

## **Subjekt und Erfahrung. Grundlagen und Implikationen von Husserls Kritik an der transzendentalen Methode Kants**

Vittorio De Palma  
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici – Napoli

### **Abstract**

#### **Subject and Experience: Foundations and Implications of Husserl's critique of Kant's transcendental method**

The paper analyses Husserl's critique of Kant's regressive transcendental method while trying to show that at the basis of it is an opposite conception of the conditions of possibility of experience: whereas for Kant experience is structured by the subject through intellectual forms, for Husserl it has a structure before the intervention of the subject. Therefore—contrary to Iso Kern's opinion—the contrast between Kant and Husserl cannot be traced back to mere methodical divergences.

**Keywords:** Husserl, Kant, phenomenological Method, transcendental Method, Constitution, Experience

### **1. Einleitung**

In seinem Buch über *Husserl und Kant* führt Iso Kern den Unterschied zwischen Husserls und Kants Denken auf „*methodische* Divergenzen“ zurück, die in Husserls Kritik an Kants konstruktivem Verfahren wurzeln (Kern 1964, 423). Dieser These liegt eine unzulässige Begrenzung der Tragweite solcher Kritik zugrunde (Boehm 1968, 56-7 Anm. 3). Dasselbe gilt für die Ansicht von Sebastian Luft, der neuerdings in ähnlicher Weise

---

\* Danksagung Ich danke dem Direktor des Husserl-Archivs in Löwen, Prof. Dr. Ullrich Melle, für die Genehmigung, aus Husserls unveröffentlichten Manuskripten zu zitieren, sowie Francesco Armezzani, Emanuele Caminada und Wolfgang Kaltenbacher für die hilfreichen Kommentare zur Verbesserung des Textes.

versucht hat, den Belang von Husserls Ablehnung der regressiven Methode zu verharmlosen, indem er behauptet, dass Husserl zufolge solche Methode nicht „in sich falsch sei, sondern abstrakt und vorurteilsbehaftet“ (Luft 2014, 44).

Entgegen diesen Interpretationen werde ich versuchen zu zeigen, dass es bei Husserls Ablehnung von Kants transzendentaler Methode keineswegs um bloß methodische Divergenzen geht, da solcher Ablehnung eine entgegengesetzte Auffassung der Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung zugrunde liegt. Wie Eley (1962, 6 ff.) bemerkt, liegt nämlich in Husserls Gedanken des transzendentalen Enthüllens als eines anschaulichen und unmittelbaren Beschreibens ein empiristisches Motiv, das zur Negation des Transzendentalen führt.<sup>1</sup> *Die Ablehnung des regressiven-konstruktiven Verfahrens zugunsten der Erfahrbarkeit von Prinzipien besagt nämlich in der Tat die Ablehnung der Transzendentalphilosophie zugunsten der Ontologie.*<sup>2</sup>

## 2. Konstruierendes und beschreibendes Verfahren

Husserl zufolge hat Kants Transzendentalphilosophie „einen durchaus teleologischen Charakter und ist [...] von einem axiologischen Gesichtspunkt geleitet“ (*Hua* XXX, 306). Denn er legt auf die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis einen hohen Wert und fragt sich, wie die Natur sich darstellen muss, damit sie die „außerordentliche theoretische Tugendhaftigkeit hat, dass sie den höchsten Erkenntnisinteressen gemäß ist“ (ibid., 307), und „uns den Gefallen [tut], dass sich ihre Dinge unter empirische Gattungsbegriffe bringen lassen“, also dass sie „messbar“ und „miteinander vergleichbar“ sind (ibid., 309). Kants regressive Methode hat nämlich ihre historische Quelle in der rekonstruierenden Versöhnungsmetaphysik, wobei es darum geht, die positive und die theologische Wahrheit, die Weltanschauung der objektiven Wissenschaften und die Weltanschauung der Religion zu versöhnen, und die Frage ist also, wie wir uns die naturale Welt zurechtlegen müssen, damit sie eine gottgewirkte bzw. teleologisch verständliche Welt werden kann.

Aber was der Theologie zugebilligt werden kann, steht noch nicht der Philosophie zu. Sie darf kein vorausgehendes Dogma, keine wie immer geartete Vorüberzeugung haben. [...] Prinzipiell kann sie nur von absolut einsichtigen Urgründen ausgehen und in einem absolut vorurteilslosen, in jedem Schritte aus evidenten Prinzipien sich rechtfertigenden Begründungswege emporsteigen. Ihr Verfahren kann und darf nur progressiv sein (*Hua* VII, 190-1).

Daraus ergibt sich der Gegensatz zwischen dem Vorgehen der Transzendentalphilosophie und dem der Phänomenologie. Die transzendental-logische Methode nimmt ihren Ausgang nicht vom gegebenen Ding unserer Natur, sondern von einer allgemeineren Idee eines Objektes an sich überhaupt, und fragt, was für Objekte gelten muss, damit sie wissenschaftlich erkennbar sind (Ms. B IV 1/93b-94a).

Hier gehe ich nicht von den Dingen als solchen, für welche die ontologischen Gesetze gelten, sondern ich gehe von einem allgemeinen Begriff von Dingen aus, die an sich seien sollen, [...] und suche für diesen allgemeinen Denkbegriff zu zeigen, dass, wenn Erfahrbarkeit gewährleistet sein soll in einem gewissen Sinn, dass dann die ontologischen Gesetze für sie gelten müssen [...]. Die Bedingungen der Möglichkeit, diese an sich seienden Objekte durch Erfahrung zu bestimmen, wissenschaftlich zu erkennen, schreiben dann den Gegenständen selbst gewisse Formen und Gesetze vor (ibid., 96b).

Es ist dabei ein ideales Erkenntniskriterium, das als Leitfaden fungiert und eine maßgebende Rolle spielt für die realen Gegenstände, die es erfüllen sollen, weshalb die Erkenntnis die Struktur der Wirklichkeit bestimmt. Der Gegenstand richtet sich nach der Erkenntnis, weil die *Erkenntnis den Dingen* die Formen und Gesetze *vorschreibt*, die die Dingerkenntnis ermöglichen.

Die phänomenologische Methode nimmt hingegen ihren Ausgang von der ontologischen Struktur der faktisch gegebenen Dinge und bestimmt, was für Aktarten so geartete Dinge zur Gegebenheit bringen. „Phänomenologisch gehe ich von den Dingen aus im Sinne der ontologischen Gesetze und stelle fest, dass nur Akte der und der Artung und Bildung [...] ihrem Wesen nach solche Objekte vorstellig machen und das Sein solcher Objekte [...] begründen können“ (ibid.). Es ist dabei der reale Gegenstand, der als Leitfaden fungiert und eine maßgebende Rolle spielt für die Erkenntnisakte, weshalb

die Struktur der Wirklichkeit die Weisen bestimmt, wie sie erfahren und erkannt wird. Die Erkenntnis richtet sich nach dem Gegenstand, weil die *Dinge der Erkenntnis* die Akte *vorschreiben*, die die Dingerkenntnis ermöglichen.

