

Dragan Prole

Universität Novi Sad, Philosophische Fakultät, Dr Zorana Đinđića 2, RS–21000 Novi Sad
proledragan@ff.uns.ac.rs

Vom Ursprung der Phänomenologie des Fremden

Eine Vorgeschichte des Begriffs des *Entzugs*

Zusammenfassung

Der Begründer der Phänomenologie des Fremden, Bernhard Waldenfels, hat eindeutig betont, dass der deutsche Idealismus ein gigantischer Versuch sei, die Dinge selbst sich im Geiste ausdrücken zu lassen, aufgrund wessen man sagen kann, dass die Phänomenologie Edmund Husserls auch noch in diese Tradition gehört. Beständig auf diese Verbindung Rücksicht nehmend, wird dieser Artikel versuchen, den roten Faden zu beleuchten, welcher von der spekulativen Selbsterkenntnis des Geistes über die phänomenologische Beschreibung der Sachen selbst bis zur phänomenologischen Auseinandersetzung mit dem Fremden führt. Den Leitbegriff unserer Untersuchung wird der Begriff des Entzugs darstellen. Erst wenn wir erkannt haben, warum dieser Begriff aus kantischer und hegelscher Perspektive absolut unzumutbar war und warum er im Denken Husserls eine ambivalente Stellung hatte, bekommen wir eine Einsicht in die verspätete Konstitution der Phänomenologie des Fremden im Rahmen der gegenwärtigen Philosophie.

Schlüsselwörter

Phänomenologie des Fremden, *Entzug*, Edmund Husserl, Bernhard Waldenfels, Erfahrung

Bernhard Waldenfels hat überzeugend gezeigt, dass die Möglichkeit einer *Phänomenologie des Fremden* oder einer *Xenologie* ganz eng mit der Erfahrung des *Entzugs* verbunden ist. Bezeichnend für diese Erfahrung ist der Fall einer Begegnung mit etwas, das nicht in den Spielraum unserer eigenen Möglichkeiten fällt. Es handelt sich strenggenommen um den begrifflichen Gegenpol der *Aneignung*, die als hermeneutisches Synonym für ‚Erfassen‘, ‚Ergreifen‘ oder ‚Erlernen‘ gebraucht wird. Im Gegensatz zur Aneignung, in welcher eine Gegebenheit erfahrungsmäßig verinnerlicht wird, übersteigt der Entzug „meine eigenen Möglichkeiten, indem er sie in gelebte Unmöglichkeiten verwandelt“¹. Die phänomenologische Rede von der lebendigen Gegenwart kehrt sich im Fall des Entzugs in eine leibhafte Abwesenheit um. Insofern ist die Erfahrung des Entzugs tief mit dem Auftritt des Fremden verstrickt, denn

„[...] das Fremde tritt auf indem es der Verwandlung in eigene Möglichkeiten einen Widerstand entgegensetzt. Es äußert sich nicht als kindliche Ohnmacht, die in eine übergeordnete Allmacht zu flüchten trachtet, sondern als *Ohnmacht inmitten der Macht*.“²

1

Bernhard Waldenfels, *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2009, S. 111.

2

Bernhard Waldenfels, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2012, S. 93.

Um die Frage zu beantworten, warum die Bedeutung einer solchen Erfahrung erst im Rahmen der gegenwärtigen Phänomenologie entdeckt wurde, werden wir versuchen, den Begriff des Entzugs mit den Voraussetzungen der Philosophie Kants, Hegels und Husserls in Verbindung zu bringen. Die erste urkundliche Erwähnung dieser merkwürdigen Ohnmacht inmitten der Macht beim späten Heidegger im Auge habend, scheint es aus unserer Sicht sinnvoll, unsere Aufmerksamkeit zunächst darauf zu konzentrieren.

