вещи. Наблюдая вещь, мы не можем вывести, аккумулировав какие-то факты, что эта вещь прекрасна, для этого необходимы какие-то особые ментальные данности. И в этом смысле, находясь в области трансцендентально-феноменологического умозрения, мы имеем возможность, в том числе, говорить и об эстетике. Т. е. в определенном смысле повторяется мотив Фашинга об эстетичности феноменологии, только он обосновывается совершенно иначе. Такие тезисы с моей точки зрения являются дискуссионными, и даже очень и очень дискуссионными. Показать, что в соответствии с традицией Декарта, если мы все хорошо и правильно продумаем, следуя методу эйдетической вариативности, то каждый из нас, отдельно философствующий, придет к одному и тому же выводу, задача, конечно же, чрезвычайно сложная, несмотря на усилия и Декарта и Гуссерля. Такого доказательства нет, как нет до сих пор и универсальной философии. Это к ответу на вопрос, можно ли доверять автору нами разбираемой статьи: Визинг приходит к тому же знаменателю, что и Фашинг, только аргументация у обоих авторов различная. Поэтому еще раз — да, но, конечно, с определенными допущениями, при условии критичного отношения к тексту.

Паткуль: Георгий, да, пожалуйста.

Чернавин Г.: Я бы хотел с одной стороны немного защитить Фашинга, а с другой, — в некоторой степени лишить его тезис оригинальности. Дело в том, что сопоставление эстетического созерцания и феноменологического эпохе не принадлежит Фашингу. Это то, что делает Гуссерль в письме к Гуго фон Гофмансталу 1907 г. (Husserl, 1994, 133–136), на которое, кстати, ссылается Фашинг, и которое выйдет в русском переводе в ближайшем номере *Ежегодника по феноменологической философии* (2015, № IV). Дело в том, что Гуссерль сам играет на сопоставлении и вводит сам такое странное понятие, как эстетическое эпохе. В эстетике тоже осуществляется некоторое воздержание от полагания бытийного тезиса, но здесь, конечно, невозможно уравнивание. Модификация нейтральности, имеющая место в эстетике, и феноменология — это разные модификации нейтральности. Но есть родство между этими модификациями нейтральности. И вот это-то родство и интересно раскручивать. Эстетическому удовольствию, тому удовольствию, которое возникает из модификации нейтральности,

своей искусству, родственен теоретический интерес, который тоже предполагает некоторую модификацию нейтральности. Я хотел указать на то, что Фашинг не изобретает здесь ничего радикально нового; более того, он во многом эксплуатирует работу Фердинанда Фельмана *Феноменология и экспрессионизм* (Fellmann, 1982), где сопоставление двух модификаций нейтральности уже проводилось в развернутом виде. В общем-то, такого рода сопоставление эстетического и феноменологического созерцания было актуально для феноменологии с самого начала её существования.

Паткуль: Кстати, Гадамер часто подчеркивает, что по свидетельствам, дошедшим через Оскара Беккера, Гуссерль неоднократно устно заявлял о том, что в сфере эстетического редукция происходит стихийно. Да, извините... Ксения, Вы еще не говорили. Прошу Вас.

Капельчук К.: Да, у меня тоже какие-то сомнения по поводу этой статьи возникли, которые Вы сами и высказали в конце, и по поводу эстетики, установки и теоретической, и эстетической, как-то они сливаются в одну большую установку. Кстати вот странно, Мерло-Понти не упомянули, но, может быть, там тоже были какие-то пересечения в пользу Фашинга. И я совсем не поняла тезис про созерцание созерцания, но пусть это будет за скобками. Но я хотела уточняющий вопрос задать по поводу тезиса, который там где-то в начале прозвучал. Напомните, пожалуйста, в каком контексте. По поводу того, что эстетика исключает точку зрения. Как-то так это прозвучало, может быть, я не так это услышала.

Крюков: Эстетическое созерцание исключает точку зрения естественной установки. В этом смысле.

Капельчук: То есть не в том, что точку зрения исключает...

Крюков: Нет, нет. Это *Stellungnahme*.

Чернавин: Это как «экзистенциальная *Stellungnahme*».

Крюков: Занятие позиции относительно существования. Об этом идет речь. В случае эстетического созерцания нам не важно, существует ли нечто в действительности. Скорее наоборот, как оно нам является. Занятие позиции относительно существования или несуществования.

Капельчук: Нет, ну по Канту... Просто так получается, что Гуссерль возводится к Канту в отношении эстетического. Но какая-то гуссерлевская эстетика здесь не просматривается. Скорее, идет такая игра: Гуссерль, он как Кант, а теперь давайте сравним его с Шеллингом. Но при этом Кант с Шеллингом тоже не сравнивается. Правильно я понимаю?

Крюков: Да, Кант появляется только один раз. При этом, я обозначил это как отдельный смысловой блок, потому что это достаточно принципиально.

Капельчук: Понятно, каким образом с Кантом Гуссерль сравнивается. А Гуссерль сравнивается с Шеллингом на основании этих рассуждений про Я, про сознание, самосознание, на этой почве? У меня потерялся основной тезис, связывающий...

Крюков: Мое прочтение самой статьи... Сопоставление Гуссерля и Шеллинга заключается в том, что конституируется трансцендентальная субъективность, и у того и у другого не играет никакой роли Я естественной установки, и речь идет о схожей предельно абстрактной конструкции. В этом ключе сопоставляются две эти концепции.

Капельчук: Насколько здесь ключевой момент составляет само искусство и эстетика? Потому что о трансцендентальной субъективности, о нечеловеческой точке зрения можно было бы, наверное, в отрыве от эстетики говорить?

Крюков: Я думаю, что трансцендентальная эстетика для Шеллинга — это общий важный контекст его рассуждений. Это как важный результат, ее нельзя не принимать в расчет. Помните, Вольфганг Фашинг с этого начинает свою статью? А что касается Гуссерля, то Фашинг, как мне кажется, попытался подумать, а как же происходит это у Гуссерля в контексте размышлений о трансцендентальной субъективности, и в том числе эстетического опыта. Схожи ли опыты столь разных мыслителей? И автор делает вывод, что они похожи в контексте рассуждения о принципах субъективности. Я думаю, что в большей степени вопрос возникает и остается все же по поводу эстетичности феноменологического опыта, который, по мысли автора статьи, связан с феноменологической редукцией. Но мы об этом уже говорили. Эстетика — одна из тем, повод сопоставить этих двух мыслителей. То есть, у Шеллинга она дана как важная и исходная тема, Я думаю, что трансцендентальная эстетика для Шеллинга — это общий важный контекст его рассуждений. Это как важный результат, ее нельзя не принимать в расчет. Помните, Вольфганг Фашинг с этого начинает свою статью? А что касается Гуссерля, то Фашинг, как мне кажется, попытался подумать, а как же происходит это у Гуссерля в контексте размышлений о трансцендентальной субъективности, и в том числе эстетического опыта. Схожи ли опыты столь разных мыслителей? И автор делает вывод, что они похожи в контексте рассуждения о принципах субъективности. Я думаю, что в большей степени вопрос возникает и остается все же по поводу эстетичности феноменологического опыта, который по мысли автора статьи связан с феноменологической редукцией. Но мы об этом уже говорили. Эстетика — одна из тем, повод сопоставить этих двух мыслителей. То есть, у Шеллинга она дана как важная и исходная тема, а у Гуссерля — это попытка помыслить эстетическую проблематику в рамках его трансцендентальной феноменологии. Хотя можно сказать, что эстетическое находится, на данном этапе моих личных исследований, на периферии штудий у Гуссерля, это не центральная тема. А в данной статье эта проблематика тематизирована.

