

VERWANDLUNG DES VERHÄLTNISSIS VON MÖGLICHKEIT UND WIRKLICHKEIT: LÁSZLÓ TENGYELIS THESE ÜBER DIE GRUNDTENDENZ DER NEUEN PHÄNOMENOLOGIE IN FRANKREICH

MASUMI NAGASAKA

Doctor of the University of Toulouse – Le Mirail and Doktor designatus of the University of Wuppertal, a postdoctoral fellow at the University Toulouse – Jean Jaurès and the University of Osaka. 31100 Toulouse, France; 565–0871 Osaka, Japan.
E-mail: masumi-nagasaka@hus.osaka-u.ac.jp

THE TRANSFORMED RELATIONSHIP BETWEEN POSSIBILITY AND REALITY: LÁSZLÓ TENGYELI'S THESIS ON THE FUNDAMENTAL TENDENCY IN CONTEMPORARY FRENCH PHENOMENOLOGY

In *New phenomenology in France*, László Tengelyi invites us to think about the transformed relationship between the notions of *possibility* and *reality* in the contemporary French phenomenology. To justify his thesis, he proposes to examine Marc Richir's criticism of «transcendental Ideals» in Husserl's and Heidegger's phenomenology. In considering, next to Tengelyi, Richir's revisit of phenomenology as an extension of the Kantian criticism of ontotheological metaphysics, the present study aims to develop three main ideas. First, it scrutinizes Kantian criticism of the ontological argument in *Critique of Pure Reason*. The ontological argument considers transcendental Ideal as a *reality*, with there being confusion between an object of pure thinking and one of knowledge. Second, this study aims to clarify the way in which Richir also applies Kantian criticism to Husserl's transcendental *eidetics* as well as to Heidegger's existential analytic, in *Experience of Thinking – Phenomenology, Philosophy, Mythology and Phantasia, Imagination, Affectivity*. On the one hand, by analyzing Husserlian manuscripts on transcendental intersubjectivity, Richir uncovers a disguised form of the transcendental Ideal, incorporated in the notion of *form of essence* or «*Eidos*» of the existing I; this notion is presupposed as a condition of passage from the *possibility* to the *reality* of the Other. On the other hand, Richir discovers in the Heideggerian description of «*anticipation of death*» in *Being and Time*, a dissimulated concept of the transcendental Ideal that takes a form of the *Dasein's* «ownmost» [*eigenst*] factual possibility. Ultimately, the main purpose of the current study is to show that contemporary French phenomenology intends to release itself from the transcendental Ideal, which is considered a *reality* that presupposes the total sum of *possibilities*.

Key words: Marc Richir, Kant, Husserl, Heidegger, ontological argument, transcendental Ideal, anticipation of death, transcendental intersubjectivity, ontotheological metaphysics.

ИЗМЕНЕНИЕ СООТНОШЕНИЯ ВОЗМОЖНОСТИ И РЕАЛЬНОСТИ: ТЕЗИС ЛАСЛО ТЕНГЕЛИ ОБ ОДНОЙ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ТЕНДЕНЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

МАСУМИ НАГАСАКА

Доктор Университета Тулуза – Ле Мирэл, *Doktor designatus* Университета Вупперталя, постдокторант Университета Осаки и Университета Тулуза – Жан Жорес, 31100 Тулуза, Франция; 565–0871 Осака, Япония.
E-mail: masumi-nagasaka@hus.osaka-u.ac.jp

В «Новой феноменологии во Франции» [*Neue Phänomenologie in Frankreich*] Ласло Тенгели предлагает к обсуждению тезис, касающийся измененных отношений между понятиями *возможность* и *действительность* в современной французской феноменологии. Для обоснования своего тезиса он исследует критику «трансцендентального идеала», проведенную Марком Риширом в отношении феноменологии Гуссерля и Хайдеггера. Исходя из этой перспективы, в данной статье современные достижения феноменологии представлены как развитие кантовской критики онтологической метафизики. В этих целях статья начинается с прояснения кантовской критики картезианского онтологического доказательства в «Критике чистого разума». Демонстрируя, как онтологическое доказательство

© Masumi Nagasaka

неправомерно полагает существование трансцендентального идеала, а именно посредством подмены предмета чистого мышления предметом знания. Затем в статье разбирается, как Ришир применяет эту кантовскую критику к трансцендентальной эйдетике Гуссерля и к экзистенциальной аналитике Хайдеггера, исходя из таких его работ как «Опыт мышления – Феноменология, философия, мифология» [*L'expérience du penser – Phénoménologie, philosophie, mythologie*] и «Фантазия, воображение, аффективность» [*Phantasia, imagination, affectivité*]. Анализируя гуссерлевские рукописи, посвященные трансцендентальной intersубъективности, Ришир, с одной стороны, открывает скрытую форму трансцендентального идеала, воплощенную в понятии сущностной формы или эйдоса действительного Я, а это является предпосылкой перехода от *возможности* к *действительности* Другого. С другой стороны, разбирая хайдеггеровское описание *забегания вперед к смерти* в «Бытии и времени», Ришир обнаруживает скрытую форму трансцендентального идеала в рамках понятия наиболее собственной фактической возможности *бытия-вот*. Таким образом, данная статья представляет современные тенденции в феноменологии в качестве попытки освобождения от трансцендентального идеала. Это одновременно и попытка больше не рассматривать действительность как тотальное единство всех возможностей, а описывать *действительность* вне контекста предсказуемых *возможностей*.

Ключевые слова: Марк Ришир, Кант, Гуссерль, Хайдеггер, онтологическое доказательство, трансцендентальный идеал, забегание вперед к смерти, трансцендентальная intersубъективность, онтологическая метафизика

In seinem zusammen mit Hans-Dieter Gondek erarbeiteten und 2011 veröffentlichten Werk *Neue Phänomenologie in Frankreich* (Gondek, Tengelyi, 2011) beobachtet Tengelyi die verschiedenen Gestalten der dritten oder vierten Generation der französischen Fortführer der deutschen Phänomenologie, und davon ausgehend, skizziert er die Grundzüge der neuen Phänomenologie in Frankreich. Im Gegensatz zu Dominique Janicaud, der in der französischen Weiterführung der Phänomenologie eine theologische Tendenz geschildert hat [cf. (Janicaud, 2009)], betont Tengelyi den «Ereignischarakter» (Gondek, Tengelyi, 2011, 671) des Phänomens, eine Einschätzung, die von manchem Denker der neuen Phänomenologie in Frankreich geteilt wird. Dieser Ereignischarakter des Phänomens wird auch als sein «Widerfahrnischarakter» (Gondek, Tengelyi 2011, 670) bezeichnet, der das klassische Verhältnis zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit umstürzt [cf. (Gondek, Tengelyi, 2011, 238)]. Hier zeichnet Tengelyis Beobachtung ein Szenario, das offensichtlich auf der Perspektive basiert, dass die Philosophie sich von einem Zeitalter zum anderen entwickelt, und dass sie von den ihr vorhergehenden Generationen die Problematiken erbt, ständig wieder in Frage stellt und erneut diskutiert.