1. Heidegger: Was heißt Denken?

Die Frage „Was heißt Denken?“ stellend, war Heidegger bemüht, auf einen neuen Schwerpunkt der philosophischen Tätigkeit hinzuweisen. Schon auf den ersten Blick wird ersichtlich, dass der berühmte Kritiker des ontologischen Primats der Gegenwart diese Frage bewusst im Präsens gestellt hat. Da das Denken eine weder schematisierte noch unveränderliche Aktivität ist, signalisiert die Frage nach seiner Bedeutung im Präsens, dass sich im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit vor allem die Charakteristiken des Denkens im zeitgenössischen Zeitalter befinden. Die Frage nach dem modernen Denken befreit uns allerdings nicht von der Pflicht, Rechenschaft darüber abzulegen, was es damals hieß, zu denken. Vielmehr bringt sie neben der Unverzichtbarkeit der gründlichen Kenntnis der Tradition der Philosophie auch die Unverzichtbarkeit der Einsicht in die subtilen Unterschiede zwischen den einzelnen Perioden. Der Hauptakzent liegt dennoch auf dem Bewusstsein von der *differentia specifica*, durch die das moderne Denken sich auf eine einzigartige Weise von allen traditionellen Bestimmungen des Denkens abhebt.

Daher soll uns nicht verwundern, dass die Heideggerschen Überlegungen zu dieser Frage weder der Kantschen Relation der Erfahrung und des Erfahrbaren noch der Hegelschen Filiation des Begriffs und des Seins folgten, genauso wenig wie dem Husserlschen um die Differenz des noetischen Denkaktes und des noematischen Denkkorrelats versammelten intentionalen Leitfadens. Im Gegenteil, Heidegger lenkt unsere Aufmerksamkeit darauf, dass der Unterschied zwischen dem modernen Denken und der Tradition in einem Verhältnis wiedererkannt werden soll, das mit den Figuren des direkten und indirekten Denkens oder aber, insofern wir es in den dem Subjektivitätsvokabular angemesseneren Termini formulieren, mit den Figuren der Aneignung und der Enteignung illustriert werden könnte. Fassen wir die Heideggersche Grundidee zusammen, werden wir einsehen, dass die Tradition auf der Bevorzugung des direkten Denkens beruht, deren logisches Korrelat in der Hermeneutik der Aneignung liegt. Entgegen der Tradition bedeutet nun Denken, den Fokus vom Anwesenden aufs Abwesende zu verschieben, vom Zugänglichen auf das Unzugängliche. Der Hintergrund dieser radikalen Änderung der philosophischen Intention ist nicht erschöpfend zu erfassen, insofern er im Voraus auf die Rekomposition der Zukunftsekstase aus *Sein und Zeit* zurückgeführt wird. Das Abwesende begreifen wir allzu sehr nur in einer Richtung, wenn wir es mit dem gleichsetzen, das erst erfolgen wird, das zeitlich später ist, sich aber allenfalls bewahrheiten wird. Der Begriff ‚Entzug‘ gehörte nicht in das vertraute Register der Existenzialanalytik, wurde aber eingeführt gerade wegen der Erweiterung des Existenzialen in Richtung auf eine Domäne, die nicht durch die Eigentlichkeit unserer Entwürfe erfasst werden kann:

„Was sich entzieht, kann sogar den Menschen wesentlicher angehen und in den Anspruch nehmen als alles Anwesende, das ihn trifft und betrifft.“³

Dabei soll man nicht aus dem Blick verlieren, dass für Heidegger der Grund, weshalb uns die großen philosophischen Vorbilder bei der Suche nach der modernen Bedeutung des Denkens keinen Rückhalt bieten können, nicht im größeren oder kleineren Zeitabstand liegt. Im Gegenteil, trotz allen Unterschieden teilen die erwähnten Denker die Überzeugung, dass das Denken in ihrem eigenen Medium souverän ist. Der Streit, den Kant, Hegel und Husserl untereinander wahrscheinlich führen würden, würde sich auf den Charakter dieses Mediums beziehen. Daher würden in diesem Streit die Begriffe ‚Erfahrung‘, ‚Vernunft‘ und ‚absolutes Bewusstsein‘ im Zentrum stehen, während diese drei Philosophen die Meinung vertreten würden, dass es unangemessen sei, die Frage zu stellen, ob sich dem Verstand etwas im Medium der Erfahrung entzieht, der Vernunft in der Gewissheit, dass sie die gesamte Wirklichkeit ist, oder dem absoluten Bewusstsein bei der Selbsterfassung der apodiktischen Evidenz. Die Annahme, dass das Medium des Denkens auf dem ihm eigenen Terrain nicht gänzlich souverän ist, würde für diese Denker weit mehr als die Gefahr des Relativismus signalisieren.