Паткуль: Екатерина Михайловна, пожалуйста...

Ананьева: Уважаемые коллеги, мне тоже кажется возможным несколько зачитать автора статьи, а то чем дольше мы обсуждаем этот текст, чем более банальными представляются нам предложенные в ней сопоставления. Как справедливо

отметил Андрей Борисович Паткуль в своих вступительных тезисах, взаимная непроницаемость философской аргументации Шеллинга и Гуссерля все же имеет место, и диалектика была справедливо названа в числе таких точек несовпадения. Между тем как статья Фашинга как минимум дважды — в исследовании саморазличения Я и в реконструкции места искусства в потенцировании идеального и реального — содержательно воспроизводит эти диалектические ходы с опорой на оригинальную терминологию Шеллинга. Но сама логика диалектического движения совершенно исключает изолированное от этого содержательного контекста рассмотрение его инструментальных понятий. С этим, на мой взгляд, связана реплика о бессодержательности выражения «бесконечное в конечном». И в том же смысле в отрыве от реконструированного в статье контекста шеллинговой и гуссерлевой мысли теряется фокус разговора об эстетическом. Эстетическое — не просто понятие с расплывчатыми границами, эстетическая рефлексия представлена весьма разными, порой взаимоисключающими, научными и философскими стратегиями. И если «как возможна феноменологическая эстетика» мы себе как минимум представляем на наглядных примерах — это и исследования Р. Ингардена, и Г. Шпета, и М. Дюфрена, и многие другие (на один из возможных феноменолого-эстетических проектов уже указал нам сегодня Алексей, другой достойный упоминания замысел — обращение к опыту искусства Х.-Г. Гадамера, Андрей Борисович уже говорил об этом); то добавление в это «уравнение» Шеллинга заставляет держать в поле внимания массу дополнительных предпосылок. Например — эстетическое не только в искусстве, но и в природе, онтологические следствия так понятого эстетического и пр. Поэтому, предлагаю вернуться к логике аргументации Фашинга, к «созерцанию созерцания» как ключевой формулировке.

Фашинг начинает со своего рода парадокса, обозначенного в первом же абзаце: как может «совершенство самосозерцания» субъективности, предполагаемое в художественном творчестве, быть осуществлено в бессознательной деятельности художественного творения, которая никогда не может быть постижима до конца? При этом, по мысли Шеллинга, бессознательное в художественном творении смыкается с бессознательным измерением самого сознания (Fasching, 2002, 95). И у меня возникает вопрос к этой аргументации: сохраняем ли мы предметом нашего анализа эстетическое — например, специфику эстетического сознания, или искусство как специфическую духовную деятельность? По-моему, нет. Фашинг в этом месте ссылается на отличие «что» от «как», будто бы определяющее эстетическое отношение (Fasching, 2002, 95). Но само это различие в своей логике восходит не к Гуссерлю и не к Шеллингу, а к Аристотелю (о чем, кстати, интереснейшая статья Ласло Тенгели «Необходимость фактического у Аристотеля и Гуссерля: два основоположения метафизики», переведенная и опубликованная в журнале *Мысль* за 2011 год (Tengeli, 2011)), и оно не специфично для эстетического. В цитируемом Фашингом письме Гуссерля ракурс задается так:

Созерцание чисто эстетического произведения искусства совершается при полном выключении всякой экзистенциальной установки интеллекта и всякой установки чувства и воли, которая предполагает упомянутую экзистенциальную установку. Или лучше сказать: произведение искусства переводит нас (словно бы принудительно) в состояние чисто эстетического созерцания, исключающего принятие такой установки (*Gusserl'*, 2015, 248).

Вот на этом фоне возникает «созерцание созерцания», «чисто эстетическое созерцание» в терминологии Гуссерля. Алексей справедливо суммировал проблематику этой части статьи в тематике «эпохе». Из дальнейшего видно, что это так:

Вещи, которые здесь чувственно предстают перед нами, вещи, о которых говорится в повседневной и научной речи, мы видим как действительные, и на этих экзистенциальных усмотрениях основываются душевные и волевые акты: радость, что что-то есть, печаль, что чего-то нет, желание, чтобы это было и т. д. (= экзистенциальная установка души) — это противоположный полюс духовной установки чисто эстетического созерцания и соответствующих ей расположений чувств (*Gusserl'*, 2015, 249)

То есть Фашинг сближает выключение «экзистенциальной установки души», что и достигается в «эстетическом созерцании», с концепцией «незаинтересованности» в существовании предмета эстетического созерцания, наследуемой Шеллингом от Канта. Но так понятое созерцание, следуя дальше Гуссерлю, — феноменологическое созерцание:

...ко всякому уже имеющемуся бытию — ко всякой науке и ко всему, что претендует на действительность, — становится радикально иной. Всё сомнительно, всё непонятно, загадочно! Загадка разрешима только тогда, когда мы становимся на ее почву, а именно понимаем всякое познание как сомнительное и вместе с тем не принимаем ничего существующего в качестве уже данного. Тем самым всякая наука и всякая действительность (в том числе и действительность собственного Я) становится просто «феноменом» (*Gusserl'*, 2015, 249).

И в каком смысле берется «эстетическое» вследствие этого?

Если всякое познание сомнительно, то именно феномен «познания» — это единственная данность, и прежде чем я допускаю какую-либо данность в качестве значимой (*giltig=gültig*), я всматриваюсь и исследую чисто созерцательно (можно сказать, чисто эстетически) то, что вообще подразумевает значимость, т. е. что подразумевает познание как таковое и посредством него и в нем «познанная предметность» (*Gusserl'*, 2015, 249).

Как мне представляется, как минимум еще одним возможным горизонтом толкования этого тезиса является понимание «эстетического» в смысле кантианской

«трансцендентальной эстетики», что выключает из нашего обсуждения перспективу художественной практики и ставит на ее место математическое естествознание.

Если мое предположение о потере фокуса на эстетическом излишне радикально, то, как минимум, я готова отступить на более нейтральную позицию — из этой точки может исходить не одна — «эстетическая», а целый «букет» интерпретационных ходов — полемика с психологическими предпосылками и в этом смысле «антропологическая» стратегия; полемика с разными способами полагать мир, с которой Иза Керн в своем классическом исследовании о предпосылках гуссерлевой философии связывает мотив следования за аргументацией Декарта («Cartesiansche Weg») с вытекающей отсюда критикой «Weltglauben» (Kern, 1964, 204). Сделав некоторый круг в изложении, к картезианскому радикальному сомнению приходит и Фашинг. Должны ли мы при этом и картезианское сомнение считать «эстетическим созерцанием»? Мне кажется, что нет.

Однако, некоторый «мостик» между эстетическим в узком смысле (с опорой на художественную практику, на собственно искусство) и вынесением за скобки экзистенциальной установки все же обнаруживается Фашингом. Выключение экзистенциальной установки ставит в фокус нашего внимания проблематику фиктивности и действительности. Искусство «фиктивно», что не делает его противоположным действительности. На сходных основаниях Г. Шпет называет этот феномен «отрешенным бытием» и связывает с ним возможность разработки «новой» (феноменологической) эстетики.