Der Ansatzpunkt dieses Szenarios ist die Leibniz'sche Philosophie, die als Exemplar der klassischen ontotheologischen Metaphysik bezeichnet wird, wo die Wirklichkeit oder «die aktuelle Welt im Ausgang von der Gesamtheit aller Möglichkeiten» (Gondek, Tengelyi 2011, 243) begriffen wird. Es handelt sich um die Leibniz'sche Idee der *scientia Dei*, die Gotteserkenntnis, die dazu fähig ist, alle möglichen Welten auf einmal zu erkennen, zu vergleichen und daraus die beste Zusammenfügung der Möglichkeiten als Wirklichkeit zu wählen. Diese Idee macht den Kern des Leibniz'schen ontologischen Gottesbeweises aus [cf. (Leibniz, 2001, 213–214)].

Gesamtheit der Möglichkeiten → Wirklichkeit

Dagegen besteht die Grundtendenz der neuen Phänomenologie in Frankreich darin, die Konzeption der Wirklichkeit zu beschreiben, ohne von der Gesamtheit der Möglichkeiten auszugehen. Die wichtigsten Denker, die Tengelyi als Vertreter dieser Phänomenologie bezeichnet, sind Jean-Luc Marion und Marc Richir.¹ Nach diesem Szenario bleiben noch metaphysische «Überreste» (Gondek, Tengelyi, 2011, 258) in der Phänomenologie Husserls und Heideggers, d.h., sie setzen noch immer so etwas wie die Gesamtheit der Möglichkeiten voraus. Die Eigentümlichkeit von Tengelyis Beobachtung ist, dass er

¹ «...Richir [bekämpft] die metaphysische Ableitung der Wirklichkeit aus der Gesamtheit aller Möglichkeiten» (Gondek, Tengelyi, 2011, 238–239). «Nicht nur Richir, sondern auch Marion ist ja darum bemüht, mit der metaphysischen Auffassung von der Möglichkeit zu brechen» (Gondek, Tengelyi, 2011, 258). Sie sollen «die gemeinsame Ablehnung» teilen, «die Gesamtheit aller Möglichkeiten als eine Wirklichkeit zu betrachten» (Gondek, Tengelyi, 2011, 258).

die Umwandlung der Beziehung zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit mit Richirs Kritik des «transzendentalen Ideals» bei Husserl und Heidegger in Verbindung bringt und sie dadurch erklärt.

Die vorliegende Abhandlung versucht, diese Perspektive Tengelyis annehmend, Richirs kritische Lektüre von Husserl und Heidegger, ausgehend von Descartes und Kant, zu entziffern² und dadurch zu zeigen, dass der Umsturz des Bezugs von Möglichkeit und Wirklichkeit als Befreiung der Phänomenologie vom transzendentalen Schein verstanden wird.

I. DIE KANTISCHE KRITIK DER DASEINSSETZUNG DES TRANSZENDENTALEN IDEALS

1. Die Ontotheologie als Versuch des ontologischen Beweises

Kant hat in der *Kritik der reinen Vernunft* die Theologie, die er als die Erkenntnis des Urwesens (Gott) annimmt, in zwei Gruppen geteilt: die natürliche Theologie, die sich das Urwesen nach der Analogie mit der Natur zu bestimmen bemüht, und die transzendente Theologie, die das Dasein eines Urwesens von der reinen Vernunft durch reine transzendente Begriffe zu erkennen versucht. Die Letztere ist wieder in zwei Typen geteilt: Kosmotheologie, die das Dasein eines Urwesens von der Erfahrung überhaupt abzuleiten bestrebt ist, und die Ontotheologie, die dies ohne Hilfe der Erfahrung zu erkennen versucht (Kant, 1911, 420). Andererseits definiert Kant denjenigen Beweis, der «endlich von aller Erfahrung [abstrahiert], und gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache [schließt]», als «ontologischen Beweis» (Kant, 1911, 396). Kurz gesagt, beschäftigt sich die Ontotheologie mit dem ontologischen Beweis des Daseins Gottes.

Eines der berühmtesten Beispiele der Ontotheologie, die den ontologischen Beweis zu führen versuchen, ist Descartes' dritte *Meditation*. Erinnern wir uns kurz an die Hauptthese dieser Diskussion. Erstens argumentiert Descartes, dass die Folge einer Ursache ihre Realität nur aus dieser Ursache ziehen kann. Dadurch folgt, dass die Ursache gleichmäßig viel oder mehr Realität und Vollkommenheit als die Folge in sich enthalten soll.³ Zweitens denkt Descartes, dass es möglich ist, dass die Idee eines Dinges weniger Vollkommenheit als das Ding selbst in sich enthält, dass es aber unmöglich ist, dass sie mehr Realität als das Ding selbst in sich enthält.⁴ Drittens beschreibt Descartes, dass die vollkommene Substanz diejenige sein muss, die alles in sich lückenlos enthält, und dass sie aus diesem Grund eine unendliche Substanz sein muss.⁵

Ausgehend von diesen drei Prämissen, wird der folgende Beweis durchgeführt: «Die Idee der Substanz ist in mir», und die Idee, dass «ich eine Substanz bin» ist auch in mir. Dazu weiß ich ebenfalls, dass «mir etwas fehlt», dass «ich nicht vollkommen bin».⁶ So kann ich, ausgehend von dem Dasein dieser unvollkommenen Substanz «ich», das Dasein einer vollkommenen Substanz als höchste Ursache, d.h. die unendliche Substanz – Gott – beweisen.⁷ Diese Daseinssetzung Gottes als «transzendente Illusion» oder «Subreption» kritisierend, definiert Kant vielmehr Gott als «transzendentales Ideal». Um

² [Cf. (Richir, 2004)]; (Richir, 1996). Richirs Lektüre von Descartes, Kant, Husserl und Heidegger mit Bezug auf die Problematik des transzendentalen Ideals befindet sich jeweils in: (Richir, 2004, 13–51); (Richir, 1996, 91–137); (Richir, 2004, 85–128); (Richir, 2004, 153–195).

³ [Cf. (Descartes, 1941, 181)].

⁴ [Cf. (Descartes, 1941, 183)].

⁵ [Cf. (Descartes, 1941, 186)].

⁶ (Descartes, 1941, 185–186, persönliche Übersetzung).

⁷ In der Realität beinhaltet Descartes' Beweis einen Aspekt, der über diese vereinfachte Darstellung – als den deduktiven Rückgang von einer Folge zur höchsten Ursache – hinausgeht. Dies erweist sich daraus, dass Descartes es so darstellt, dass die Idee der Unendlichkeit in mir gesetzt ist, obwohl ich endlich bin [cf. (Descartes, 1941, 185–186)]. Dieser heteronome Charakter der Setzung wird von Levinas in seiner kritischen Betrachtung der kantischen Kritik von Descartes betont: [cf. (Levinas, 1996, 231–233)]. Die vorliegende Abhandlung geht nicht auf diesen Aspekt ein, insofern ihr Ziel nur darin besteht, die kantische Kritik des ontologischen Beweises zu erklären und ihre Weiterführung bei Richir darzustellen.

diese Kritik zu verstehen, werden wir zuerst kurz erklären, was unter dem Begriff «transzendentes Ideal» zu verstehen ist.