2. Kant: Der Entzug würde die Wissenschaft unmöglich machen

Insofern er sich auf das Entzugsphänomen innerhalb des Erfahrungsbereichs konzentrieren würde, wäre der Kantsche Verstand gezwungen, seine Kompetenzen zu verteidigen. Vor allem bedeutet das, dass er den Entzug dem metaphysischen Dogmatismus zuschreiben würde, dem Dogmatismus, der dann wirksam ist, wenn der Verstand versucht, in die noumenale Sphäre einzudringen. Der Entzug würde in dem Sinne auf den Abstand hinweisen, der die Vernunft-Idee von ihrem eigenen Gegenstand ausnahmslos trennt. Insofern lautet auch die durch die Kantsche Kritik vorgebrachte Hauptwarnung, dass sich der Gegenstand des Denkens unserem Umgreifen entzieht, wenn er aus der Erfahrungssphäre ausgelagert wird. Die verstandesmäßige Restriktion der Neigung der Vernunft, durch den Ausbau der Ontologie des Seienden als Seienden den Korpus der wissenschaftlichen Erkenntnisse abzurunden, wird durch die These untermauert, dass uns auch die strenge Einhaltung der logischen Gesetzmäßigkeiten nicht helfen kann, wenn wir versuchen, in einer Sphäre zu denken, in der die erfahrungsmäßige Bezeugung durch den erscheinenden Charakter des Gegenstandes des Denkens nicht möglich ist. Einer der entscheidenden Schritte nach vorne, den die *Kritik der reinen Vernunft* gemacht hat, besteht nämlich im Beweis, dass es möglich ist, logisch korrekt zu denken und dabei zu entgegengesetzten ontologischen Ergebnissen zu kommen.

Insofern sich im Sinne einer konsequenten Durchführung der Logik für die Welt sagen lässt, sie sei sowohl endlich als auch unendlich, dann stellt sich heraus, dass der Welt kein legitimer Status eines *Ontologiegegenstandes* zugewiesen werden kann. Als Erkenntnistheorie hat die Vernunftkritik die Aufgabe, den Raum für eine neue Ontologie zu sichern. Da die Adäquatheit des Denkens und der Existenz nicht postuliert werden darf, brauchen wir notwendig zunächst eine *Erkenntnistheorie*, um den Rahmen zu markieren, in dem die Übereinstimmung der heterogenen Sphären möglich ist. Bei Kant bezieht sich dieser Rahmen auf die gegenseitige Mitzugehörigkeit der aprio-

rischen Bewusstseinsformen und der erscheinenden Strukturen des Seienden. Mit Kant wird daher auch die Ontologie in den Schoß der Verstandesanalytik gelegt, mit deren Hilfe wir den Entzug verunmöglichen und den Einklang des Logischen und Ontologischen sichern, auch wenn sich das Ontologische auf den phänomenalen Charakter des Seienden begrenzt. In dem Sinne wird kritisch bewiesen, dass es außerhalb des Erfahrungsraums nicht möglich ist, einen solchen Einklang zu sichern. *Bei Kant kann der Entzug als der Abstand zwischen der Logik und Ontologie charakterisiert werden, ein Abstand, der nicht nur innerhalb der Erfahrung am Werk ist.*