Вслед за тем мне кажется важным остановиться на следующем моменте: Фашинг, цитируя Гуссерля, отмечает, что «эпохе» как существенный момент феноменологической процедуры запрещает суждение о существовании являющегося предмета, вследствие чего интерес переключается на само являющееся (Fasching, 2002, 95). Комментарий мой к этому повороту мысли лишен оригинальности, подобное возражение многократно высказывалось в адрес всех представителей немецкого идеализма, начиная с Канта, включая Фихте и Шеллинга и завершая Гуссерлем: эстетическое ограничивается феноменами «чистой эстетики», эстетики как она выделяет эстетическое в отличие от иных «установок». А искусство, которое сближается с иллюзорным и фиктивным, как и в кантианской трактовке, мыслится как «искусство вообще», согласно своему понятию. Если внутри сферы искусства и возможно предположить некоторую дифференциацию, то в различении пластических искусств от непластических, временных, или синтетических (соединяющих то и другое). В таком анализе нет исторического измерения, различий школ, направлений, эволюции художественной практики в XX веке к беспредметному искусству и искусству перформативного. Я из этой перспективы возвратилась бы к тезису Андрея Борисовича о том, что феноменология переходит за границы своих же исходных установок, не удерживается в дескрипции и впадает в теорию. Образцы изысканий, свободные от такого «субстанциального» толкования

искусства, могут быть указаны в рамках феноменологической эстетики. Прежде всего приходит на ум монографию Мартина Зеля *Ästhetik des Erscheinens*, (Seel, 2000) на которого любит ссылаться Илья Инишев.

Фашинг замечает, что «эпохе», вынося за скобки суждение о существовании, не исключает, а, напротив, включает бытие вещей. Вытесняя абстракцию, ей на смену приходит дистанция, а последняя оказывается продуктивной, — в феноменологии, как и в искусстве, отступающем на шаг от действительности вещей, чтобы лучше уяснить их суть (Fasching, 2003, 98). Казалось бы, на пути осуществления этой стратегии реализуется как раз противоположное предшествующему замечанию — Фашинг подчеркивает предпочтительность искусства чистой формы в противоположность искусству «повествовательному» — «содержательному» в широком смысле. Но принятая им формулировка (формальное в функции «как» искусства) опять ставит правильность нашего понимания под сомнение (Fasching, 2002, 100).

Но и дальнейший ход — от дистанцирования — к диспозиционированию — предполагает двойное толкование. Потеря себя как утрата субстанциальных характеристик рассматривается Фашингом как переживание кризисного свойства, как самообрушение привычных хабилизационных установок (Fasching, 2002, 102). Мир возникает в искусстве «как в первый раз» — любимая тема русского структурализма, но именно в этой точке перелаивается одна логическая стратегия, чтобы дать место другой — Фашинг переходит к Шеллингу. Эстетическое созерцание выводит на проблему невозможности помыслить сознание и самосознание субстанциально.

На этой шеллинговской по преимуществу теме Фашинг останавливается подробнее — переходя к тематизации опыта несубстанциального самосознания, Фашинг возвращается к *Системе трансцендентального идеализма*, к концепции знания о знании и абсолютного первоначала — основоположения, которое предшествует распадению знания на объект и субъект (Fasching, 2002, 105). Сложно не заметить в этом изложении следы аргументации Фихте и общие для всего послекантовского немецкого идеализма сюжеты, поэтому возражение мое вот таково: принципиальна ли позиция именно Шеллинга для автора статьи? Если Фашинг надеется проследить преемственность этой тематики от немецкого идеализма к Гуссерлю, то движение вряд пойдет по такой спрямленной траектории, как он рисует. Уже упоминавшийся ранее Иза Керн справедливо указывает как минимум на два усложняющих общую картину момента: во-первых, на необходимость учитывать эволюцию подхода самого Гуссерля, а во-вторых, влияние на его позицию полемики с неокантианством, особенно с Наторпом как на горизонт рецепции немецкого идеализма.

И в связи с этим еще одно соображение. Конечно, автор волен сам определять круг источников, к которым он обращается и на которых основывается, но представляется весьма показательным, что тему творчества в философии

Шеллинга он аргументирует ссылками на *Систему трансцендентальной философии* и *О Я как принципе философии*, совершенно оставляя за скобками *О сущности человеческой свободы*. Последняя работа, если я не ошибаюсь, вообще не фигурирует в данной статье.

И еще в одном регистре Фашинг предлагает толкование интеллектуального созерцания — оно не может быть сделано предметом мышления, потому что предмет представляет уже остановленный поток, достигнутый результат. Поэтому оно может быть обозначено как субстрат, или материя, или чистый процесс процессуальности мышления в его становлении до собственно помысленного (Fasching, 2002, 108). Как мы знаем, ссылка на «материю» — это устойчивый компонент аргументации Шеллинга, воспроизводимый в критике Канта и Спинозы в отношении *malum metaphysicum*, и это связывает эстетическое созерцание с проблематикой свободы и творчества (*О сущности человеческой свободы*), но и с тематизацией Бога в его редуцированной и исторически-развитой форме. Совершенно неслучайно возникает в этом месте у Фашинга ссылка на работу о Мейстере Экхарте в связи с понятием «чистой посюсторонности». Очевидно, что диалектику внутреннего и внешнего в Я можно соотнести и с феноменом глубочайшей интимности, характерным для религиозности.

Однако, поскольку интеллектуальное созерцание является «созерцанием созерцания», и для Шеллинга, и для Гуссерля оказывается существенным увидеть в нем «полагающее объективность» измерение. Мне представляется одним из самых интересных сюжетов в этой статье, каким образом Фашинг закольцовывает негативность интеллектуального созерцания, истолкованного как негирующее самоотношение, обратно с темой художественной продуктивности.

Последнее замечание — о присутствии или отсутствии определенных имен в списке использованной литературы. Например, Манфред Франк, один из самостоятельных голосов в интерпретации немецкого идеализма в современном интеллектуальном пространстве, представлен своими менее полемическими работами — монографией об эстетике и лекциями о немецком идеализме, тогда как его более ранняя и более полемически заостренная работа — *Der unendliche Mangel an Sein* — благополучно отсутствует, а ведь в ней интеллектуальному созерцанию у Шеллинга посвящен специальный раздел (Frank, 1992, 164–169).

Паткуль: Спасибо большое. Игорь Николаевич? Коротко только, пожалуйста.

Зайцев: У меня короткое, да. У меня одна ремарка и одна связка с событием, которое было не так давно. Георгий, ты, безусловно прав, но, видишь ли, что меня всегда смущает в такой опоре на Гуссерля. Как известно, он был человеком активно работающим, активно пишущим, и, как следствие, в его архиве можно найти подкрепление чему хотите. Что поделать... А другое дело, что является ли тот или иной ход закрепившимся в феноменологической традиции, вот для меня это некоторый вопрос. То, что есть аналогии, есть сходства, вопросов нет. Но вот

просто в качестве того, насколько эта аналогия слаба: недавно Аня Ямпольская выступала в «Порядке слов» и говорила о феноменологии в целом, презентовала свои книги. И она так построила свой рассказ, что сквозила эта эстетическая тема в качестве импликации редукции. Но когда я ее в лоб спросил, стоит ли тогда относиться к себе как к эстетическому феномену, она категорически отказалась, сказав, что это в корне неверный шаг. То есть, несмотря на то, что редукцию следует осуществлять применительно к самому себе и так далее, и тому подобное... Но! Вот она, например, считает, что использовать редукцию в эстетическом смысле применительно к самому себе — шаг неверный.

Чернавин: Да, потому что в этой ситуации важна конверсия ...

Паткуль: Уважаемые коллеги, у нас, действительно, время исчерпано. Я. может быть, предложу последние два слова сказать нашему докладчику.

Крюков: Да, коллеги, еще раз спасибо, что пришли на эту встречу. Я эту статью рассматриваю, как одну из немногих попыток соединить две различные традиции. И те интенции, те импликации, которые здесь заложены, они для меня, по крайней мере, были своего рода началом работы по нашей теме. После этой первой встречи, уже можно предлагать какие-то другие темы, другие тексты для обсуждения. Хотелось бы, конечно, чтобы прослеживалась взаимосвязь наших встреч.