2. Das transzendente Ideal

a) Das «Ideal» überhaupt

Es ist angemessen, mit der Erklärung des «Ideals» überhaupt zu beginnen. Das Ideal ist ein Individuum, das die Idee in sich konkretisiert. Kant erklärt die Differenz zwischen «Idee» und dem «Ideal» in folgender Weise: «So wie die Idee [z.B. die Weisheit] die *Regel* gibt, so dient das Ideal [z.B. der Weise] <...> zum *Urbilde*, der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes» (Kant, 1911, 384).⁸ Anders gesagt, dient das Ideal [z.B. der Weise] als «Richtmaß», um «den Grad und die Mängel des Unvollständigen [diese oder jene nicht vollkommen weise Person] zu schätzen und abzumessen» (Kant, 1911, 384).⁹ Das heißt, wenn wir beispielsweise eine einzelne Person durch die Idee der Weisheit bestimmen wollen, brauchen wir als Richtmaß ein «Ideal» der «Weisheit», nämlich «den Weisen», da jedes Individuum erst durch seinen Bezug auf das Vollkommene durchgängig bestimmt werden kann. Aber in der Realität kann ein «Ideal» nur als Mythos existieren, weil kein Einzelner, dem wir in der Erfahrung als Erscheinung begegnen können, eine Idee vollkommen in sich tragen kann.¹⁰

b) Das transzendente Ideal

Die Konzeption des transzendentalen Ideals basiert auf der des Idealen überhaupt. Hier muss man aber beachten, dass Kant die Unterscheidung zwischen der logischen Ebene und der ontologischen Ebene der Prädikate, mit anderen Worten, die Unterscheidung von Begriff und Ding einführt [siehe auch (Richir, 1996, 120)]. Wenn ein Prädikat logisch genommen wird, d.h., wenn es sich um einen Begriff handelt, widersprechen zwei entgegengesetzte Prädikate einander (hell sein und dunkel sein sind z.B. auf der logischen Ebene widersprüchlich). Die Verneinung eines Prädikats ist durch das Wort «nicht» bezeichnet und kann durch sein Verhältnis zu einem affirmativen Prädikat bestimmt werden (z.B. dunkel sein ist nicht hell sein) [cf. (Kant, 1911, 387)]. Wenn aber ein Prädikat ontologisch genommen wird, d.h., wenn es ein Ding zu bestimmen hat, dann widersprechen sich die einander entgegengesetzten zwei Prädikate nicht nur, sondern dann ist auch nur ein Prädikat für das Ding geeignet, während alle anderen Prädikate als ungeeignet ausgeschlossen werden (z.B. so und so hell sein und nichts anderes). Die Verneinung eines solchen Prädikats bezeichnet nichts anderes als das «Nichtsein» schlechthin.¹¹

Kant erklärt es so: «[U]m ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen» (Kant, 1911, 386). Das bedeutet, dass «jedes Ding» ins Verhältnis zur gesamten Möglichkeit, die als der «Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt» (Kant, 1911, 385) dient, gesetzt und dadurch bestimmt wird.¹²

Nur weil alle negativen Prädikate als Verneinung der affirmativen Prädikate, d.h. davon abgeleiteten Prädikate, betrachtet werden können, kann der «Inbegriff aller Möglichkeit» als die Gesamtheit

⁸ [Cf. (Richir, 1996, 118)].

⁹ «[W]ir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen, und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können» (Kant, 1911, 384).

¹⁰ «Das Ideal <...> in einem Beispiele, d.i. in der Erscheinung, realisieren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist untunlich....» (Kant, 1911, 384).

¹¹ Kant bezeichnet es als «transzendente Verneinung» (Kant, 1911, 387).

¹² «[Der] *Inbegriffe aller Möglichkeit* [liegt] als Bedingung der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges zum Grunde....» (Kant, 1911, 386).

der positiven Prädikate bezeichnet werden. Da ebenfalls alle affirmativen abgeleiteten Prädikate zu ihren ursprünglichen einfachen Prädikaten zurückverfolgt werden können, wird de jure ein einziges «einfach[es]» Urwesen als «Grund» (Kant, 1911, 390) aller anderen Prädikate verlangt.¹³ Der Irrtum des ontologischen Beweises der Gottesexistenz liegt darin, dass dieser das Urwesen qua Inbegriff aller Möglichkeit, der nichts anderes als das transzendente Ideal ist, als objektive Realität «Gott», d.h. einen existierenden Gott, bezeichnet.

3. Das Problem der Existenzsetzung des transzendentalen Ideals

Betrachten wir dieses Problem der Existenzsetzung noch näher. Bevor er auf die Widerlegung des ontologischen Beweises eingeht, bezeichnet Kant den Beweis des Daseins Gottes im Allgemeinen als falsche Schlussfolgerung der Negation des Antezedens.¹⁴ Wenn es eine Bedingung gibt, gibt es das Bedingte. Aber man kann nicht daraus folgern, dass, wenn es keine Bedingung gibt, es kein Bedingtes gibt.¹⁵ Anders gesagt, zeugt das Dasein des Bedingten nicht unbedingt vom Dasein der Bedingung. Das Dasein des Ichs, der unvollständigen Substanz, zeugt nicht unbedingt vom Dasein des vollkommenen Unbedingten, das mich bedingt. Das heißt, das bedingte Wesen, das nicht höchste Realität hat, kann schlechthin existieren.¹⁶

Aber ein solches Problem der Schlussfolgerung der Negation des Antezedens bleibt auf der logischen Ebene, und noch nicht auf der ontologischen Ebene.¹⁷ Deshalb geht Kant weiter zu der Widerlegung des ontologischen Beweises. Hier spielt eine fundamentale Rolle die Unterscheidung zwischen dem Begriff – das, was bloß logisch betrachtet werden kann – und dem Ding – das, was ontologisch betrachtet werden muss.

Logisch betrachtet, kann jedes Prädikat ein gegebenes Subjekt bestimmen, insofern es keinen Widerspruch mit sich bringt.¹⁸ Das, was logisch möglich ist, existiert nicht unbedingt. Es geht aber anders bei der Bestimmung des Dinges bzw. bei der ontologischen Prädikation. Kant zeigt, dass der Satz «dieses oder jenes Ding existiert» kein analytischer, sondern ein synthetischer Satz ist.¹⁹ Die ontologische Prädikation ist synthetisch, weil eine Wahrnehmung oder die Schlussfolgerung aus der Wahrnehmung mit dem Begriff verbunden sein muss.²⁰ Diese Einsicht fehlte Descartes.

¹³ «Weil man auch nicht sagen kann, daß ein Urwesen aus viel abgeleiteten Wesen bestehe, indem ein jedes derselben jenes voraussetzt, mithin es nicht ausmachen kann, so wird das Ideal des Urwesens auch als einfach gedacht werden müssen» (Kant, 1911, 389–390).