Nach der Transzendentalphilosophie sind die sinnlichen Dinge so beschaffen, wie sie beschaffen sein sollen, um erkennbar zu sein, da das Subjekt die Struktur der Dinge herstellt. Das Prinzip der Erfahrung liegt daher *außer der Erfahrung* und, um die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zu gewinnen, muss man *von oben her* vorgehen. Husserl zufolge sind die sinnlichen Dinge so beschaffen, wie sie sachlich beschaffen sind, da die Struktur der Dinge in der Wesenseigenart der Dinge selbst gründet. Das Prinzip der Erfahrung liegt daher *in der Erfahrung selbst* und, um die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zu gewinnen, muss man *von unten her* vorgehen. Denn die materialen Kategorien, die die Struktur der realen Welt bestimmen, können nur insofern erfasst werden, als sie durch ihre Vereinzelnungen sinnlich vorgegeben sind (*Hua* XXXVI, 147-8). Demzufolge sind sie nicht einem Prinzip zu entnehmen, sondern in der Erfahrung selbst zu finden (*Hua* V, 25). Dem phänomenologischen Ansatz liegt gerade das „Prinzip der Rückführung aller Erkenntnis auf ‚Impressionen‘“ zugrunde, womit Hume „den Weg aller Ursprungsforschung angedeutet hatte“ (*Hua* XXXVII, 224). Husserl versteht den Rückgang auf die Ursprünge eben als einen Rückgang auf die Impressionen im Sinne Humes (Ricoeur 2004, 301-2) und die phänomenologische Methode als

die letzte Erfüllung der alten Intentionen, insbesondere der englischen empiristischen Philosophie, auf Erforschung des letzten Sinnes der Geltung der Erkenntnis durch Rückgang auf die „Ursprünge“. [...] Von dieser Methode haben Kant und der ganze von ihm abhängige Neukantianismus und Neidealismus keine Ahnung gehabt (*Hua* VII, 382; cf. 182).

Aus diesem Grund übernimmt Husserl – genauso wie Brentano und Stumpf – Lockes Gedanken einer empirischen Folgerung der Kategorien (ibid. 97 ff.; *Hua* XXXV, 289) und lehnt Kants Idee der transzendentalen Deduktion ab: Sie „ist ein *Musterstück einer transzendentalen Beweisführung von oben*

her. Von allen phänomenologischen Analysen hält sie sich fern“ (*Hua* XXXVII, 212).

### 3. Sinnliche Erfahrung und wissenschaftliche Erkenntnis

Der Sinn der Gegenüberstellung von phänomenologischer und transzendentaler Methode wird in den Vorlesungen von 1927 über *Natur und Geist* herausgefasst. Die dort durchgeführte Kritik an Rickerts Methodologie hat eine über ihr unmittelbares Ziel hinausgehende Tragweite, indem sie den prinzipiellen Gegensatz der Phänomenologie zur idealistischen Auflösung der Erfahrungswelt in formale Denkbestimmungen exemplarisch erhellt.

Den Scheinevidenzen der formalen Konstruktionen stellt Husserl die phänomenologische Fundamentierung gegenüber, die auf die intuitiven Ursprünge der Abstraktionen zurückgeht (*Hua* XXXII, 90). Ein Denken, das sich im rein Formalen bzw. in apriorischer Abstraktion bewegt, ohne beständig auf die Erfahrung zurückzublicken, ist nämlich bodenlos (*ibid.*, 239). Husserl tadelt Rickert gerade wegen seines Vermengens mathematisch-formaler und sachhaltiger Methode: Inwiefern die gegebene Welt der Idee einer logisch-mathematischen Mannigfaltigkeit entspricht und die eindeutige Bestimmung alles weltlichen Seienden aus endlichen Gegebenheiten zulässt, kann nicht rein formal festgesetzt werden (*ibid.*, 249). Denn die reale Mannigfaltigkeitsform der Welt ist eine „im sachhaltigen Apriori einer möglichen Welt erfüllte Form“ und, um zu bestimmen, wann eine mathematische Mannigfaltigkeit real sein kann, muss man auf anschauliche Exempel rekurrieren, da „Reales nur aus der Anschauung zu ziehen ist“ (*ibid.*, 120).

Rickerts Methode besteht aus „Scheindeduktionen [...], durch die man schließlich alles deduzieren kann, was sich aus ansprechenden, aber ungeklärten Vorurteilen her uns empfiehlt“ (*ibid.*, 123). Obwohl nämlich sich Rickerts formale Konstruktionen auf die Erfahrungswelt *nominell* beziehen, „bleibt Welterfahrung ein leeres Wort“, weil die Welt der Erfahrung in ihrer Seinssinn unbefragt bleibt und nie *als* Welt der Erfahrung erforscht wird, d.h. weil „eben dies, dass es die

Welt möglicher Erfahrung ist, nicht konkret aus der Erfahrung selbst geschöpft ist“ (ibid., 99-100).

Die *Wesensart der Erfahrung* und des auf sie zu beziehenden Denkens, durch die die Welt diejenige ist, die für uns den konkret bestimmten Sinn hat, durch die sie für uns nicht eine leere unendliche Mannigfaltigkeit ist, sondern die für uns allein sinnvolle Welt von den und den a priori ihr zugehörigen Sinnesstrukturen, bleibt in den systematischen Deduktionen Rickerts eigentlich *ganz außer Frage*. Von physischer und psychophysischer Natur, von Raum, Zeit, Kausalität ist zwar die Rede, ebenso von Dingen in ihrer Unendlichkeit fortschreitender qualitativer und quantitativer Erfahrung, von ihrer Beschreibung, von exakter Begriffsbildung und Gesetzesforschung – aber das alles in einer leer formalen Sachferne (ibid., 101).