Паткуль: Коллеги, тогда мы в следующем, наверное, семестре, с помощью рассылки, по мере готовности, мы можем продолжить эту линию рассуждения, далее, я знаю, у Екатерины Михайловны есть какие-то предложения.

Ананьева: Я хотела бы показать оглавление монографии, которую я хотела бы здесь обсудить, если кто-то найдет здесь что-то интересное, мы могли бы так же организовать обсуждение.

Паткуль: Хорошо. Спасибо большое, всего доброго.

(Стенограмма Е. Вознякевич)

REFERENCES

- Apel', K.-O. (2001). *Transformatsiya filosofii* [The Transformation of the Philosophy]. Moscow: Logos. (in Russian).
- Basso, I. (2011). Schelling's Meontology and the Concept of Possibility in Kierkegaard. *Ars Brevis*, 17, 254–269.
- Bofre, Zh. (2007). *Dialog s Khaideggerom. Kn. 1. Grecheskaya filosofiya* [Dialogue with Heidegger. First Book: The Greek Philosophy]. Saint Petersburg: Vladimir Dal'. (in Russian).
- Brentano, F. (1968). *Über die Zukunft der Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Fasching, W. (2002). Transzendente und ästhetische Anschauung. Zur Selbstanschauung der konstituierenden Subjektivität bei Husserl und Schelling. In Esterbauer, R. (Ed.), *Orte des*

- Schönen: phänomenologische Annäherungen* (95–124). Würzburg: Koenigshausen & Neumann.
- Fellmann, F. (1982). *Phänomenologie und Expressionismus*. Freiburg/München: K. Alber.
- Frank, M. (1992). *Der unendliche Mangel an Sein*. München: Wilhelm Fink.
- Gusserl', E. (2015). Pis'mo k Gofmanshtalyu [The Husserl's Letter to Hoffmannsthal]. In *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii* [The Yearbook of Phenomenological Philosophy]. Moscow: RGGU Publ. (in Russian).
- Heidegger, M. (1991). *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)* (GA II). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (GA II). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hühn, L., & Jantzen, J. (Eds.). (2010). *Heideggers Schelling-Seminar: (1927/1928). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings «Freiheitsschrift» (1927/1928) und die Akten des internationalen Schelling-Tags 2006*. Stuttgart, Bad-Canstatt: Fromann-Holzboog.
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte* (Hua VII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1994). *Briefwechsel* (Hua Dokumente, III/7). Dordrecht: Kluwer.
- Jaspers, K. (1955). *Schelling. Grösse und Verhängnis*. München: Piper.
- Kern, I. (1964). *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kryukov, A. (2013). Problema vremeni i refleksii u Gusserlya [The Problem of Time and Reflexivity in Husserl]. *Horizon. Fenomenologicheskije issledovaniya* [Horizon. Studies in Phenomenology], 2(2), 57–70. (in Russian).
- Kryukov, A. (2014). «Voobrazhenie» i «fantaziya» u Kanta i Gusserlya kak esteticheskaya problema [«Imagination» and «Phantasy» in Kant and Husserl as an esthetical problem]. In *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta. Seriya 3. Obshchestvennyye nauki* [Izvestia. The Ural Federal University Journal. Series 3. Social and Political Sciences], 3 (131), 113–124. (in Russian).
- Seel, M. (2000). *Ästhetik des Erscheinens*. München: Carl Hanser.
- Schelling, F. W. J. (1859). *Sämmtliche Werke*. I. Abteilung. Bd. IV. Stuttgart und Augsburg: J. G. Gotta'scher.
- Shelling, F. V. I. (1999). *Sistema mirovykh epokh* [The System of the Ages of the World]. Tomsk: Vodolei. (in Russian).
- Shelling, F. V. I. (1987). *Sobranie sochinenii v dvukh tomakh. T. I.* [Collected Papers in Two Volumes. Vol. 1]. Moscow: Nauka. (in Russian).

- Shelling, F. V. I. (1989). *Sobranie sochinenii v dvukh tomakh. T. 2.* [Collected Papers in Two Volumes. Vol. 2]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Shelling, F. V. I. (2013). Traktat ob istochnike vechnykh istin [On the Source of Eternal Truths]. *Einai. Voprosy filosofii i teologii* [Einai. The Questions of Philosophy and Theology], 1/2, (3/4), 154–207. (in Russian).
- Shpigel'berg, G. (2002). *Fenomenologicheskoe dvizhenie* [The Phenomenological Movement]. Moscow: Logos. (in Russian).
- Tengeli, L. (2011). Neobkhodimost' fakticheskogo u Aristotelya i Gusserlya: dva osnovopolozheniya metafiziki [Necessity of the Factual: Two Grounds of the Metaphysics]. *Mysl'* [Thought], 11, 20–31. (in Russian).

ОБЗОР 46-ОЙ ЕЖЕГОДНОЙ ВСТРЕЧИ ГУССЕРЛЕВСКОГО КРУЖКА (9–12 июня 2015 г., Хельсинки, Финляндия)

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, 199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

В обзоре в кратком виде представлено основное содержание докладов, прозвучавших на 46-ой ежегодной встрече Гуссерлевского кружка в Хельсинки (Финляндия) с 9 по 12 июня 2015 г. В докладах были затронуты темы важные как для современной рецепции философии Гуссерля, так и для состояния проблемного поля послегуссерлевской феноменологии. К основным проблемам, затронутым в прозвучавших здесь сообщениях, можно отнести проблемы интенциональности, активных и пассивных синтезов, соотношения логики и семиотики, вчувствования и интересубъективности, корреляции феноменологии интенциональных актов и феноменологии интенциональных предметов. Интерес представляют также психологические аппликации феноменологического метода, представленные в некоторых сообщениях.

Ключевые слова: Гуссерль, Гуссерлевский кружок, интенциональность, тип, пассивные синтезы, интересубъективность, вчувствование, типизация, феноменологическая онтология.

ANDREI PATKUL

PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Ontology and Epistemology at Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034 St. Petersburg, Russia.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

The content of the presentations, which were delivered on the 46th Annual Husserl Circle Meeting in Helsinki (Finland) from June 9th to June 12th, 2015 is presented briefly in the review. The speakers of the meeting touched the themes, which are of very importance as well for today's reception of Husserl's philosophy as for the stay of the problematic field of Post-Husserlian phenomenology. The problems of intentionality, of active and passive syntheses, of correlation of logic and semiotics, of empathy and intersubjectivity, of correlation of intentional acts and intentional objects belong to the main subjects, which were treated in the presentations. The psychological applications of the phenomenological method, which were inquired by several speakers during the meeting, could be also of very interest.

Key words: Husserl, Husserl Circle, intentionality, type, passive syntheses, intersubjectivity, empathy, typification, phenomenological ontology.

© Андрей Паткуль, 2015

В столице Финляндии, с 9 по 12 июня 2015 г. прошла *46-ая ежегодная встреча Гуссерлевского кружка* (более подробную информацию о кружке см.: www.husserlcircle.org). Заседания проводились в Доме науки и гуманитарного знания, по адресу Киркокаату 6, аудитория 505. Организаторами мероприятия выступили исследовательская сеть «Субъективность, историчность, общность» (<https://www.jyu.fi/ytk/laitokset/yfi/en/research/projects/political-institutions/subjectivity-historicity-communality>) (университет Юваскюля, Финляндия, университет Хельсинки, Финляндия), а также Философское общество Финляндии (<http://www.helsinki.fi/jarj/sfy>). В Организационный комитет встречи вошли Мирья Харtimo (университет Юваскюля), Сара Хейнамаа (университет Юваскюля, университет Хельсинки), Йоона Тайпале (университет Юваскюля), Симо Ойнас (университет Юваскюля), Туукка Брунила (университет Хельсинки).