Wenn es jedoch um die Erfahrungssphäre geht, wäre der Verstand nicht bereit, die Rede über den Entzug ernst zu nehmen. Vor allem deswegen, weil die Affirmation des Entzugs auf dem Verstandesterrain die Negation der Verstandeskompetenzen implizieren würde. Aus der Verstandesperspektive könnte der Entzug die momentane Limitiertheit der wissenschaftlichen Erkenntnisse bezeichnen. Sie könnte aber keineswegs inmitten der Erfahrung die festen Abgrenzungen schaffen, wie diejenigen zwischen dem Phänomen und dem Noumenon. Die Festigkeit des Kantschen Begriffs des Erkenntnisvermögens verhindert schlichtweg eine solche Abgrenzung. Nämlich *so wie das Erkenntnisvermögen durch das Erkannte nicht vermehrt wird, so wird es auch nicht vermindert unter dem Druck des Nichterkannten*. Das Phänomen des Entzugs kann bei Kant nur unter der Signatur derjenigen erfahrungsmäßig vermittelten Erkenntnisse akzeptabel sein, zu denen wir immer noch nicht gekommen sind, zu denen wir aber jedenfalls kommen können. Daher ist die Entelechie des Verstandes auf ihrem Terrain unerbittlich, während jede radikalere Entzugssicht weitreichende Folgen hinterlassen würde. Es ist nicht notwendig zu betonen, dass bereits der flüchtige Entzugsgedanke schwer mit dem Gleichgewicht zwischen der Anschauung und der Kategorie verträglich ist, und dieses gilt in der Transzendentalphilosophie als die Voraussetzung jeder Erkenntnis. Die Kategorien würden ohne Möglichkeit der Kommunikation mit der sinnlichen Mannigfaltigkeit bleiben und die Verstandesrede würde dem Autismus ähneln, der nichts Gemeinsames mit der Außenwelt hat.

Tritt der Entzug auf die Bühne, dann versagt unausweichlich die Möglichkeit, dass der Verstand wie Verstand funktioniert, denn gegebenenfalls würde auch die Verstandesspontanität selbst instabil werden, diejenige Spontanität nämlich, durch die die aposteriorische sinnliche Mannigfaltigkeit ihre apriorische Verkleidung – ohne welche kein Wort weder in der Wissenschaft noch in der Philosophie gesagt werden kann – erhält. Mit anderen Worten: der Verstand wäre auf eine formale Tautologie reduziert, da er nur die bloße Potenz der apriorischen Produktion bleiben würde, die im Voraus jedes Inhalts beraubt wäre. Ferner, der Entzug dieses Gleichgewichts würde den Kantschen Synthesisbegriff zum Einsturz bringen, sodass Kant die synthetischen Urteile a priori aufgeben müsste und damit auch gezwungen wäre, den Bankrott der Wissenschaften zu verkünden; dies allerdings nicht nur im Hinblick auf die Möglichkeit, dass die Metaphysik endlich zur Wissenschaft wird, sondern er würde auch den Naturwissenschaften den wissenschaftlichen Rang nehmen.

3. Hegel: Der Entzug würde die geschichtliche Wirklichkeit untergraben

Wenn der Hegelsche Begriff zuliebe, dass im Medium der Vernunft ein Raum für etwas, was sich der Vernunft entzieht, abgesichert würde, dann würde das zur Suspension der gesamten Vernunft führen. Der Entzug könnte für Hegel

nur eine vorläufige Geltung haben, da die Grenzen der Vernunft nicht unerreichbar, sondern seitens der Vernunft selbst aufgestellt sind. Der vernunftmäßige Ursprung der Grenze hebt die steife Trennung der untereinander abgegrenzten Sphären auf, was bedeutet, dass sie nur solange gilt, bis sie durch die Vernunft überschritten wird. Wenn die Vernunft Grenzen setzt, dann tut sie dies nicht nur einmal, sondern stets. In diesem Sinne könnte die Hegelsche Vernunft als ein unaufhörlicher Kampf mit den nicht von außen gesetzten Grenzen interpretiert werden. Mit anderen Worten: Die Vernunft, die das Phänomen des Entzugs dauerhaft internalisieren und fixieren würde, wäre nicht mehr Vernunft. Die potentielle Affinität zum Entzug kann mit dem Vernunftdenken nicht versöhnt werden. Da dort, wo die äußere Begrenztheit fungiert, nicht mehr innerhalb der Vernunftparameter gesprochen werden kann, ist es völlig verständlich, dass der Hegelsche Begriff des spekulativen Denkens in Bezug auf das Phänomen des Entzugs nicht großzügig sein konnte.