Dem regressiven „Weg von oben“ der transzendentalen Deduktion, der die Struktur der Erfahrung von der formalen Logik herleitet, stellt Husserl seinen progressiven „Weg von unten“ gegenüber, der von der sinnlichen Erfahrung ausgeht und die apriorische Struktur der Welt durch Wesensvariation herausfasst. Konstruiert man Methodenideen für die wissenschaftliche Erkenntnis der Welt ohne eine vorübergehende Analyse der Erfahrung, kann man nämlich nicht wissen, ob die Wesensartung der Welt sie nicht ausschließt (ibid., 225). Um an die Welt apriorisch gültige Erkenntnisforderungen zu stellen, muss man aufweisen, dass solche Forderungen zunächst von der vorwissenschaftlichen Erfahrungswelt selbst an die Erkenntnis gestellt werden (ibid., 247). Denn die Erfahrungswelt ist kein Inbegriff formloser Inhalte, der durch formale Maßstäbe ergreifbar ist und eine verschiedene Struktur annimmt, je nach dem Begriffschema, das vom Subjekt angewandt wird, sondern hat „gewisse intuitiv aufweisbare Strukturen [...], die uns binden, die an unser prädikatives Denken also Forderungen stellen“ (ibid., 101). Daraus folgt,

dass eine unendliche Mannigfaltigkeit dieser Wesensart Welt sich als „wahrhaft“ und im „objektiven Sinn“ seiende erkenntnismäßig nur verwirklichen kann in den und den Erkenntnisformen, in Wissenschaften der und der methodischen Formen. Dann sind die an ein vernünftiges Erkennen zu stellenden Forderungen nicht solche, die wir leer formal deduzieren, etwa weil wir uns in den Kopf gesetzt haben, unendliche Mannigfaltigkeiten zu überwinden

– ohne zu fragen, ob sie durch ihren Sinn solche Überwindung zulassen –, sondern es sind dann die zu stellenden Forderungen solche, die *die Welt selbst*, die zunächst sinnliche, *an uns stellt* durch den ihr eigenen Sinn, sofern dieser ursprüngliche und erste Sinn (sinnliche Welt) in sich Möglichkeiten und Tendenzen zur Idealisierung als „objektiv“ in sich hat (ibid., 101-2).

Gegen Rickerts Auffassung der Begriffe und Gesetze als Mittel, um die Unendlichkeit der Erfahrung erkennbar zu machen, als ob die unendliche Welt „uns den Gefallen tun [müsste], sich unseren Denkerzeugnissen zu fügen, durch Begriffe und Gesetze erkennbar zu sein“ (ibid., 91), bemerkt Husserl: „erkennen wir begrifflich denkend und einsehend Gesetze, so sind wir nicht Gesetzgeber und die Dinge an sich ohne Gesetze, sondern der Welt selbst als seiender gehören die Gesetze zu, von ihr in ihrem Sein unabtrennbar“ (ibid., 92). Erfahrung kann nur insofern in logisch-begrifflicher Weise erfasst werden und „ein Feld [...] für eine mögliche Wissenschaft“ sein (Ms. B I 13/58b-59a), als in ihren Gegebenheiten schon „Rationalität“ liegt (*Hua* Mat IX, 439), d.h. als sie *eine selbständige Wesensstruktur* hat. In diesem Sinn *ist Erfahrung schon Methode*.<sup>3</sup> Beständen keine standhaltenden Dinge, wären nämlich Logik und Mathematik nicht auf Erfahrung anwendbar (Ms. B IV 1/98b). Denn alles und jedes kann unabhängig von seiner sachlichen Besonderheit begrifflich bestimmt, verbunden, gezählt werden, aber das Bestimmen, Verbinden, Zählen setzt voraus, dass das Bestimmte, Verbundene, Gezählte als dasselbe identifizierbar ist, d.h. dass es nicht zerstäubt und eins bleibt – sie setzen demzufolge die *Wirklichkeit* des Seienden und der Welt voraus (Ms. A VII 20/43a). Erst materiale Kategorien können der Erfahrung eine sachliche Gestaltung verleihen, welche die Anwendung formaler Denkbestimmungen auf Erfahrung ermöglicht: Das sinnlich Gegebene kann nur dadurch denk- bzw. urteilsmäßig bestimmt werden, dass es eine Struktur unabhängig von der Denk- bzw. Urteilstätigkeit aufweist.

Wäre keine Welt schon durch Erfahrung gegeben und wäre dieses Gegebensein nicht eine ursprüngliche [...] Rechtsleistung, so hätte keine prädikative Erkenntnis und somit auch keine Wissenschaft einen Rechtsboden, oder was dasselbe, keine rechtmäßig seiende

Welt wäre für uns da als bewusstseinsmäßiges Substrat für weitere Leistungen und für weitere Fragestellungen (*Hua* XXXII, 142).

Die sinnliche Alltagswelt soll „tragfähig für das wissenschaftliche Denken“ bzw. „logifizierbar“ sein, also eine „rechtmäßige Antizipation“ einer exakt wahren Welt darstellen (*ibid.*, 97, 100-1). Hätte nämlich Erfahrung vor der Denkformung keine sachliche Gesetzmäßigkeit und wäre nicht eine einheitliche, in sich zusammenhängende und standhaltende Welt schon durch sinnliche Erfahrung – d.h. vor allem Bereden, Bedenken, Begründen und Theoretisieren – anschaulich gegeben, dann wäre keine Erkenntnis und Wissenschaft der Welt möglich, da sie keinen Boden für ihre höheren Objektivationen hätte (*ibid.*, 15, 116; *Hua* XLI, 289; *Hua* IX, 56). Insofern der Vernünftige die seiende Welt nur aus Erfahrung hat und alle vernünftigen Bewährungen auf die Einstimmigkeiten der Erfahrung zurücklaufen, kann es nicht erst die Vernunftkenntnis sein, die die objektive Wahrheit herauszuarbeiten hat: Die Natur kann nicht dieselbe sein, wenn die Erfahrungen ganz anders laufen, da alle Naturgesetze ihre faktische Gestalt aus dem faktischen Verlauf der Erfahrung in Beobachtungen und Experimenten haben (*Hua* XXXIX, 654 Anm. 2). Die Praxis des Lebens liefert der Physik eine objektiv durchgehaltene sinnliche Welt, die die Grundlage bildet für die theoretische Konstruktion einer in der Sinnenwelt erscheinenden höheren Seinswelt (*Hua* XXXII, 223). Da also sie „Motive in sich trägt, die zum Ziel einer naturwissenschaftlichen Exaktheit hindrängen“, eignet sich Erfahrung für die Idealisierung, „die ihr nicht willkürlich aufgezwungen wird, sondern die sie selbst nahe legt“ (*ibid.*, 74). Obwohl nämlich im „Erfahren *vor* allem begrifflichen Denken“ (*ibid.*, 233) die Idee einer an sich seienden Welt fehlt, ist solche Idee die Enthüllung der „in der Erfahrung liegende[n] Präsumtion der Erfahrungswelt“ (*ibid.*, 235).

Die sachhaltige Struktur der sinnlichen Erfahrung stellt demnach die Möglichkeitsbedingung der Idealisierung und exakten Bestimmung der Natur dar. Dieser Analyse liegt die Unterscheidung zwischen exakter und morphologischer Gesetzmäßigkeit zugrunde, die durch eine nicht mathematische, sondern „ästhetische[] Logifizierung“ herausgefasst wird,



wodurch die Typen logifiziert werden, „ohne dass eine ‚exakte‘ Idealisierung miterfolgt“ (Ms. B I 32/15b). Die Welt hat nämlich eine „ästhetische‘ Wesensform“ (*Hua* XXXIX, 685), die von der exakten Form verschieden ist, und damit „ein doppeltes Apriori“ (*Hua* XXXII, 120), da „über das formale Apriori hinaus eine apriorische Form für alle mögliche Realität besteht“ (*Hua* XLI, 319). Untersucht wird dieses sachhaltige Apriori in einer nicht exakten, sondern morphologischen „apriorische[n] Wissenschaft von der Wesensgestalt einer Welt überhaupt“ und von den in ihr beschlossenen „Sondergestalten“ (Zeit, Raum, Kausalität) (*ibid.*, 262).