На форуме обсуждались ключевые темы гуссерлевской философии, оказавшие значительное влияние также и на феноменологическую мысль после Гуссерля и остающиеся актуальными и по сей день. Тематические акценты были расставлены организаторами с помощью самой структуры встречи: так первый день ее был посвящен вопросам эпистемологии, второй — проблемам сознания, понимания и историчности, третий — особенностям феноменологического фундирования логики и теории истины, четвёртый — видам интенциональности и кантианскому фону феноменологии. Особую живость дискуссиям придало и то, что к каждому докладу, за исключением выступления Дана Захави как приглашённого основного докладчика, был озвучен развернутый комментарий, автор которого является признанным авторитетом в исследовании темы соответствующего доклада. Нередко такие комментаторские выступления становились фактически отдельными докладами, в которых не только прояснялись или же критически оценивались позиции авторов оригинальных сообщений, но и эксплицировались собственные взгляды комментаторов на рассматриваемые проблемы. Впрочем, некоторые вопросы и реплики участников собрания к докладчикам также иногда приближались по своему объему к формату развернутого комментария. Вообще, следует отметить очень живую, творческую атмосферу, в которой проходила встреча, неподдельную заинтересованность ее участников в обсуждаемых предметах. Конференция проводилась на английском языке, продемонстрировав высокий уровень освоения гуссерлевского наследия в англоязычном философском пространстве. В самом начале работы конференции с приветственным словом к участникам ее обратились С. Хейнамаа и М. Харtimo. Первый доклад конференции был представлен *Томасом Хэнсбергером* (Университет Маркетт, Милуоки, США) на тему «Два аргумента о Гуссерле и экстернализме: гуссерлевская трансцендентальная критика субъект-объектного различия». (Комментатор: *Филипп Бергхофер* (Университет Граца, Австрия)). В своем сообщении докладчик отталкивался от интерпретаций гуссерлевской феноменологии, предложенных А. Д. Смитом и Д. Захави, каждый из которых отвергает распространенное мнение о том, что Гуссерль был

интерналистом — но делают это, исходя из различных оснований. Сам Хэнсбергер придерживался мнения, которое возможно найти уже в интерпретации Захави, а именно что оппозиция экстернализма и интернализма вообще не применима к феноменологии Гуссерля. Хэнсбергер отстаивал тезис о том, что своей теорией интенциональности Гуссерль позволяет вообще избегать субъект-объектной дистинкции в эпистемологии. Следующий доклад на тему «Гуссерлевское понятие “*Deckungssynthese*”: радикальный отход от Канта» представила *Юлия Янсен* (университет Левена, Бельгия). (Комментатор: *Розмари Рицо-Патрон де Лернер* (Папский католический университет Перу, Лима, Перу). В нем Янсен сосредоточилась на различии в трактовке единства у Канта и Гуссерля. По ее мнению, у Канта единство — это формальный момент, который не зависит от многообразия. У великого кенигсбержца единство как синтез — это акт само-активности субъекта. Единство здесь играет ключевую роль в конституировании объективности, причем единство понятия находится на более высокой ступени, чем единство форм чувственности. Единство для Канта — это, прежде всего, понятийное единство. Для Гуссерля же единство — это феноменологическая очевидность. С точки зрения основателя современной феноменологии, для адекватного осмысления единства очень важно избежать любых догматических допущений. В нем нет ничего творческого, конструктивного. У Гуссерля единство не конструируется из простых элементов. В силу этого, ключевой темой у Гуссерля, связанной с проблемой единства, выступает проблема пассивного синтеза. Янсен в докладе выделила основные условия такого синтеза, равно как и синтеза отождествления. Следующий доклад вниманию публики представила *Анна Г. Тринидад* (Карлов университет в Праге, Чехия). Доклад назывался «Темпоральность и фантазия: роль времени в конституции воображаемых объектов». Свой комментарий к докладу представил *Рональд Брузина* (Университет Кентукки, США). Докладчица отстаивала тезис об особом статусе воображаемых объектов. Она провела при этом различие между естественным воображением и чистой фантазией. Далее она перешла к рассмотрению проблемы соотношения образа и субъекта, выделив два типа объективации — презентацию и фантазирование (репрезентацию). С точки зрения Тринидад, фантазирование может трактоваться как квазивосприятие. Темпоральность же воображаемых объектов — это квазitemпоральность. В качестве вывода Тринидад утверждала, что темпоральность объектов фантазии носит «ацефальный» характер, она не имеет определенного источника и фиксированной позиции, а потому является текучей и неустойчивой. Последний доклад первого дня встречи на тему «Нормативная роль типов восприятия: предложение Гуссерля» был прочитан *Виржин Палетт* (НЦНИ/Высшая нормальная школа, Париж, Франция). Комментарий к докладу озвучил *Гедеминас Карболис* (Норвежский университет науки и технологий, Тронхейм, Норвегия). По мнению докладчицы, формальный идеал мышления ныне попал под вопрос. Сама она предложила следующую формулировку ведущего исследовательского вопроса, который должен лежать в основании т.н. «нормативной

феноменологии»: как в рамках нормативной феноменологии *восприятия могут быть поняты как играющие нормативную роль*. В этом смысле, Палетт, ссылаясь на типизирующую психиатрию, говорила о нормализации знания. Тип, с этой точки зрения, выступает способом опознания принадлежности некоторого объекта данному классу объектов. Тип, таким образом, играет нормативную роль. А развития навыков типизации оказывается крайней важным в таком контексте — в том числе и для психиатрических целей. Чувственное восприятие и суждение также могут рассматриваться как виды типизации.

Второй день встречи начался докладом *Дана Захави* (Университет Копенгагена, Дания), — как уже говорилось, Захави выступал в качестве приглашенного основного докладчика, и его выступление не сопровождалось комментарием. Тема доклада датского ученого и философа была сформулирована следующим образом: «Коммуникация и само-отчуждение». В нем Захави дал широкую панораму воззрений классиков социологической и феноменологической мысли на проблемы конституции социальной реальности. В целом, по мнению Захави, такие классики социологической мысли, как Зиммель, Веббер, Дюркгейм еще не имели средств для описания мы-интенциональности. Ситуация несколько меняется в связи с разработкой феноменологических методов. Здесь достойны упоминания А. Щюц с его *Смысловой структурой социального мира*, М. Шелер, Э. Штайн и др. Особую важность имеет то, какую значимость Гуссерль придал понятию *эмпатии* в своих *Идеях II*. Не стоит забывать также и о таких понятиях Т. Липпса как «внутреннее подражание» и «проекция». Вместе с тем Захави поставил вопрос, который, как он считает, может привести к размежеванию с классической феноменологией. В самом деле, стоит спросить, что имеет приоритет — интенциональное бытие встречи лицом-к-лицу или «мы», бытие-для-другого или бытие-с-другим. Этот вопрос, в своеобразной перспективе, волновал уже Хайдеггера. По мнению Захави, бытие «мы» отличается от бытие-с-другими. Мы — это перспектива от первого лица, только во множественном числе. Нужно различать я-ты-акты и мы-акты. И социальные акты не сводятся к актам эмпатии: они предполагают, что те, на кого они направлены, понимают эту направленность как направленность. Для них важно взаимное ты-отношение. Мы-опыт Захави описал как взаимодействие безразличия и различения. В нем всегда важна включенность в мы-опыт. И в этом отношении социальная психология должна работать с такими проблемами, как персональная идентичность и социальная идентичность, не забывая задаваться вопросами об их основаниях. По мнению Захави, особенно важный материал здесь может предложить психопатология, сталкивающаяся с феноменами самоотчуждения и деперсонализации. Особо показательны здесь случаи пациентов с потерей групповой идентификации.