¹⁴ Diese Schlussfolgerung besteht darin, aus dem Satz «Wenn S, dann P» einen weiteren Satz «wenn nicht S, dann nicht P» zu schließen. Wenn es regnet, ist die Straße nass, aber daraus kann man nicht schlussfolgern, dass, wenn es nicht regnet, die Straße nicht nass sei.

¹⁵ «...ich [kann] in einem hypothetischen Vernunftschlusse nicht sagen <...>: wo eine gewisse Bedingung (nämlich hier der Vollständigkeit nach Begriffen) nicht ist, da ist auch das Bedingte nicht» (Kant, 1911, 395).

¹⁶ So sagt Kant, «[es könne] noch nicht sicher gefolgert werden <...>, daß, was nicht die höchste und in aller Absicht vollständige Bedingung in sich enthält, darum selbst seiner Existenz nach bedingt sein müsse...» (Kant, 1911, 393–394).

¹⁷ «Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile <...> ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen» (Kant, 1911, 398).

¹⁸ «Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht», selbst wenn es sich um «ein[en] leer[en] Begriff» ohne Dasein des Dinges handelt (Kant, 1911, 399, Fußnote).

¹⁹ «[D]ie *Bestimmung* [d. h. die Erteilung eines realen Prädikates, das vom logischen Prädikat unterschieden wird] ist ein Prädikat, welches über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muß also nicht in ihm schon enthalten sein» (Kant, 1911, 401). So sagt Kant weiter: «... der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe <...> synthetisch hinzu ...» (Kant, 1911, 401).

²⁰ Auf der logischen Ebene, d.h. als Begriff genommen, sind hundert mögliche Euro und hundert wirkliche Euro identisch. Es kann nicht sein, dass hundert mögliche Euro weniger als hundert wirkliche Euro oder umgekehrt mehr als diese sind. Aber auf der ontologischen Ebene, d.h. als Ding angenommen, sind hundert mögliche Euro und hundert wirkliche Euro nicht identisch. Hundert mögliche Euro machen hundert Euro aus, wobei dies keinen logischen Widerspruch in sich enthält, dagegen enthalten hundert wirkliche Euro nicht nur keinen logischen Widerspruch, sondern verlangen auch, dass eine Wahrnehmung in die Erfahrung kommt oder mit ihr verknüpft ist (Kant, 1911, 401). Während man mit hundert möglichen Euro – d.h. Geld als Begriff – nichts kaufen kann, kann man mit hundert wirklichen Euro – d.h. existierenden Euro – etwas kaufen.

Diese Unterscheidung zwischen dem Ding und dem Begriff wäre offensichtlich, wenn es sich um etwas, was in der Erfahrung gegeben werden kann, handelte.²¹ Wenn ein Ding kein bloßer Begriff ist, sondern existiert, muss dieses Ding in der Einheit der Erfahrung gegeben werden, «sei [es] durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen» (Kant, 1911, 402). Aber «für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel [vorhanden], ihr Dasein zu erkennen» (Kant, 1911, 402), weil es in diesem Bereich nichts gibt, was mit einer Wahrnehmung verbunden werden kann. Das ist der Grund, warum «eine Existenz außer diesem Felde [scil. der Einheit der Erfahrung] <...> zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden [kann], <...> aber eine Voraussetzung [ist], die wir durch nichts rechtfertigen können» (Kant, 1911, 402). Das transzendente Ideal ist ein Gegenstand des reinen Denkens, das mit keiner Anschauung verbunden werden kann und deswegen kein Gegenstand des Erkennens ist. Der ontologische Beweis verwechselt einen Gegenstand des reinen Denkens mit einem des Erkennens.

Bis jetzt haben wir die kantische Kritik der spekulativen Verwendung des transzendentalen Ideals betrachtet. Nun wollen wir sehen, wie Richir diese Kritik gegen Husserl und gegen Heidegger wendet.

II. DAS TRANZENDENTALE IDEAL IN DER HUSSERL'SCHEN TRANZENDENTALEN EIDETIK

1. Das Problem des Übergangs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit

Wenn Richir behauptet – wie Tengelyi darstellt –, dass bei Husserl und bei Heidegger noch metaphysische «Überreste» bleiben, so geschieht das deshalb, weil sich, ihm zufolge, bei den beiden Phänomenologen unkritisierte Setzungen des transzendentalen Ideals verbergen. Wir sehen zuerst, wie Richir es in der Husserl'schen Phänomenologie, und zwar in seiner Lehre der transzendentalen Intersubjektivität entdeckt. Um dies zu zeigen, ist es nötig, zu bestätigen, dass Husserl (um 1922) von einem Urfaktum des Ichs ausgeht. Während es bezüglich der natürlichen Dinge so beschrieben wird, dass seine Möglichkeit seiner Wirklichkeit vorausgeht, beschreibt es Husserl bezüglich der Monade bzw. des Cogito anders: «Alle monadischen Möglichkeiten sind daseinsrelativ zu den monadischen Wirklichkeiten» (Husserl, 1973 a, 159).²²

Dinge:	Möglichkeit → Wirklichkeit
Ich (die Monade):	Wirklichkeit → Möglichkeit

Ein Problem ergibt sich aber mit der Husserl'schen Konzeption der «Einfühlung», weil Husserl (um 1931) davon ausgeht, dass zwischen dem Ich und dem Anderen eine absolute Kluft verläuft. Das heißt, ich kann das Erlebnis des Anderen nie als *wirklich* erfahren und kann es mir höchstens durch die Einfühlung als *möglich* vorstellen: «...von mir aus gewinne ich vermöge der <...> Erkenntnis des im Phänomen Anderer implizierten transzendentalen Anderen nicht die Wirklichkeit, obschon die Möglichkeit vom anderen transzendentalen Ich» (Husserl, 1973 b, 364–365).²³ Das Problem, das hier auftaucht, ist, wie diese *Möglichkeit* des Anderen für mich zur *Wirklichkeit* werden kann: «Wie kann diese Möglichkeit, die der anschaulichen Vorstellung und Vorstellbarkeit Anderer als transzendentaler Phänomene, beschlossen in Menschenphänomenen, für mich zur Wirklichkeit werden...?» (Husserl, 1973 b, 364–365).²⁴

²¹ «Wäre von einem Gegenstande der Sinne die Rede, so würde ich die Existenz des Dinges mit dem bloßen Begriffe des Dinges nicht verwechseln können» (Kant, 1911, 402).

²² [Cf. (Richir, 2004, 101)].

²³ [Cf. (Richir, 2004, 87)].

²⁴ [Cf. (Richir, 2004, 87)].

Der Andere: Möglichkeit → Wirklichkeit Wie?