Es gilt also nicht, die Ontologie durch eine Analytik des Verstandes zu ersetzen und die Erfahrung auf unerfahrbare *subjektive* Möglichkeitsbedingungen zurückzuführen, sondern ganz im Gegenteil die *sachliche* Wesensstruktur herauszugreifen, die das sinnlich Gegebene vor jeder Denktätigkeit besitzt, indem man auf die „Welt vortheorietischer Anschauung“ zurückgeht (*Hua* IX, 56), d.h. auf die Welt, so wie sie vor aller Wissenschaft gegeben ist. Das ist Husserl zufolge die Aufgabe der transzendentalen Ästhetik, die von der Gegenüberstellung von Erfahren und theoretischem Bestimmen ausgeht und nach der apriorischen Erfahrungsgestalt einer Welt überhaupt fragt, die jedem Denken und Auffassen vorangeht (*Hua* XXXIX, 259 ff.). Sinnliche Gegenstände und Erfahrungswelt konstituieren sich „vor den kategorialen Aktionen“ (*Hua* XVII, 297) und, obwohl dem sinnlich Gegebenen Niederschläge von Denktätigkeiten anhaften, kann man immer zwischen dem passiv Erfahrenen einerseits und dem daran geübten Denken und den darin sich bildenden Gedanken andererseits unterscheiden (*Hua* IX, 57). Die „Ästhetik der Natur“ – d.h. die Herausstellung des „Ontische[n] in seiner ont<ischen> Wesensart, wie es in der Erfahrung selbst beschlossen ist“ – ist also „das Erste“ (*Hua* XLI, 346; cf. *Hua* XXXIV, 260).<sup>4</sup>

Die Struktur *der Erfahrung* kann als solche fungieren, nur sofern sie *erfahrbar*, d.h. in der Erfahrung selbst *gegeben* ist, weshalb sie nicht aus logischen Urteils- bzw. Verstandesformen, sondern aus sinnlichen Formen besteht.

Demnach ist sie nicht durch formale bzw. exakte Begriffe ergreifbar, unter die kein Bestand der anschaulichen Welt, so genommen, wie er in der Anschauung gegeben ist, direkt fällt, sondern durch sachhaltige bzw. sinnliche Begriffe, die aus der Erfahrung selbst geschöpft sind und in ihr gefasst werden können (*Hua* XLI, 59; *Hua* XXXII, 197-8).

#### **4. Die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer objektiven Welt**

Bei der transzendentalen Frage geht es Husserl zufolge darum, „wie eine Welt als Natur sein kann ‚an sich‘, wie ‚bloße Dinge‘ in einer Natur im Voraus bestimmt sein können durch Erfahrung und Denken“ (*Hua* XLI, 301). Raumzeitliche Form und Kausalgesetzlichkeit gelten als die „universale Formstruktur“ der Welt und in diesem Sinn als ein „transzendentes Apriori“ (*Hua* XXXII, 66). Solche apriorische Struktur stellt die Bedingung der Möglichkeit der Welt dar, aber ist auf die sachliche Wesensbeschaffenheit der faktisch gegebenen Inhalte, nicht auf die sie erfahrende Subjektivität zurückzuführen. Denn die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind eidetisch und liegen in der Erfahrung selbst, da sie nicht in den Denktätigkeiten des Subjekts, sondern in der Wesenseigenart der Wesenhalte gründen (*Hua* XVI, 141-2; *Hua* VII, 385; *Hua* XVII, 456). Die von Kant gesuchten „apriorischen Bedingungen möglicher Erfahrung“ sind demgemäß nichts anderes als diejenigen „ontisch-apriorische[n] Wesensstrukturen, ohne die eine Welt als Welt möglicher Erfahrung undenkbar wäre“ und die durch die „Methode der Wesensvariation der universalen Erfahrung und Erfahrungswelt“ zu gewinnen sind (*Hua* XXXII, 118).<sup>5</sup>

Raum und Zeit betrachtet Husserl nicht als Formen des Bewusstseins oder der Sinnlichkeit, sondern als Formen der individuellen Gegenstände: Sie sind Eigenschaften des Dinges, nicht des Subjekts (*Hua* XXIV, 273-4; Ms. B IV 1/33a-b). Die Unmöglichkeit, dass ich sinnliches Material unräumlich hätte, besagt nämlich nicht wie bei Kant „die Unfähigkeit, eine abweichende Anschauung zu bilden“, die darin gründet, „dass es eine Ureinheit der menschlichen Subjektivität ist, alles

sinnliche Material in eine Raumform einordnen zu müssen“, und „dass ich eben eine Anschauung vom reinen, d.i. aus dieser [...] Subjektivität entsprungenen Raum habe“; sie besagt vielmehr eine „wesensmäßige Unmöglichkeit“, die im Wesen des Dings gründet, so dass „nicht sinnliches Material notwendig räumlich geformt ist“, sondern „sinnliche Eigenschaften eines sinnlich gegebenen Dinges notwendig [...] räumlich <gegeben> sein müssen [...]; aber nur, wenn ich von Dingen ausgehe, nicht aber von Empfindungsdaten“ (*Hua* VII, 357-8).

Dasselbe gilt für die Kausalität. Würden die Dinge keine „Natur“ aufweisen und ihre Veränderungen gesetzlos bzw. ohne einen „Stil“ statthaben, könnte ihre Identität weder gegenüber dem objektiven Wandeln noch gegenüber den wechselnden Erscheinungen durchgehalten werden (Ms. D 13 II/174; Ms. B IV 1/95b). Dann wäre das Bewusstsein einer seienden Welt unmöglich, wie das im Traum öfters der Fall ist, wo Dinge keine feste Bestimmung und keine Identität besitzen. Die Konstitution eines realen Dinges setzt voraus, dass die Folge der Erscheinungen einer Regel untersteht, nach der die künftigen Erscheinungen von den vergangenen vorgezeichnet werden, derart dass der weitere Lauf der Erfahrung von dem bisherigen induzierbar ist. Deshalb sind Substantialität und Kausalität Möglichkeitsbedingung der Erfahrung, aber entstammen nicht dem Subjekt.