Работу второго дня встречи продолжил *Микеле Аверчи* (Католический университет Америки, Вашингтон, США) с докладом на тему «Присвоение и ассимиляция в коммуникации». Комментатором доклада выступил *Витольд Плотка*

(Университет Гданьска, Польша). Докладчик отметил, что для Гуссерля принципиально важным является различие человеческой коммуникации и коммуникации животных. Данное различие напрямую связано с различием активного присвоения и пассивной ассимиляции. Человеческая коммуникация — это коммуникация лингвистическая, она всегда связана с выражением, со знаком. Различие человеческой коммуникации и коммуникации животных, с точки зрения Аверчи, является всецело эмпирическим, но оно находит свое феноменологическое основание уже в эйдетическом различении, проведенном Гуссерлем во втором томе *Логических исследований*, а именно в фундаментальном различии знаков-признаков и знаков-выражений. В коммуникации животных имеют место исключительно знаки-признаки, тогда как человеческая коммуникация основывается на знаках-выражениях, ее неизбежными составляющими являются знак, значение, референция. Кроме того, человеческая коммуникация всегда предполагает категориальное созерцание. Докладчик коснулся также значения основанной на выражении человеческой коммуникации для проблемы традиции. Следующим с докладом на тему «Эмпатия и типизация» выступил *Йоона Тайпале*. (Комментатор: *Захару Джоахим* (Бостонский университет, США)). В своем сообщении Тайпале отметил, что в повседневном социальном опыте другие, как правило, не являются для нас тайной. Вне специальной тематизации статуса других мы относимся к ним так, как будто сами уже понимаем, что они чувствуют и думают, так, как будто мы уже знаем, что они сделают или скажут. Представление о других как о замкнутых в себе и недоступных для нашего понимания возникает только тогда, когда мы специально ставим вопрос о том, что и как они на самом деле думают и чувствуют. Но такая установка противоречит парадигмальному социальному опыту. Опираясь на работы Гуссерля, Штайн, Мерло-Понти, докладчик показал, что, получая опыт относительно других, мы неизбежно типизируем их, относимся к ним не как к единичным и уникальным людям, а как к представителям того или иного типа людей. С точки зрения Тайпале, эмпатия изначально ориентирована на типы. Работу встречи продолжил доклад *Димитриса Апостолопулоса* (Университет Нотр Дам, Саут-Бенд, США) на тему «Рикер, Гуссерль и поэтическая история». (Комментатор: *Тимо Миттинен* (Университет Хельсинки)). По мнению докладчика, П. Рикер полагал, что феноменология Гуссерля может служить для обоснования единства истории, но не для раскрытия сущности ее историчности. Гуссерлевские воззрения на историю, обусловленные представлением об аподиктическом телесе истории, Рикер считал слишком рационалистическими и потому неаутентичными для историчности. Апостолопулос же в своем докладе попытался показать, что в феноменологии позднего Гуссерля понятия телеса и аподиктичности интерпретируются всецело исторически, без преклонения перед «объективностью» и «универсальностью». Сознание сформировано исторически, и модель такого формирования можно называть «поэтизирующей» интерпретацией прошлого. С этой точки зрения,

исторический телос оказывается формальным регулятивным идеалом, позволяющим субъекту интерпретировать историчность, а позиция позднего Гуссерля относительно проблемы историчности — весьма близкой собственной позиции Рикера. Второй день работы форума был завершён докладом *Лиуан Алвейс* (Тринити колледж, Дублин, Ирландия) под названием «Само-сознание без Я». Комментировала доклад Алвейс *Сара Хайнамаа*. Докладчица обратила внимание собравшихся на превратное прочтение Гуссерля, у которого якобы отождествляются бытие знающим себя самого как себя самого и самосознание в непосредственном смысле. Алвейс также провела в докладе последовательную критику позиции Захави, разделяющего опыт и субъект опыта. Именно благодаря такому разделению Захави ведёт речь о субъективности опыта, тогда как речь может идти об опыте без отсылки к субъекту. Опыт может быть пререфлексивным. Мышление не принадлежит кому бы то ни было. В качестве исторического примера Алвейс сослалась на неэгологическую феноменологию Сартра.

Работа третьего дня встречи была открыта докладом *Бернхарда Обзигера* (Мадридский университет Комплутенсе, Испания) на тему «Трансцендентальная редукция Гуссерля и сфера онтологии». Комментировала доклад *Вен Инь Кай* (Шанхайский университет Шао Тонг, Китай). Обзигер указал на двойственность понятия феноменологии, которая имеет своим истоком двойственную проблематику гуссерлевских *Логических исследований*. Он высказал тезис, что концепция феноменологической редукции у Гуссерля логически вытекает из его концепции феноменологии как анализа интенциональных актов. При этом анализ интенциональных объектов, на который ориентирован первый том *Логических исследований*, даёт начало особой ветви феноменологии, которая не может быть сведена к анализу проблематики конституирования. Вместе с тем феноменологическая онтология, по мнению Обзигера, не предполагает естественной установки, но включена в сферу, открытую посредством феноменологической редукции, т. е. в пределах интенциональной корреляции. Поэтому, в целом, Обзигер оценил гуссерлевскую концепцию редукции как одностороннюю, т. к. она развивается основателем феноменологии только относительно проблематики конституции. Тогда как феноменология как аналитика конституирования и феноменология как анализ интенциональных объектов должны дополнять друг друга. Следующим по программе выступил *Томас III Бирн* (Архив Гуссерля при Университете Левена) с докладом «Значение *Hinweistendenz* для философии Гуссерля: выражение и истина». Комментировал доклад *Симо Пуккинен* (Университет Хельсинки). Бирн указал на то, что в *Логических исследованиях* Гуссерль выделял две интенции, которые образуют выражение, — смыслодающий акт и слово-интенцию. Докладчик сосредоточил свое внимание на втором типе интенций. С его точки зрения, можно выделить два разных способа, какими словесные интенции способны конституировать смысл выражения. С одной стороны, они являются необходимым моментом для конституирования значения. А с другой стороны, хотя значение

возможно и без слов, добавление слова способно также трансформировать значение. Исходя из этого, Бирн рассмотрел три схемы, которые были сформированы в философии Гуссерля относительно слов и словесных интенций. Во-первых, это теория «безмолвного познания», развитая Гуссерлем в *Логических исследованиях*. Во-вторых, это т. н. *Hinweistendenz* — понятие, используемое основателем современной феноменологии в его ревизии *Логических исследований* 1914 года. В-третьих, это синонимичные понятия «собственного познания» или «понятийного схватывания», используемые Гуссерлем в рукописях 1910 г. Следующим на суд публики доклад на тему «Гуссерль о значении и грамматике» представил *Маттео Бьянчин* (Миланский университет Бикокка, Италия). Его доклад комментировал свободный исследователь *Андреа Борсато*. Докладчик отметил, что в *Логических исследованиях* Гуссерль декларирует необходимость создания логической грамматики, которая показывала бы, как именно сложные выражения конституируются на основе простых; а именно таким образом, чтобы их значение вытекало бы из составляющих их частей и способа их соединения. Таким образом, значения подпадают под формальные категории, которые соответствуют синтаксическим категориям лингвистических выражений, так что логические свойства выражений оказываются обратимыми в их грамматические свойства. Под вопросом, впрочем, остается, каким именно образом сознательные представления относятся к синтаксису. Гуссерль решает данную проблему на трех путях: 1) утверждая, что синтаксическая роль репрезентации содержит информацию о ее семантическом значении; 2) показывая, что логическая форма репрезентации вытекает из их синтаксических форм; 3) полагая, что феноменология мышления непосредственно задается языком. Далее доклад на тему «На плечах Лейбница и Больцано: ранний Гуссерль о *mathesis universalis*» прочитала *Стефания Чентроне* (Университет Ольденбурга, Германия). (Комментатор: *Мирья Хартимо*). Чентроне отметила, что для Гуссерля универсальная математика — это знаково-символическая наука. Правда, гуссерлевское понятие символического нуждается в особом прояснении, равно как и его применение относительно математики и математического. Значительную помощь в таком прояснении может оказать адекватная реконструкция исторических корней гуссерлевского понимания символического, — прежде всего, концепций Лейбница и Больцано. Основываясь на весьма обширном материале, докладчица показала эти истоки, сделав акцент на том, что наибольшее влияние на Гуссерля оказала воспринятая Больцано у Лейбница трактовка *mathesis universalis* как учения о тотальности законов возможного бытия. Впрочем, по ее мнению, и в случае рецепции Лейбница, и в случае рецепции Больцано Гуссерль не ограничивается простым заимствованием, но всегда делает еще один шаг вперед. Конец третьего дня работы встречи Гуссерлевского кружка в Хельсинки был посвящен обсуждению книжных новинок (Book Session). Свои развернутые рецензии на книги (Atten, 2015) и (Hopkins, 2011) представили, соответственно, *Дермот Моран* (Дублинский университетский колледж, Ирландия) и *Клаудио Маджолينو* (Университет Лилля,