Gleichzeitig stellt Husserl dar, dass der Andere und ich ein «intentionales Ineinandersein» bilden und so in einer gemeinsamen Welt koexistieren: «[D]as andere transzendente Ich <...> liegt in mir <...> als das Nicht-Ich, das selbst Ich ist und das als anderes Ich mich selbst wiederum in sich trägt. Diese Innerlichkeit des *Füreinanderseins* als eines intentionalen *Ineinanderseins* ist die ‚metaphysische‘ *Urtatsache* <...>» (Husserl, 1973 b, 366).²⁵

Richir bemerkt, dass Husserl hier den Terminus «intentional» ungeeignet verwendet.²⁶ In seinem ursprünglichen Gebrauch des Worts bezieht sich die «Intentionalität» auf einen Gegenstand, unabhängig von seiner Existenz oder Nicht-Existenz. Aber hier verwendet Husserl das Adjektiv «intentional» in dem Sinne, dass es die Existenzsetzung in sich trägt. Dies ist noch deutlich erkennbar, wenn man bemerkt, dass Husserl im folgenden Zitat klar feststellt, dass das Andere «wirklich» ist: «<...> in mir ist <...> das Universum der transzendental für mich seienden *Anderen* beschlossen, die doch wirklich für mich Andere sind» (Husserl, 1973 b, 367).²⁷

Richir beobachtet hier die «Schwierigkeit» des «Übergangs» (*passage*), der von der Potenzialität des existenziellen Ineinanderseins zur Aktualität der von mir gesetzten Existenz des Anderen reicht, und sogar zugleich zur Aktualität der vom Anderen sich selbst gesetzten Existenz erweitert wird.²⁸

In dieser gegenseitig implizierten Existenzsetzung erkennt Richir, wie es im oben gesehenen Gebrauch des Wortes «intentional» deutlich wird, den Schatten des «ontologischen Beweis[es]». ²⁹ Ihm zufolge spiegelt sich diese Verwendung des Wortes «intentional» im Husserl'schen Willen, die transzendente Eidetik in der transzendentalen Intersubjektivität durchzuführen, insofern als die Unabhängigkeit der Intentionalität von der Existenz und der Nicht-Existenz des Gegenstandes die Konsequenz haben soll, dass die eidetische Variation in der transzendentalen Intersubjektivität möglich ist. Dies wird aber offensichtlich durch die Urtatsache gehemmt, dass der Andere wirklich existiert.

2. Der Ansatz der Existenz

Um dieses Problem näher zu betrachten, richtet Richir den Blick auf den Husserl'schen Text (Husserl, 1973 a, 151) um 1922, in dem Husserl die Unterscheidung zwischen den zwei Aspekten des Lebens meines «Ich bin» einführt: erstens mein «Wirklichsein» als Existenz, das seiner Wesensform oder Eidos nach «absolut notwendig» ist, und zweitens mein «Sosein», das «anders sein könnte» bzw. für die «Phantasiemöglichkeit des Andersseins» (Husserl, 1973 a, 152) offen ist.³⁰

1	Die wirkliche Existenz meines Lebens als Wesensform oder Eidos	apodiktisch, notwendig, undurchstreichbar
2	Das Sosein meines Lebens	zufällig, eine von unendlichen verschiedenen Varianten, die anders sein könnte

²⁵ [Siehe auch (Richir, 2004, 88)].

²⁶ [Cf. (Richir, 2004, 89, 110)].

²⁷ Richir schlägt vor, dass das Wort «intentional» durch «existentiell» ersetzt werden soll, und es würde sich, in diesem Fall, nicht mehr um die «transzendente Intersubjektivität» handeln, sondern darum, was er «transzendente Interfaktizität» nennt [Richir, 2004, 92].

²⁸ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 91).

²⁹ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 91, 92).

³⁰ «Ich habe <...> die apodiktische Evidenz als Urevidenz des Ich-bin, und bin als Subjekt eines zweiseitigen Lebens, *das nach seinem Wirklichsein (Existenz) absolut notwendig ist, nach seinem Sosein anders sein könnte* derart, dass das System der Anders-Möglichkeiten ein abgeschlossen unendliches ist» (Husserl, 1973 a, 154); Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 123).

Diese zwei Seiten meines Lebens sind untrennbar. Die transzendente Eidetik gründet sich auf den ersten Aspekt meines Lebens als eine apodiktische Existenz. Aber weil dieser Aspekt untrennbar mit dem zweiten, dem des Soseins, verbunden ist, wird die eidetische Variation gezwungen, von dem faktischen Sosein meines Lebens auszugehen und sich damit stark zu beschränken.

Von dieser Unterscheidung und der Untrennbarkeit der beiden Aspekte ausgehend, betrachtet Richir, wie der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit bezüglich der Anderen von Husserl entworfen wird. Zu diesem Zweck geht Richir auf einen Text ein, in dem Husserl, von der Phantasiemöglichkeit ausgehend, zwei Betrachtungsweisen eines «Ansatzes der Existenz» darstellt.³¹ Hier spielt die Phantasie eine wichtige Rolle, weil sie erlaubt, den ersten Aspekt meines Lebens, das apodiktische Wirklichsein der Existenz, von seinem zweiten Aspekt, dem zufällig so Gegebenen meines Lebens, zu befreien [Siehe auch (Richir, 2004, 96)].

a) Der «Ansatz der Existenz in der Phantasie»

Die erste Betrachtungsweise eines «Ansatzes der Existenz» liegt darin, ihn als Übergang von einem Möglichkeitssystem zu einem anderen anzusehen.³² Husserl aber überlegt: «Wenn man sich auf dem einen [Möglichkeitssystem], postiert, ist jedes andere [Möglichkeitssystem] aufgehobene Möglichkeit» (Husserl, 1973 a, 153). Das heißt, der Ansatz der Existenz eines Möglichkeitssystems streicht alle anderen Möglichkeitssysteme aus.

Dagegen zeigt Richir, dass diese gegenseitige Ausschließung der Möglichkeitssysteme nicht selbstverständlich ist, weil sie erst durchführbar wird, wenn «jedes mögliche Möglichkeitssystem durchgängig bestimmt ist».³³ Um zu verstehen, was Richir hier behauptet, müssen wir zu Kant zurückkehren. Wie oben schon erwähnt, sagt Kant: «Das Ideal [dient] <...> zum Urbilde, der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes». Es dient als «Richtmaß», womit wir jedes Ding «vergleichen, beurteilen», und so seinen «Grad und die Mängel» schätzen und abmessen (Kant, 1911, 384). Das heißt, jedes Möglichkeitssystem kann verglichen, unterschieden und ausgeschlossen werden, wenn solchen Systemen ein Ideal vorausgesetzt wird und dadurch jedes System durchgängig bestimmt wird. Dieses Ideal ist in diesem Husserl'schen Kontext nichts anderes als der erste Aspekt meines Lebens, d.h. das apodiktische Wirklichsein als Wesensform oder Eidos der Existenz, der gleichzeitig vom zweiten Aspekt meines Lebens, von meinem Sosein, untrennbar ist.³⁴

b) Die Verknüpfung eines Möglichkeitssystems mit der Wirklichkeit

Die andere Betrachtungsweise des «Ansatzes der Existenz» besteht darin, ihn als Verbindung eines Möglichkeitssystems mit dem *schon gegebenen* Wirklichkeitssystem zu sehen.³⁵ Husserl beschreibt, dass alle Ichs aller Systeme miteinander in die «Widerstreitsdeckung» (Husserl, 1973 a, 153) fallen.³⁶ Er schließt an: «Nur durch Einfühlung kann meine Möglichkeit dieselbe Möglichkeit für einen Anderen

³¹ Cf. Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil.* (Husserl, 1973 a, 152).