Als Bedingung der Erkenntnis gilt demgemäß die „Homogenitätsstruktur“ der Welt (*Hua* XXXII, 249), die den Vorgriff der künftigen Erfahrung und die Induktion des Nichtgegebenen aus dem Gegebenen ermöglicht. Um die Erkenntnis zuzulassen, muss Erfahrung eine *sachliche* Gesetzlichkeit besitzen, die nicht gedacht und in die Erscheinungen hineingelegt wird, sondern erfahren und damit sinnlich gegeben ist. Denn weder die Denkspontaneität noch der Wille können „den Inhalt des unendlichen Laufes bestimmen oder gar ein erst Ungeordnetes geordnet machen“; sie setzen vielmehr „eine einheitliche Gesetzlichkeit gegebener Inhalte“ und ihrer „möglichen Änderungen“ voraus (Ms. B I 4/4b). Wenn sich nämlich *Lauf und Inhalt der Erscheinungen* so verwandeln, dass keine Regel in der Folge der

Erscheinungen fassbar ist, kann das *Bewusstsein* in seinen Leistungen keine objektive Welt konstituieren.

Die Erkenntnis individueller Gegenständlichkeiten setzt ihre Identität voraus, die nur dadurch möglich ist, dass „eine Ordnungsform im Voraus durch den Sinn solcher Gegenständlichkeiten vorgezeichnet ist als eine Form systematischer Zugänglichkeit“, die „im Voraus vom Gegebenen her und seinen Elementarrelationen der Ordnung konstruierbar ist“ (*Hua* XXXII, 60). Bedingung einer Dingwelt ist darum, dass das ganze System unerfahrener Möglichkeiten homogen und damit konstruierbar ist (*ibid.*, 212, 64). Ohne eine messbare raumzeitliche Ordnung kann es keine an sich seiende individuelle Welt geben (*ibid.*, 62), weil diese

unter einer einheitlichen, auf Raumzeitlichkeit bezogenen kausalen Gesetzmäßigkeit stehen muss, die ihrerseits selbst eine erkennbare sein muss und die es ermöglichen kann, vom aktuell Erfahrenen aus [...] das Unerfahrene im Voraus zu konstruieren, es zu konstruieren als ein solches, das hätte erfahren sein können oder eventuell erfahren sein wird, aber auch wofern es das nicht ist, seinen Gehalt möglicher Erfahrung hat als Sein-an-sich (*ibid.*, 63).

Die homogene raumzeitliche und kausale Struktur der Welt stellt demzufolge die Möglichkeitsbedingung ihres wahrhaften Seins dar, das nichts anderes ist als ihre prinzipielle Erkennbarkeit (*ibid.*, 92, 104).

Hier geht Husserl in regressiver Weise vor, indem er fragt, wie Dinge beschaffen sein müssen, um erkennbar zu sein. Aber im Gegensatz zu Kant scheidet er die Frage nach der Struktur, die die Gegenstände faktisch aufweisen, und die Frage nach der Struktur, die die Gegenstände aufweisen müssen, um *a priori* erkannt werden zu können. Zudem geht es dabei nicht um Verstandesformen, die das Subjekt in die Erscheinungen hineinlegt, sondern um sinnliche Formen, die den Erscheinungen als Erscheinungen anhaften. Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer objektiven Welt lautet nämlich bei Husserl nicht wie bei Kant: durch welche begriffliche bzw. urteilsmäßige Verstandesformen muss das Subjekt die Erscheinungen buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können? Sondern umgekehrt: „welche Formen muss Erfahrung selbst hinsichtlich der in ihr anschaulich erfahrenen Dingwelt haben, um begrifflich,

urteilsmäßig, wissenschaftlich-wahrheitsmäßig erfassbar zu sein [...]?“ (ibid., 97). Kant meint zu Recht, dass eine Erfahrung ohne Gesetzlichkeit nicht erkennbar ist, aber er führt zu Unrecht die Gesetzlichkeit der Erfahrung auf das Subjekt zurück. Denn die Erfahrungswelt verdankt ihre Gesetzlichkeit nicht subjektiven Formen, sondern sachlichen Zusammenhängen. Deshalb hat die von Kern (1964, 164 ff.) herausgehobene Anwendung der regressiven Methode bei Husserl keineswegs dieselbe Bedeutung wie bei Kant.

## 5. Das Konstitutionsproblem

Gegenständliche Regionen unterscheiden sich „nach der Artung der Gehalte und des inneren Aufbaus“ (*Hua* IX, 67). Jede hat darum ihre eigene Gegebenheits- bzw. Konstitutionsweise, die im Wesen ihrer Gegenstände gründet und dem Bewusstsein vorgegeben ist: Gegenstände konstituieren sich bewusstseinsmäßig, aber die jeweilige Gegenstandsart bestimmt die jeweilige Konstitutions- bzw. Auffassungsart, indem sie den „Mannigfaltigkeiten von Erscheinungen Regeln“ und somit „eine bestimmte Organisation ihrer Verläufe“ vorschreibt (*Hua* III, 350; cf. 330, 346). Demzufolge bleiben die Bewusstseinsweisen eines Gegenstandes von einer bestimmten Kategorie „stets gebunden an eine Strukturtypik“ (*Hua* I, 88). Insofern die Weise, wie Gegenstände dem Bewusstsein gegeben sind, je nach der Gegenstandskategorie wesensverschieden ist, gründet solche Weise nicht im Bewusstsein, sondern in der Natur der Gegenstände. Denn die „Konstitution eines Gegenstandes als Sinnes ist [...] eine Bewusstseinsleistung, die für jede Grundart von Gegenständen eine prinzipiell eigenartige ist“ (*Hua* XI, 19), da sie der „Besonderheit“ des jeweiligen Seienden zugehörig ist (*Hua* XVII, 251). „Jeder Region entspricht eine neuartige Affektion als das die konstitutive Dimension bestimmende Objekt“ (*Hua* Mat VIII, 336). Nicht die subjektive Leistung bestimmt also die ontologische Besonderheit, sondern es ist diese, die jene bestimmt. Daraus ergibt sich die richtige Weise, die Subjekt-Objekt-Korrelation zu verstehen: Das Objekt *in specie* legt die

zugehörigen subjektiven Akte und Bewusstseins-synthesen fest, die notwendig sind, um es zur Gegebenheit zu bringen.

Husserls Konstitutionsbegriff ist also *eidetisch* (Tugendhat 1967, 173 ff., 216 ff.) und das transzendente Ich hat „lediglich den Sinn [...], letzte jeweilige Stätte aller Geltung und Ausweisung zu sein, aber nicht ein letztes Prinzip einer Begründung“ (ibid., 199). Denn es „enthält keinerlei Prinzip, aus dem sich seine *cogitata* oder deren Wesensstrukturen ergeben könnten“, und ist Geltungsgrund „nur in dem formalen Sinn, dass es der letzte Ort aller Ausweisung ist“ (ibid., 212), d.h. dass „es alles, was ihm rechtmäßig gelten soll, im Vollzug seiner Akte [...] zur Ausweisung bringen muss. Das Wie dieser konstituierenden Akte aber ist vom transzendentalen Ich nur *hinzunehmen* und daher auch in der philosophischen Reflexion nur analytisch-deskriptiv zu *konstatieren*“ (ibid., 217). Demgemäß ist es nicht zu begründen, „dass die Konstitution jeweils gerade so verläuft wie sie verläuft und nicht anders“ (ibid., 216).