Auf eine ähnliche Weise, auf die der Kantsche Verstand den Entzug aus der eigenen Sphäre eliminieren und sie den dogmatischen Neigungen der Vernunft zuschreiben würde, wäre die Möglichkeit des Entzugs für die Hegelsche Vernunft nur insofern akzeptabel, als wir in dem Entzug den dogmatischen Charakter der Vernunft erkennen. Die Hegelsche Befragung verschiedener Einstellungen des Denkens bezüglich unseres Verhältnisses zur Objektivität hat überzeugend gezeigt, dass der Dogmatismus für die Philosophen und ihren ungerechtfertigten metaphysischen Appetit charakteristisch ist. Dabei darf man nicht aus dem Auge verlieren, dass es sich bei Kant und Hegel nicht um ein und denselben Dogmatismusbegriff handelt. Diese zwei Denker akzentuieren den Dogmatismusbegriff unterschiedlich. Denn bei Kant geht es darum, dass dasjenige Denken, das versucht, das prinzipiell Unerkennbare zu erkennen, dogmatisch ist, bei Hegel aber ist dogmatisch die *Weise*, auf die sich das Denken „einbildet“, etwas erkannt zu haben. Andersrum gesagt: Bei Kant ist die Voraussetzung der Identität des Denkens und der Existenz dogmatisch, bei Hegel ihr *unmittelbarer Charakter*. Beachten wir diesen wichtigen Unterschied im Dogmatismusbegriff, so werden wir auch begreifen, warum für Kant die Vernunft und für Hegel der Verstand dogmatisch ist.

Aus der Perspektive der kritischen Philosophie betrachtet, ist die Vernunft das identitätspostulierende des Denkens und des Dinges, so wie sie an sich sind. Die verstandesmäßige Prüfung der Identität des Denkens und der Erscheinungen, erlaubt uns nicht, an diese Identität zu glauben, so dass der Kantsche Verstand für sich behauptet, nicht dogmatisch, sondern kritisch zu sein. Die Hegelsche vernunftmäßige Prüfung stellt fest, dass die Identität des Denkens und der Existenz durchaus möglich ist, jedoch nicht auf eine *unmittelbare Weise*. Das bedeutet, dass jedes Denken, das an die Möglichkeit der Erkenntnis aufgrund der *unmittelbaren Identität* glaubt, dogmatisch ist.

Die Tatsache, dass der Kantsche Verstand sich auf die Erscheinung und nicht auf das Ding an sich richtet, stellt für Hegel keine Garantie dar, die das Denken des ersteren dauerhaft vor dem Dogmatismusvorwurf schützen würde. Im Gegenteil, das Vertrauen der Transzendentalphilosophie in die eigenen Kompetenzen beruht auf der strengen Abgrenzung des Erkennbaren vom Unerkennbaren, jedoch ist das Hegel zufolge unzureichend, insofern wir uns um den definitiven Ausstieg aus dem Dogmatismus bemühen. An sich bewahrt uns diese Abgrenzung nicht vor der Möglichkeit, die einseitigen und fragmentarischen Erkenntnisse für wahr zu erklären. Allerdings war sich der Kantsche Verstand bewusst, dass auch die im Rahmen des Erkennbaren vollzogene Denktätigkeit den Gefahren des Irrtums ausgesetzt ist, er wäre aber

nicht bereit, ihnen den Charakter der dogmatischen Einsichten zuzuschreiben. Im Unterschied zu ihm lehrt uns die Hegelsche Vernunft, dass wir dem Verstand nicht aufs Wort vertrauen dürfen, wenn es um das Unterscheiden des Dogmatischen von dem Undogmatischen geht, da sich auch in diesem Unterschied die Logik der äußeren Auseinandersetzung der entgegengesetzten Bestimmungen erkennen lässt.