³² Es handelt sich darum, «sich in der Phantasie eine Möglichkeit [zu] fixieren und von diesem möglichen Boden aus, der festgehalten wird, andere Möglichkeiten [zu] betrachten. Man wechselt den Boden, wenn man von Möglichkeitssystem zu Möglichkeitssystem übergeht» (Husserl, 1973 a, 153).

³³ Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité.* (Richir, 2004, 97, persönliche Übersetzung).

³⁴ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité.* (Richir, 2004, 101).

³⁵ «Oder wir verstehen unter Ansatz der Existenz die Verbindung einer Phantasiemöglichkeit (oder leeren Denkmöglichkeit) mit einem schon gegebenen, und zwar wirklichen Existenzboden» (Husserl, 1973 a, 153).

³⁶ «Und dabei wären alle diese Ich [Ich, Phantasie-Ich, usw.] in Deckung desselben Ich, aber Widerstreitsdeckung» (Husserl, 1973 a, 153).

[d.h. für einen schon als wirklich existierenden Anderen] sein» (Husserl, 1973 a, 153). Richir bemerkt, dass sich hier so «etwas wie ein ontologischer Beweis» lokalisiert, weil es absurd ist zu behaupten, dass eines meiner Möglichkeitssysteme auf die Existenz eines wirklichen Anderen übergehen kann.³⁷ Seines Erachtens ist dies nichts anderes als ein «heimlicher Übergang (*passage subreptice*)» von der Gesamtheit der als durchgängig bestimmt angesetzten Möglichkeitssysteme zur Existenz.³⁸

Noch problematischer für Richir ist, dass dieser Ansatz der Existenz der Anderen mit meinem Wirklichsein durch die gegenseitige Implikation ein Universum der «kompossible[n] Möglichkeit» als «Allheit von möglichen Subjekten» (Husserl, 1973 b, 383) aufbaut. Richir sieht hier eine von vornherein aufgebaute Harmonie (*harmonie préétablie*) und fragt, wie man sagen könne, dass diese für mich geltende gegenseitige Implikation mit den Anderen für alle Anderen gültig sei.³⁹ Diese Verallgemeinerung, die die durchgängige Bestimmung eines jeden Möglichkeitssystems voraussetzt, trägt für Richir das transzendente Ideal in sich, das die Gestalt der Wesensform (Eidos) des Ichs annimmt.

III. DAS TRANSZENDENTALE IDEAL IN DER HEIDEGGER'SCHEN EXISTENZIALEN ANALYTIK

Wie oben erwähnt, entdeckt Richir auch bei Heidegger eine heimlich verdeckte Setzung des transzendentalen Ideals, und zwar in der Beschreibung des Vorlaufens zum Tode in der existenzialen Analytik in *Sein und Zeit* (Heidegger, 2001). Wie bei Husserl betrachtet wurde, handelt es sich auch hier um eine Voraussetzung der Verallgemeinerung oder, wie Richir sagt, der «Totalisierung» (*totalisation*) (Richir, 2004, 124) der als durchgängig bestimmt gesetzten Möglichkeiten. Eine solche Konzeption der Totalisierung taucht in der Beschreibung des Vorlaufens zum Tode auf, und zwar im Begriff der «Existenz überhaupt».⁴⁰

1. Die Existenz «überhaupt»

Wie bekannt, beschreibt Heidegger das Vorlaufen zum Tode als das, was die eigentlichste Möglichkeit des Daseins offenbart: «Je unverhüllter diese Möglichkeit [des Todes] verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*» (Heidegger, 2001, 262). Heidegger sagt hier nicht «Existenz» schlechthin, sondern «Existenz überhaupt». Darauf richtet Richir die Aufmerksamkeit und beobachtet hier einen «Sprung (*saut*) von der Jemeinigkeit der Existenz des Daseins zu ihrer Allgemeinheit».⁴¹

Dieser Sprung zur «Existenz überhaupt» wird aber noch genauer durch die folgenden zwei Stufen beschrieben. Erstens die Entstehung des Ganzheitsbegriffes, der die Gesamtheit der faktischen (existenziellen oder ontischen) Möglichkeiten in sich trägt, und zweitens die Verallgemeinerung der Möglichkeiten des Daseins zu der des Mitdaseins überhaupt.

³⁷ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 99).

³⁸ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 101).

³⁹ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 109, 110).

⁴⁰ Wie bekannt, ist der Begriff der «Möglichkeit» bei Heidegger eigentümlich, weil die eigentlichste Möglichkeit des Todes als diejenige beschrieben ist, die nie verwirklicht werden kann. Diese Eigentümlichkeit des Begriffes vermittelt uns den Eindruck, dass es unmöglich ist, diesen Begriff unter dem Leitfaden desselben Begriffes bei Kant und Husserl zu betrachten. Aber wie unten gezeigt wird, liegt der Leitfaden der Lektüre Richirs nicht in der ontologischen (existenzialen) Möglichkeit, sondern in den faktischen (existenziellen oder ontischen) Möglichkeiten, die verwirklicht werden können. Dadurch macht es Richirs Lektüre möglich, diesen Begriff in der Kontinuität von Kant und Husserl zu lokalisieren.

⁴¹ Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 157, persönliche Übersetzung).

a) Die Ganzheit des Daseins, das die Gesamtheit seiner existenziellen Möglichkeiten in sich trägt

Heidegger beschreibt, dass das Vorlaufen zum Tode die Ganzheit des Daseins als seine Endlichkeit enthüllt. Dies ist verständlich, insofern als vor der Möglichkeit seines Todes, der nie verwirklicht werden kann, alle anderen faktischen bzw. existenziellen Möglichkeiten, die verwirklicht werden können, «vorgelagert» sind.⁴² Wir erkennen hier zwei Ebenen der Möglichkeit, die existenziale und die existenzielle: erstens die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit,⁴³ mit Richirs Worten, «eine *einzig* eigenste Möglichkeit» («*la seule possibilité la plus propre*») (Richir, 2004, 161), und zweitens alle anderen faktischen Möglichkeiten im Plural, die der ersten Möglichkeit vorgelagert sind. Hier ist bemerkenswert, dass das Dasein im Vorlaufen zum Tode so beschrieben ist, dass es sich einmal von den faktischen Möglichkeiten distanziert und sie dadurch erst «eigentlich» «verstehen» und «wählen» kann.⁴⁴ So ist einzusehen, dass der Ganzheitsbegriff den Inbegriff der Gesamtheit der faktischen Möglichkeiten in sich spiegelt und die Wahl dieser ermöglicht.