Eine seiende Welt ist das Korrelat der einstimmigen und einstimmig *in infinitum* fortlaufenden Erfahrung (*Hua* VIII, 457) und konstituiert sich zwar im Bewusstsein, aber ergibt sich nicht aus ihm. Die Einstimmigkeit der Erfahrung wird nämlich nicht vom Subjekt hergestellt und in die Erscheinungen hineingelegt. Sie ist vielmehr in der Erfahrung gegeben, da sie am faktischen Inhalt und Verlauf der Erscheinungen hängt. Daraus stammt die Hypothese einer Weltvernichtung, d.h. einer Auflösung der Welt in ein Gewühl von Erscheinungen durch Entfallen des kausalen Stils der Erfahrung, der die Antizipation des Künftigen und damit die gegenständliche Apperzeption ermöglicht (ibid., 48-9, 406, 453). Solche Hypothese beruht darauf, dass die Konstitution der Welt *aus objektiven Gründen* verunmöglicht werden könnte, die freilich in der Erfahrung selbst liegen. Dass Bewusstsein existieren kann, ohne dass eine transzendente Realität ist, besagt nämlich nur, dass wir die immanente Zeit willkürlich besetzen können, so dass keine Natur konstituiert wäre (*Hua* XXXVI, 78-9). Denn das Bewusstsein als einheitlicher Strom von Erlebnissen bleibt bestehen, auch wenn die die Zeitform erfüllenden Inhalte sachlich

zusammenhangslos sind, so dass ihr Lauf keine Ding- und Weltapperzeption ermöglicht. Die Konstitution einer objektiven Welt ist demnach auf die *inhaltliche Besetzung der Zeitform* angewiesen, d.h. auf etwas, das keineswegs vom Bewusstsein abhängt. Dass Bewusstsein ohne Welt bestehen kann, heißt also bloß, dass formal-zeitliche Synthesen (die unabhängig vom Inhalt sind) auch ohne sachlich-assoziative Synthesen (die vom Inhalt bedingt werden) bestehen können.<sup>6</sup> Im diesem Fall gäbe es eine bewusste Sukzession von Erscheinungen, aber die Konstitution von Apperzeptionen und damit einer Welt wären unmöglich, denn eine „einstimmig setzbare, also seiende Welt“ (*Hua* III, 497) kann sich nur durch sachliche Synthesen konstituieren, die nicht im Bewusstsein, sondern im Inhalt gründen.<sup>7</sup>

Was eine objektive Welt ergibt, ist letzten Endes die sachliche Wesensgesetzmäßigkeit des vorgegebenen sinnlichen Stoffs. Das Subjekt kann nämlich Gegenstände in seinen *Akten* fassen, nur wenn die faktisch gegebenen *Inhalte* eine sachliche Kongruenz aufweisen, da keine subjektive Leistung *sinnliche* Zusammenhänge erzeugen und so bewirken kann, dass eine sachlich zusammenhangslose Folge von Erscheinungen gegenständlich *erfahren* wird. Durch seine Leistungen kann das Subjekt die sachliche Struktur der Erfahrungswelt nicht herstellen, sondern bloß erfassen und mittels kategorialer Formen denken. Deshalb sind in der Naturkonstitution die Seite der erkennenden Wesen und die der Natur selbst auseinander zu halten (*Hua* XXX, 309) und neben einer „Ichverrücktheit“ ist eine „Weltverrücktheit“ anzusetzen (*Hua* XXXIX, 479).

Insofern sie am faktischen Inhalt und Lauf der Erscheinungen hängt, d.h. an etwas, das vom Bewusstsein nicht bestimmt werden kann, hat die Konstitution einer wirklichen Welt nicht nur subjektive bzw. bewusstseinsmäßige, sondern auch objektive bzw. sachliche Bedingungen der Möglichkeit: Sie erfordert nicht nur, dass das Subjekt das Vermögen hat, eine Apperzeption in seinen Akten zu konstituieren, sondern auch, dass der vorgegebene Erscheinungstoff es zulässt. Denn das *Bewusstsein* könnte vollständig ausgestattet sein, um vernünftig erkennen zu

können, aber sein faktischer *Inhalt* könnte nicht rationalisierbar sein, weil „ein ‚sinnloses Gewühl‘ da ist, das in sich keine Natur zu erkennen gestattet“ (Ms. D 13 II/200b), d.h. weil aufgrund von „nicht nur für uns, sondern an sich unausgleichbaren Widerstreiten“ die Dingsetzungen nicht einstimmig durchzuhalten sind (*Hua* III, 103). Insofern also die Konstitution einer objektiven Welt an das „Faktum“ gebunden ist, „dass das Urmaterial gerade so verläuft in einer Einheitsform“ (*Hua* XV, 385), ist die Welt „ihrer Existenz und ihrem Sosein nach ein irrationales Faktum“ (*Hua* XVI, 289).

Die in §§ 32 und 65-66 der *Prolegomena zur reinen Logik* in Bezug auf die logische Erkenntnis formulierte Unterscheidung zwischen noetischen bzw. in den Akten gegründeten und objektiven bzw. im Inhalt gegründeten Bedingungen der Möglichkeit ist demnach selbst auf die Konstitution der Welt anzuwenden.

## 6. Schluss

Dem transzendentalen Ansatz liegt die These zugrunde, dass das Mannigfaltige der Anschauung keineswegs durch die Sinnlichkeit selbst verbunden werden kann und somit *das Prinzip der Synthesis keineswegs im sinnlichen Inhalt liegen kann*.<sup>8</sup> Denn Kant sträubt sich, das sinnlich Gegebene maßgebend werden zu lassen, indem er verkennt, dass die ausschlaggebenden Gründe der Synthesen im gegebenen Erscheinungsstoff liegen (Stumpf 1891, 479). Demgegenüber hält Husserl das sinnlich Gegebene für maßgebend, indem er erkennt, dass die Eigenart des jeweiligen sinnlichen Inhalts dessen Wesenszusammenhänge mit anderen sinnlichen Inhalten bestimmt. Er behauptet geradezu, dass es Vernunftwahrheiten gibt, die „auf sinnlichen Vorstellungen“ beruhen (*Hua* XXVIII, 403), und kritisiert insofern Kant, als dieser leugnet, dass selbst in der Sinnlichkeit apriorische Gesetze walten, weshalb sie eine Sphäre echter Vernunft ist (*Hua* XXXVII, 220 ff.). Denn zur Vernunft gehören nicht nur Wesensgesetze, „die die Vernunft selbst zum Thema haben, nämlich nach ihren möglichen Aktionen“, sondern auch Wesensgesetze, die „Sinnlichkeit zum