Франция). Присутствующие смогли также непосредственно услышать ответы *авторов книг* на представленные рецензии.

Последний день встречи начинался с доклада *Джорджа Хеффернана* (Колледж Мерримак, Северный Андовер, США) на тему «Мыслить Юпитера: опыт о феноменологическом понятии интенциональности в пятом *Логическом исследовании* Гуссерля». (Комментатор: *Дермот Моран*). В своем докладе Хеффернан реконструировал основные результаты традиционных дискуссий вокруг гуссерлевского понятия интенциональности, а также сформулировал значение этого понятия для современной философии сознания. В частности, Хеффернан рассмотрел такие популярные сейчас трактовки интенциональности, как 1) реляционная, 2) адвербальная и 3) параметрическая. По мнению докладчика, которое он развернуто обосновал в своем сообщении, Больцано и Мейнонг пытались спасти реляционное понимание интенциональности. Он также показал неоднозначность прочтения интенциональности у Гуссерля с позиций логического объективизма и логического психологизма, а также значение полемики между представителями названных позиций. Автор сообщения также дал оценку вкладов Brentano и Твардовского в разработку проблематики интенциональности. Сам Хеффернан считает, что, несмотря на всю привлекательность адвербальной интерпретации интенциональности в пятом *Логическом исследовании*, все же следует понять Гуссерля так, что тот заново определяет интенциональное *отношение* в феноменологических терминах. Только отношение это следует понимать как внутреннее отношение между интенциональным актом и интенциональным объектом сознания, а не как внешнее отношение репрезентации между актом, имманентным сознанию, и объектом, трансцендентным ему. Следующим выступал *Корейн ван Мазейк* (Университет Гронингена, Нидерланды). (Комментатор: *Карлос Лобо*, Международный философский колледж, Париж, Франция). Его доклад назывался «Между восприятием и суждением. Схема Канта и тип Гуссерля». Докладчик отметил, что для современного состояния философии крайне важным является вопрос, должно ли содержание восприятия быть определено рациональными способностями, для того чтобы быть подведенным под суждение, т.е. быть открытым рациональности. Исторически ключевыми фигурами в этом вопросе оказываются Кант и Гуссерль. Первый — поскольку он в своей трансцендентальной дедукции приписал рассудку ведущую роль в синтезировании содержания восприятия. Второй — поскольку для него вопрос о том, как мы подводим наши восприятия под суждения, также оказывается одним из важнейших. Для Канта ответ на этот вопрос лежит в понятиях схемы и схематизма. Для Гуссерля — в понятии типа, которое теперь нередко сравнивают, а иногда в функциональном отношении даже отождествляют (Д. Ломар) с кантовским понятием схемы. Голландский исследователь, основываясь на проведенном им анализе понятия пассивного синтеза у Гуссерля, который позволил ему интерпретировать тип у этого философа как форму хабитуса, все же

высказал мысль о том, что схема и тип имеют важные различия. Ван Мазейк также рассмотрел связь подведения содержания восприятий под суждение с понятием активного синтеза у основателя современной феноменологии. Далее свой доклад на тему «Реальность по ту сторону иллюзий: феноменологическая трактовка подлинных и ложных восприятий» прочитал *Андреа Чимино* (Бостонский колледж, США). Его сообщение комментировал *Фредерик Вестерлунд* (Университет Хельсинки). Чимино критически оценил гуссерлевскую модель перцептуальной интенциональности. Он высказал мнение о том, что феноменология Гуссерля находится за пределами теоретической апории конъюнктивизма и дизъюнктивизма, развивая новую интерпретацию ложных восприятий. Такая интерпретация изначально основывается на «темпорально протяженном характере» и внутренней рациональности, которая эйдетически принадлежит перцептуальному опыту, понятому как «герменевтический» или «оценивающий самого себя» процесс. Работу 46-ой Ежегодной встречи Гуссерлевского кружка в Хельсинки завершил доклад *Джона Драммонда* (Фордхемский университет, Нью-Йорк, США), озаглавленный «Гуссерль, теория ценности как перепоручения и теория ценности как отношения удобства». Комментировала доклад Драммонда *Молли Флинн* (Колледж Ассумпшен, Вустер, США). Докладчик отметил, что Гуссерль, следуя Brentano, трактовал эмоциональный опыт как опыт фундированный. Драммонд полагает, что мы должны отказаться от представления эмоционального опыта как фундированного на опыте объективированной сферы в пользу воззрения, что аффективно-аксиологический смысл объекта как непосредственно и изначально переживаемого фундирован в неаксиологическом смысле объекта именно как со-переживаемый. В этой связи Драммонд достаточно подробно рассмотрел — в том числе и с помощью логического анализа форм аксиологических высказываний — некоторые современные теории ценности, настаивая на том, что они помогут адекватно понять собственный подход Гуссерля к теории ценностей и эмоционального опыта.

В заключение обзора хотелось бы отметить безупречную организацию всего мероприятия, осуществленную финскими коллегами, вообще, и, в частности, роскошные приемы в Доме науки и гуманитарного знания и Университете Хельсинки, которыми заканчивались три из четырех дней работы форума.

REFERENCES

- Atten, M. v. (2015). *Essays on Gödel's Reception of Leibniz, Husserl, and Brouwer*. Dordrecht: Springer.
- Hopkins, B. (2011). *The Origin of the Logic of Symbolic Mathematics, Edmund Husserl and Jacob Klein*. Bloomington: Indiana University Press.

HORIZON ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Журнал «HORIZON. Феноменологические исследования» издается при участии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета и Центрального европейского института философии при Карловом Университете и Институте философии Чешской академии наук в формате научного рецензируемого периодического издания с 2012 года. Журнал выходит два раза в год, все материалы проходят процедуру двойного «слепого» рецензирования и экспертного отбора.

Издание рассчитано как на специалистов в области феноменологии и философской герменевтики, так и на широкий круг читателей, имеющих интерес к актуальной философской ситуации.

Целью журнала является формирование и поддержание общего коммуникативного пространства для исследователей, работающих сегодня в области феноменологии и близких к ней философских направлений.

Журнал рассылается в ведущие университетские центры России и Европы.