b) Die Verallgemeinerung der eigensten Möglichkeit des Daseins zu derselben des Mitdaseins

Die zweite Stufe des Sprungs von der jemeinigen Existenz zur «Existenz überhaupt» wird von Richir im Begriff des Mitdaseins betrachtet. Das Dasein vereinzelt sich vor dem Tod, dadurch distanziert es sich zuerst von jedem Mitdasein.⁴⁵ Aber nur diese Distanzierung von jedem Mitsein mit Anderen erlaubt dem Dasein, so beschreibt es Heidegger, die eigensten Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verstehen.⁴⁶

Wie Richir rekapituliert, dient die existenziale Möglichkeit als eigenstes «Seinkönnen» zum «Horizont», dadurch offenbaren sich die faktischen Möglichkeiten des Daseins und des Mitdaseins überhaupt, die sich jeweilig durch ihr «Seinkönnen» begründen.⁴⁷

Durch die bis jetzt betrachteten zwei Schichten des Verstehens der faktischen Möglichkeiten (bzw. die des Daseins selbst und die der Anderen) schlussfolgert Heidegger wie folgt: «[Im Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit] [liegt] die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren» (Heidegger, 2001, 264).

Richir erkennt in dieser Ganzheit ein heimlich eingeführtes zweistufiges «transzendentes Ideal», weil, ihm zufolge, die faktischen Existenzmöglichkeiten ohne Ideal nicht durchgängig bestimmbar und deshalb nicht «totalisierbar» sein können. Das transzendente Ideal nimmt hier die Gestalt der eigensten Möglichkeit (Seinkönnen) des eigentlichen Daseins und des eigentlichen Mitdaseins überhaupt an.⁴⁸

⁴² «[D]ie faktischen Möglichkeiten» sind «der unüberholbaren [Möglichkeit] vorgelagert». «[D]as Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit [erschließt] alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit» (Heidegger, 2001, 264).

⁴³ Cf. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. (Heidegger, 2001, 264).

⁴⁴ «Das vorlaufende Freiwerden für den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, daß es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren [Möglichkeit] vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen läßt» (Heidegger, 2001, 264).

⁴⁵ Diese Vereinzelnung «macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht» (Heidegger, 2001, 263).

⁴⁶ «Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzuzwingen...» (Heidegger, 2001, 264). Dass das Dasein die Gefahr des Verkennens der Existenzmöglichkeiten der Anderen fernhalten kann, heißt, dass das Dasein sie verstehen kann.

⁴⁷ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 161).

⁴⁸ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 161).

2. Der heimliche Übergang von der Gesamtheit der Möglichkeiten zur Macht

a) Die Überbrückung zwischen dem Existenzialen und dem Existenziellen

Gleichzeitig sieht Richir Heideggers «List» (*ruse*), das transzendente Ideal geschickt unvernünftig zu machen.⁴⁹ Es liegt darin, dass, obwohl die faktische Möglichkeit totalisierbar betrachtet wird, nicht alle faktischen Möglichkeiten gewählt sind, sondern nur «eine» eigentliche faktische Möglichkeit gewählt ist. Es handelt sich um die «Wahl der einen [der existenziellen Möglichkeit]» oder das «Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtwählenkönnens der anderen [existenziellen Möglichkeiten]» (Heidegger, 2001, 285).⁵⁰

Davon ausgehend, artikuliert Richir eine eigentümliche Struktur der existenzialen Analytik. Der «Hiatus» «zwischen dem Existenzialen und dem Existenziellen» (Richir, 2004, 175) wird, laut Richirs Auslegung, durch die Mediatorbegriffe überbrückt. Als solche Mediatorbegriffe dienen, Richir zufolge, Begriffe wie «Vorlaufen zum Tode», «Entschlossenheit» oder «Ruf» aus dem «Gewissen». ⁵¹ Hier spielt die Zeitlichkeit eine wichtige Rolle, weil diese Überbrückung eine eigentümliche Zeitlichkeit qua «Augenblick» ausmacht.⁵²

Diese Struktur der Überbrückung hält einerseits die existenziale Analytik fern von der klassischen ontotheologischen Metaphysik, insofern als hier die Mediatorbegriffe, die inmitten der Daseinsexistenz verwurzelt sind, nicht erlauben, das eigentliche Selbst mit irgendeiner allgemeingültigen Instanz (wie Gott) zu verwechseln.⁵³ Aber andererseits zeigt diese Struktur der Überbrückung die Überreste der ontotheologischen Metaphysik innerhalb der existenzialen Analytik, weil die Mediatorbegriffe als etwas gelten, wodurch das Dasein erst auf sein Ganzsein als das «Ideal» abzielen kann.⁵⁴

Die gewählte existenzielle Möglichkeit ist, Richir zufolge, nichts anderes als die «nichtige» Möglichkeit, insofern als sie die «Nichtigkeit des Existenz» enthüllt [cf. (Richir, 2004, 171, 173)]. Daraus schließt Richir, dass die Nichtigkeit der gewählten Möglichkeit zeigt, dass es nichts gibt, vom Gesichtspunkt der faktischen Möglichkeiten aus, um den eigentlichen Ruf von einem uneigentlichen Ruf zu unterscheiden. Anders gesagt, ist diese Unterscheidung möglich, allein wenn das eigenste Seinkönnen des Daseins als «Ideal» gesetzt ist. Davon ausgehend, verknüpft Richir die Problematik der transzendentalen Illusion mit folgender Frage: Wie kann gesichert werden, dass die Entschlossenheit des Daseins im Vorlaufe zum Tode keine Illusion ist? [cf. (Richir, 2004, 174)].

b) Die Beziehung zum Mitdasein überhaupt in der Wiederholung der Überlieferung

Heidegger beschreibt darüber hinaus, dass diese Wahl der einzigen existenziellen Möglichkeit erlaubt, die Anderen auch in ihrem «eigensten Seinkönnen» sein zu lassen.⁵⁵ Hier soll sich genau die Verallgemeinerung meines eigensten Seinkönnens zu demselben der Anderen lokalisieren, die Richir als Zeichen des «transzendentalen Ideals» kritisiert.⁵⁶

⁴⁹ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 162).

⁵⁰ Heidegger beschreibt diese Wahl auch so: «Das Dasein ist rufverstehend *hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit*. Es hat sich selbst gewählt» (Heidegger, 2001, 287).

⁵¹ Cf. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. (Heidegger, 2001, 276).

⁵² Cf. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. (Heidegger, 2001, 338); Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 180–181).

⁵³ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 165–166).

⁵⁴ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 190).

⁵⁵ «Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen “sein” zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen» (Heidegger, 2001, 298).

⁵⁶ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 173).