Thema haben. Beiderseits sind Theorien von kantischem Typus [...] widersinnig“ (ibid., 225-6). Anders als Kant meint, sind nämlich alle apriorischen Gesetze Ideenrelationen und gründen rein im Wesen betreffender Inhalte.<sup>9</sup>

In Husserls Rede von „intuitiv aufweisbare[n] Strukturen“ der Erfahrungswelt, „die uns binden, die an unser prädikatives Denken also Forderungen stellen“, liegt, dass die Erfahrungswelt durch ihre ästhetische Wesensform die Weisen bestimmt, wie sie erfahren und erkannt werden kann. Man muss demzufolge nicht von oben, d.h. von dem Subjekt und dessen Verstandesformen, sondern von unten, d.h. von den faktisch gegebenen sinnlichen Wasgehalten und den auf ihnen beruhenden sachlichen Wesensstrukturen ausgehen. Darin wurzelt Husserls Ablehnung der transzendental-regressiven Methode: Ihm zufolge ist das Prinzip der Weltkonstitution kein subjektives bzw. formales, sondern ein objektives bzw. inhaltliches, weil Erfahrung ihre apriorische Struktur nicht der Subjektivität, sondern dem Bestehen sachhaltiger Wesenszusammenhänge zwischen den Erscheinungsinhalten verdankt. Die *methodischen* Divergenzen zwischen Husserl und Kant beruhen daher auf *sachlichen bzw. ontologischen* Divergenzen.

## NOTES

<sup>1</sup> Neuerdings hat Krijnen Ähnliches bemerkt, ohne aber zu Eleys Schluss zu kommen: Bei Husserl „bleibt stets die Anschaulichkeit, Erfahrbarkeit von Prinzipien *vorausgesetzt*“ und dadurch „wird das Implikationsverhältnis von Grund und Begründetem depraviert: im Geltungsgrund verschwindet der Unterschied zwischen Grund und Begründetem, Bedingung und Bedingtem“ (Krijnen 2014, 125).

<sup>2</sup> „Nach einer Transzendentalphilosophie richtet sich das Erkennen nicht nach dem Gegenstand, sondern der Gegenstand nach dem Erkennen. Anders gewendet: Die Transzendentalphilosophie stellt nur *die* Thesen auf, die sie selber *konstruktiv*, d.h. durch eine *Darstellung* aufzeigt. Die transzendente Apperzeption ihrerseits noch einmal beschreiben zu wollen, hieße, die Darstellung darstellen zu wollen; an die Stelle der Transzendentalphilosophie ist dann eine *Ontologie* der Subjektivität getreten. Husserl hat auf weiten Strecken seiner Arbeit statt einer Transzendentalphilosophie eine Ontologie der Subjektivität entwickelt“ (Eley 1982, 948).

<sup>3</sup> Cf. *Hua* XV, 98; *Hua* XXXIV, 234; *Hua* XXXIX, 81 ff.; Ms. B I 13/37a; Ms. A VII 20/19a.

<sup>4</sup> Die in der *Krisis* entworfene Ontologie oder Wesenslehre der Lebenswelt (*Hua* VI, 144, 176) fällt tatsächlich mit der transzendentalen Ästhetik zusammen. Cf. *Hua* XXXIX, 268, 692; *Hua* XLI, 346.

<sup>5</sup> Dass Husserl das Wort „transzendental“ im Sinne der Eidetik zu verstehen neigt, ergibt sich auch aus einer Stelle, wo er sagt, dass „formalistische Deduktionen, die überall Voraussetzungen hereinziehen, die nicht wirklich *transzendental*, also aus der *Wesensintuition* möglicher Welt *geschöpft* sind, uns nichts helfen können“ (*Hua* XXXII, 123. Hervorhebungen von mir).

<sup>6</sup> Der bloß formale Charakter der zeitlichen Synthesis beruht darauf, dass Zeitbewusstsein „nur ein eine allgemeine Form herstellendes Bewusstsein“ ist (Husserl 1972, 76, 207; cf. *Hua* XI, 138, 333-4; *Hua* Mat VIII, 295 ff.). Da also die intentionale Analyse des Zeitbewusstseins „von dem Inhaltlichen abstrahiert“, kann sie nicht sagen, „was dem jeweiligen Gegenstand inhaltliche Einheit gibt, was Unterschiede des einen und anderen inhaltlich ausmacht“ (*Hua* XI, 128).

<sup>7</sup> Die Auflösung der objektiven Welt führt die Auflösung des personalen Ich mit sich, wie das Gedankenexperiment von einem „durch Abbau der assoziativen Erfahrungskonstitution“ begangenen „personalen Selbstmord“ (Ms. A VI 30/52b) nachweist, das selbst auf der Unterscheidung von formalen und sachlichen Synthesen beruht. Denn das Ich hat „Einheit durch die Welt, wenn sie Titel für ein Reich der Wahrheiten an sich ist“ (ibid., 38b), und Bedingung der Konstitution meines personalen Ich ist also, dass eine einstimmig bestimmbare „Objektwelt für mich beständig erhalten bleibt“ (ibid., 54b) bzw. eine „Natur an sich“ besteht (ibid., 49a). „Ohne Objekt bin ich nicht Ich“ (ibid. 54a). Wenn nämlich die Dinge und ihre Bestimmungen gesetzlos wechselten, könnten für mich wahre Objekte nicht bestehen und ich wäre kein identisches Subjekt meiner Akte, sondern „ein ‚vielfärbiges‘ Selbst“, d.h. ein Ich-Pol, der „keinen personalen habituellen Sinn hat“ und „weltlos“ ist, obwohl ich „die Einheit meines Lebens, die Mannigfaltigkeit meiner Empfindungsdaten in der Einheit der immanenten Zeit“ erhalten würde (ibid., 52b).

<sup>8</sup> Cf. Kant 1781/1787, A 120 Anm., B 129 ff., B 134-5, B 201-2 Anm.; Martin 1969, 115 ff.

<sup>9</sup> Cf. *Hua* XXXVII, 224; *Hua* VII, 235, 350 ff., 358 ff., 402 ff.; De Palma 2014.

## BIBLIOGRAPHIE

Die Bände der Reihen *Husserliana* (Den Haag: Nijhoff, 1950-1987; Dordrecht: Kluwer, 1988-2004; Dordrecht: Springer, 2005-) bzw. *Husserliana Materialien* (Dordrecht: Kluwer, 2001-2003; Dordrecht: Springer, 2005-) werden mit den Abkürzungen „*Hua*“, Bandzahl, Seitenzahl bzw. „*Hua* Mat“, Bandzahl, Seitenzahl zitiert.