Структура журнала «HORIZON. Феноменологические исследования»:

Первый раздел — **«Исследования»** — содержит в себе оригинальные авторские статьи. Передавая рукопись в журнал, автор передает исключительные авторские права на ее публикацию журналу. Все материалы публикуются на основании согласия автора с вышеуказанным условием. Журнал публикует только оригинальные исследования и статьи. В данном разделе материалы публикуются не только на русском, но также и на английском, немецком и французском языках *без перевода*. Редколлегия просит авторов, предоставляющих свои материалы на английском, немецком или французском языках присылать их уже в прошедшем корректировку у носителя соответствующего языка виде.

Второй раздел — **«Переводы и комментарии»** — представляет вниманию читателя переводы фрагментов текстов классиков или наиболее видных современных представителей феноменологического направления, а также философских направлений, близких к нему. Тексты переводов, как правило, сопровождаются экзегетическими комментариями. Цель данного раздела — обсудить главным образом малознакомые широкому читателю архивные документы, а также исследования, очерки, эссе авторов, вошедших в галерею мировой науки и философии. Публикация всех переводов в журнале «HORIZON. Феноменологические исследования» согласована с правообладателями.

Третий раздел — **«Дискуссии»** — составлен из отчетов об уже прошедших научных мероприятиях, связанных с феноменологией, как в России, так и за рубежом, отзывов, полемических реплик, интервью и бесед. Редакционная коллегия журнала стремится к тому, чтобы подобные отчеты были не только информационными, но и аналитическими, и ставит перед собой цель тем самым

интенсифицировать коммуникацию представителей феноменологического направления современной философии, создавать поле для актуальных дискуссий.

Четвертый раздел — «**Рецензии**» — составляется из отзывов на публикации по феноменологической тематике, увидевшие свет в течение последних пятнадцати лет. Раздел рецензий призван послужить представлению достойных научного читательского интереса книг, следуя общей цели журнала: совместными усилиями создавать единое мыслительное поле, поле живого общения и обмена новыми идеями.

Пятый раздел — «**События**» — включает в себя анонсы предстоящих событий, к которым относятся не только проведение научных мероприятий, семинаров, конференций, презентаций, но и выход в свет монографий, научных переводов, защита диссертаций и т. п., ссылки на интересные интернет-источники, справочную литературу.

Редколлегия журнала «HORIZON. Феноменологические исследования» приглашает заинтересованных авторов присылать свои материалы для рассмотрения их на предмет возможной публикации в издании. К сотрудничеству приглашаются как российские, так и зарубежные исследователи.

Все материалы следует присылать на имя главного редактора журнала **Артёмов Натальи Андреевны** по адресу: N.Artemenko@horizon.spb.ru

Обращаем внимание авторов, что *редколлегия вправе отклонить рассмотрение рукописи к публикации, если она не оформлена согласно требованиям журнала*. Допускается также ориентироваться авторам при оформлении своих работ на *последний* номер журнала.

Авторы присылают свои материалы на электронный адрес главного редактора как приложение к электронному письму, состоящее из двух файлов:

1. Информация об авторе, включающая:

- аффилиацию (ученую степень и звание (если есть))
- институциональную принадлежность / место работы
- адрес места работы с указанием почтового индекса, города, страны
- научные интересы
- последние публикации
- адрес электронной почты

2. Рукопись:

Материалы присылать в формате MS-Word.

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (**до 2 п. л.**), рецензии (**до 0,5 п. л.**), переводы (**при наличии авторских прав**), рецензии на издания, увидевшие свет в течение **последних пятнадцати лет**, отчеты о научных мероприятиях, анонсы. Статьи должны сопровождаться аннотацией на английском и русском языках (**около 250 слов**) с указанием имени автора, названия и **7–9** ключевых слов.

HORIZON *STUDIES IN PHENOMENOLOGY*

The journal «Horizon. Studies in Phenomenology» is published under the auspices of the Institute of Philosophy of St Petersburg State University and Central European Institute of Philosophy, affiliated with the Charles University and the Institute of Philosophy of the Czech Republic Academy of Sciences. It has been published as a peer-reviewed scholarly periodical since 2012. The journal is published biannually; all the submitted articles are subject to peer-review and selection by experts.

The journal is intended both for specialists in phenomenology and hermeneutics and for all those interested in the current situation in philosophy.

The **goal** of the journal is to provide and support a common space of communication for researchers working in the field of phenomenology and in related branches of study.

The journal is distributed to the libraries, leading university and research centers of Europe and Russia.

The structure of the journal «Horizon. Studies in Phenomenology»:

The first section — «**Research**» — contains original articles. When submitting a manuscript, the author conveys the exclusive copyright thereof to the journal. All the materials are published provided that the author agrees with this condition. The journal only publishes original studies and articles. This section includes papers written in Russian, English, German and French (without translation). Authors submitting their texts in languages other than Russian (unless they are native speakers) are asked to have them corrected by a native-speaker.

The second section — «**Translations and Commentaries**» — presents extracts from classical texts translated into Russian as well as translations of texts written by contemporary scholars in phenomenology and related fields. Publication of translations is conditional on having completed the necessary copyright formalities; consent of copyright holders is required. Translations are published in «Horizon. Studies in Phenomenology» only if copyright holders' permission is obtained. Texts are usually followed by exegetic comments. The goal of this section is to discuss archival documents unfamiliar to most readers and present studies and essays by renowned philosophers and scientists.

The third section — «**Discussions**» — is composed of reports on recent events related to phenomenology which took place in Russia or abroad. It also includes polemics, interviews and reports on conferences. These reviews are meant to be not only purely informational, but analytical as well. The objective of this section is to intensify communication between contemporary phenomenologists and provide a space for discussions on relevant topics.

The fourth section — «**Book reviews**» — comprises comments or critical opinions on books and monographs on phenomenological themes published within the last

15 years. This section is intended to present noteworthy books, in accordance with the general goal of the journal, which is to cooperate on creating a unified field of thought, communication and exchange of new ideas.

The fifth section — «**Events**» — contains announcements of forthcoming events such as conferences, seminars, monographs, thesis defenses etc. and reference to web sources and reference materials.

The Editorial Board of the journal «Horizon. Studies in Phenomenology» invites all those interested to submit their texts in the afore-mentioned languages. Both Russian and foreign researchers are invited to collaborate.

The authors are invited to send their texts addressed to the Editor-in-chief **Natalia Artemenko** to the e-mail address: N.Artemenko@horizon.spb.ru

We wish to bring to the attention of the authors that the Editorial Board may *decline a manuscript if it does not conform to the format requirements of the journal*. When formatting their papers, the authors may consult the last issue of the journal for guidelines.

All the relevant materials should be attached to your e-mail. The attachment should contain two separate files:

- information on the author, including:
 - scientific affiliation (degree; academic title, if any)
 - institutional affiliation or place of work
 - scientific interests
 - recent publications
 - e-mail address
- the manuscript proper

All the materials should be sent in the MS-Word format.

The following materials are accepted for submission: original articles (**up to 80 000 printed characters**), reviews (**up to 20 000 characters**), translations (**with copyrights**), book-reviews on publications which appeared **within the last 15 years**, reports on scientific events, announces. Articles should be provided with an abstract in English (**250 words**), with the author's name, the title and **7–9 key words**.

HORIZON
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
STUDIES IN PHENOMENOLOGY

4 (2) 2015

Главный редактор
Н. Артёменко

Вёрстка
Н. Л. Балицкая

Художник
Э. Патракеев

Редактор сайта
В. Меньшиков

Подписано в печать 28.12.2015 г.
Формат 70×100/16.
27,09 печ. л. Тираж 150 экз.
Заказ № 783.

Отпечатано в типографии МТК
198264 Санкт-Петербург, ул Лётчика Пилютова, д. 31