Diese Lektüre Richirs ist bedeutungsvoll, insofern als Heidegger selbst den Terminus «Ideal» verwendet, um die gewählte faktische Existenz zu bezeichnen: «Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so» (Heidegger, 2001, 310). Er verwendet sogar den Terminus «Held» an der Stelle, wo er beschreibt, dass das Dasein in der Überlieferung sein Geschick wiederholt.⁵⁷ Genau in diesem «Augenblick» der Wiederholung, wo der Hiatus zwischen den existenzialen und den existenziellen Möglichkeiten im Dasein als Ganzheit überbrückt wird, verwandelt sich das eigenste Seinkönnen des Daseins zur «Macht des Geschicks»: «Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei» (Heidegger, 2001, 384). Richirs Kritik erreicht in diesem Moment den Gipfel. Wie erwähnt, vollzieht sich durch die Enthüllung des existenzialen Seinkönnens die Wahl der existenziellen Möglichkeit als nichtige Möglichkeit. Aber diese nichtige Möglichkeit verwandelt sich in «Macht» [cf. (Richir, 2004, 189)]. Hier sieht Richir eine maskierte Variante der Existenzsetzung der faktischen Möglichkeit, die die Gestalt der «Macht»-setzung annimmt. D.h., er beobachtet den ungerechten Übergang von der gewählten einzigen faktischen Möglichkeit zur Macht. Diese Macht, die im «Augenblick» auftaucht, ist, Richir zufolge, nichts anderes als eine transzendente Illusion [cf. (Richir, 2004, 189)]. Sie soll, sobald sie sich ergibt, in die «Übermacht» des in der Entschlossenheit vorlaufenden Selbst und in die «Ohnmacht» des faktischen Selbst zerbrochen werden [cf. (Richir, 2004, 189)].

Der klassische ontologische Beweis setzt das existierende Ideal als Grund aller anderen faktischen Möglichkeiten. Bei Heidegger ist es dagegen anders – das Dasein übernimmt es, als transzendentes Ideal der Grund zu sein. In diesem Sinne schließt Richir, dass sich hier ein «umgekehrter ontologischer Beweis (*argument ontologique inversé*)» findet [cf. (Richir, 2004, 192–193)].⁵⁸

SCHLUSS

Wie wir schon mit Kant gesehen haben, enthält die Setzung des transzendentalen Ideals selbst keine Ontotheologie. Kant erkennt die praktische Nützlichkeit des transzendentalen Ideals an, insofern dieses ein Gegenstand des reinen Denkens bleibt und nicht mit einem Gegenstand der Erkenntnis verwechselt wird. Die Subreption ergibt sich, wenn man dieses transzendente Ideal als Gegenstand der Erkenntnis nimmt, wenn man es als Dasein setzt.

Richir beschreibt die heimlich verdeckten Varianten des transzendentalen Ideals in der Husserl'schen und Heidegger'schen Phänomenologie, was erlaubt, jede Möglichkeit durchgängig zu bestimmen und dadurch die Gesamtheit der Möglichkeiten zu bilden. Dieses transzendente Ideal soll danach unvernünftig in Existenz (Husserl) oder in Macht (Heidegger) übergehen.

Um diese beiden Formen der Phänomenologie zu überwinden, übernimmt Richir eine «Neubearbeitung» (*refonte*) der Phänomenologie ohne transzendentes Ideal. Dies bedeutet erstens das Verzichten auf die Totalisierung der faktischen Möglichkeiten und zweitens die Befreiung der faktischen Möglichkeiten von der eidetischen Möglichkeit (d.h. von der Eidetik bei Husserl) oder von der existenzialen Möglichkeit (d.h. vom eigensten Seinkönnen des Daseins bei Heidegger). Dieses Verzichten auf das transzendente Ideal bedeutet

⁵⁷ «Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit – daß das Dasein sich seinen Helden wählt – gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit» (Heidegger, 2001, 385).

⁵⁸ Diese Kritik Richirs kann nicht einfach nur als negativ angesehen werden, sondern auch als produktiv, insofern als sie mit der folgenden wohlbekannten Selbsterwähnung Heideggers verknüpft werden kann: Dieser, der die Destruktion der ontotheologischen Metaphysik unternimmt, erzählt im *Brief über den «Humanismus»* (1946), dass sein Werk *Sein und Zeit* noch nicht von der metaphysischen Sprache befreit worden ist. Cf. Heidegger, M. *Brief über den «Humanismus»* (Heidegger, 1976, 328).

für Richir zugleich die Befreiung von der Teleologie, der Intentionalität, und der von vornherein vorbereiteten Harmonie.⁵⁹ In dieser neuen Phänomenologie versuche ich nicht mehr, von meinen Möglichkeiten ausgehend, diejenigen der Anderen zu verstehen, sondern ich begegne «einem völlig neuen Sinn» (*sens inédit*), der noch «zu schaffen» (*à faire*) (Richir, 2004, 124) bleibt, und zwar blindlings und ohne Ziel [cf. (Richir, 2004, 119)]. In diesem Kontext verwendet Richir den von Henry Maldiney ausgeliehenen Terminus «Transpossibilität» im Sinne von «eine[r] Möglichkeit, die ich weder vorhersehen noch mir einbilden, umso mehr, deren Existenz ich mir nicht vorstellen kann» (Richir, 2004, 126, persönliche Übersetzung).

So wurde Tengelyis These über die Verwandlung des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit ausgehend von der Kritik des transzendentalen Ideals Richirs betrachtet. Es ist aber auch wichtig anzumerken, dass diese Bewegung der Befreiung der Phänomenologie vom transzendentalen Ideal eine von verschiedenen Formen der Weiterführung der deutschen Phänomenologie ist, und dass sie keineswegs ausschließt, Husserl und Heidegger anders zu lesen und ihre Phänomenologie anders weiterzuführen.⁶⁰

REFERENCES

- Descartes, R. (1941). *Méditations*. In A. Bridoux (Ed.), *Œuvres et lettres* (147–225). Paris: Gallimard.
- Gondek, H.-D., & Tengelyi, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1975). *Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, E. (1973 a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–28*. (Hua XIV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973 b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–35*. (Hua XV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. (Hua XIX). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Janicaud, D. (2009). Le tournant théologique de la phénoménologie française. In *La phénoménologie dans tous ses états* (39–149). Paris: Gallimard.
- Kant, I. (1910). *Kritik der reinen Vernunft (1781/1787)*. Berlin: Georg Reimer.
- Kant, I. (1911 a). *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Aufl. (Vol. III)*. Berlin: Georg Reimer.
- Kant, I. (1911 b). *Kritik der reinen Vernunft. Erste Aufl. (Vol. IV)*. Berlin: Georg Reimer.

⁵⁹ Cf. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*. (Richir, 2004, 123 sq.).

⁶⁰ Die Betonungen in den Zitaten gehören zu den Originaltexten. Die Anmerkungen in den eckigen Klammern sind von der Verfasserin.

Leibniz, G. W. (2001). *Discours de métaphysique et autres textes (1663–1689)*. Paris: Flammarion.

Levinas, E. (1990). *Totalité et infini*. Paris: Le Livre de Poche.

Richir, M. (1996). *L'expérience du penser – Phénoménologie, philosophie, mythologie*. Grenoble: Million.

Richir, M. (2004). *Phantasia, imagination, affectivité*. Grenoble: Millon.