Im Text werden folgende unveröffentlichte Manuskripte Husserls zitiert: Ms. A VI 30; Ms. A VII 20; Ms. B I 4; Ms. B I 13; Ms. B IV 1; Ms. D 13 II.

Boehm, Rudolf. 1968. „Husserl und der klassische Idealismus“. In *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, 18–71. Den Haag: Nijhoff.

De Palma, Vittorio. 2014. „Die Fakta leiten alle Eidetik. Zu Husserls Begriff des materialen Apriori“. *Husserl Studies* 30 (3): 195–223.

Eley, Lothar. 1962. *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag: Nijhoff.

Eley, Lothar. 1982. „Sinn und Funktion einer phänomenologischen Kritik der Transzendentalphilosophie (Kant und Husserl)“. In *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4.-8. April 1981. Teil I. 2*, hrsg. von Gerhard Funke et al., 944–954. Bonn: Bouvier.

Husserl, Edmund. 1950. [Hua I]. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. In *Husserliana*, Bd. I, hrsg. von Stephan Strasser. Den Haag: Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1953. [Hua V]. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In *Husserliana*, Bd. V, hrsg. von Marly Biemel. Den Haag: Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1954. [Hua VI]. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. In *Husserliana*, Bd. VI, hrsg. von W. Biemel. Den Haag: Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1956. [Hua VII]. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. In *Husserliana*, Bd. VII, hrsg. von Rudolf Boehm. Den Haag: Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1959. [Hua VIII]. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. In *Husserliana*, Bd. VIII, hrsg. von Rudolf Boehm. Den Haag: Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1962. [Hua IX]. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. In *Husserliana*, Bd. IX, hrsg. von Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1966. [Hua XI]. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. In *Husserliana*, Bd. XI, hrsg. von M. Fleischer. Den Haag: Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1972. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. hrsg. von Ludwig Landgrebe. Hamburg: Meiner.

\_\_\_\_\_. 1973. [Hua XV]. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*. In *Husserliana*, Bd. XV, hrsg. von Iso Kern. Den Haag: Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1973. [Hua XVI]. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. In *Husserliana*, Bd. XVI, hrsg. von Ulrich Claesges. Den Haag: Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1974. [Hua XVII]. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. In *Husserliana*, Bd. XVII, hrsg. von Paul Janssen. Den Haag: Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1976. [Hua III]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In *Husserliana*, Bd. III, hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag: Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1984. [Hua XXIV]. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. In *Husserliana*, Bd. XXIV, hrsg. von U. Melle. Den Haag: Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1988. [Hua XXVIII]. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. hrsg. von Ullrich Melle. Dordrecht: Kluwer.

\_\_\_\_\_. 1995. [Hua XXX]. *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11*. In *Husserliana*, Bd. XXX, hrsg. von Ursula Panzer. Dordrecht: Kluwer.

\_\_\_\_\_. 2001. [Hua XXXII]. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*. In *Husserliana*, Bd. XXXII, hrsg. von Michael Weiler. Dordrecht: Kluwer.

\_\_\_\_\_. 2002. [Hua XXXIV]. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. In

*Husserliana*, Bd. XXXIV, hrsg. von Sebastian Luft. Dordrecht: Kluwer.

\_\_\_\_\_. 2002. [*Hua* XXXV]. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. In *Husserliana*, Bd. XXXV, hrsg. von Berndt Goossens. Dordrecht: Kluwer.

\_\_\_\_\_. 2003. [*Hua* XXXVI]. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. In *Husserliana*, Bd. XXXVI, hrsg. von Robin D. Rollinger und Rochus Sowa. Dordrecht: Kluwer.

\_\_\_\_\_. 2004. [*Hua* XXXVII]. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. In *Husserliana*, Bd. XXXVII, hrsg. von H. Peucker. Dordrecht: Kluwer.

\_\_\_\_\_. 2006. [*Hua Mat* VIII]. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. In *Husserliana: Materialien*, Bd. VIII, hrsg. von Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer.

\_\_\_\_\_. 2008. [*Hua* XXXIX]. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. In *Husserliana*, Bd. XXXIX, hrsg. von Rochus Sowa. Dordrecht: Springer.

\_\_\_\_\_. 2012. [*Hua* XLI]. *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*. In *Husserliana*, Bd. XLI, hrsg. von Dirk Fonfara. Dordrecht: Springer.

\_\_\_\_\_. 2012. [*Hua Mat* IX]. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1919*. In *Husserliana: Materialien*, Bd. IX, hrsg. von Hanne Jacobs. Dordrecht: Springer.

Kant, Immanuel. 1781/1787. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch.

Kern, Iso. 1964. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Nijhoff.

Krijnen, Christian. 2014. „Gegenstandskonstitution bei Husserl und in der klassischen deutschen Philosophie: eine problemgeschichtliche Deutungslinie“. In *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, hrsg. von Faustino Fabbianelli

und Sebastian Luft, 115–131. Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer.

Luft, Sebastian. 2014. „Muss Philosophie als transzendentaler Idealismus auftreten? Zur ‚wahren Gestalt‘ der Philosophie bei Husserl und seinen Vorgängern im Deutschen Idealismus und Neukantianismus“. In *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, hrsg. von Faustino Fabbianelli und Sebastian Luft, 29–47. Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer.

Martin, Gottfried. 1969. *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin: De Gruyter.

Ricoeur, Paul. 2004. „Kant et Husserl“. In *A l'école de la phénoménologie*, 273–313. Paris: Vrin.

Stumpf, Carl. 1879. „Psychologie und Erkenntnistheorie“. *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* I Kl. XIX Bd. II Abt.: 465–516.

Tugendhat, Ernst. 1967. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter.

**Vittorio De Palma.** Forschungsinteressen: Phänomenologie, Ontologie, Erkenntnistheorie. Publikationen: „Eine peinliche Verwechslung. Zu Husserls Transzendentalismus“, *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Special Issue „On the Transcendental“, ed. by A. Altobrando (2015), 13-45. „Phänomenologie und Transzendentalphilosophie. Review-Essay zu Faustino Fabbianelli, Sebastian Luft (hg.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*“, *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 3 (2015), N° 1, 291-312. „Der Ursprung des Akts. Husserls Begriff der genetischen Phänomenologie und die Frage nach der Weltkonstitution“, *Husserl Studies* 31 (2015), 189-212. „Phänomenologie–Psychologie oder Ontologie?“, *Bulletin d'analyse phénoménologique* 12 (2016), N° 8, 1-28. „Phänomenologie und Realismus. Die Frage nach der Wirklichkeit im Streit zwischen Husserl und Ingarden“, erscheint in *Husserl Studies*.

**Address:**

Vittorio De Palma  
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici  
Via Monte di Dio 14  
80132 Naples, Italy  
E-mail: [vittdepalma@hotmail.com](mailto:vittdepalma@hotmail.com)