Daher wären wir berechtigt zu sagen, dass der entscheidende Akzent des Hegelschen Dogmatismusbegriffs in der *Untergrabung seines verstandesmäßigen Ursprungs besteht*:

„Diese Metaphysik wurde *Dogmatismus*, weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmung annehmen musste, daß von *zwei entgegengesetzten Behauptungen*, dergleichen jene Sätze waren, die eine wahr, die andere aber falsch sein müsse.“⁴

Das bedeutet, dass sich das Denken von dem Dogmatismus nicht emanzipieren kann, indem es sich von ihm äußerlich abgrenzt, sondern indem es ständig die eigene Tendenz zum Dogmatismus untergräbt.

Während für Kant der Dogmatismus eine sich aus den Naturanlagen zur Erfahrungsüberschreitung ergebende Konsequenz darstellt, ist er für Hegel die Neigung des Denkens als Denkens, der prinzipiell jede Bedingtheit seitens des Gegenstandsbereichs genommen wurde. Das bedeutet, dass das Kriterium, aufgrund dessen das Dogmatismusepitheton zugeschrieben wird, nicht mehr auf der Grundlage eines fatalen, durch die Fokussierung auf einen prinzipiell unzugänglichen Erkenntnisbereich entstehenden Fehlers bestimmt wird. Hegel zufolge ist das Dogmatismuskriterium nicht mehr irgendwo außerhalb des Denkens zu suchen, sondern es kann ausschließlich in bestimmten Denkprozeduren festgestellt werden. Beachten wir das, so ist es verständlich, dass im Rahmen der Hegelschen Behandlung des Dogmatismus die Distinktion *erfahrbar/unerfahrbar* gar keine Rolle spielt. Ihre Rolle wird von den Distinktionsvarietäten *endlich/unendlich* übernommen, das heißt, *bedingt/nicht bedingt*, *einseitig/total* und *verstandesmäßig/spekulativ*.

Das heißt, dass der Dogmatismus die Neigung des Denkens bezeichnet, sich mit den Inhalten zufrieden zu geben, die das Denken für unumstößlich und evident hält. Deswegen ist auch die *Ambition des Suchens nach den endgültigen Wahrheiten an sich dogmatisch* und der Vernunftbegriff bei Hegel ist zum Synonym für den Kampf des Denkens geworden, dessen primäres Ziel in der Überwindung der steifen Verstandesbestimmungen besteht. Metaphorisch gesprochen, das Schicksal des Denkens verlangt eine anstrengende „Arbeit am Begriff“, während jede Hervorhebung wahrer Lösungen in Endgestalt den Ausdruck der Suspension dieser Anstrengung darstellt. Die Domäne des Vernunftkampfes setzt daher auch die Angewiesenheit auf die Denunziation der Effekte voraus, die das unvermeidliche Ergebnis der Verstandesaktivität darstellen.

Insofern wir beachten, dass Hegel davon überzeugt ist, dass der Verstand an einer unbeschwerten Familiarität des Denkens und der Wahrheit krankt, dann wird uns nicht seltsam vorkommen, dass die Hegelsche Konkretisierung des Dogmatismusbegriffs weitaus mehr umgreift, als dies bei Kant der Fall ist:

„Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Thun und Treiben des Bewußtseyns lebt in diesem Glauben.“⁵

Die Verwandtschaft zwischen der Philosophie, der Wissenschaft und der alltäglichen Einstellung aufzeigend, konfrontiert uns Hegel eigentlich mit einer beunruhigenden Diagnose. Das Festhalten an der Etikette der erfahrungsmäßigen Forschung ist nicht weiter die Befreiung von dem Einwand, der Aus-

gang aus dem Dogmatischen könne nicht mehr durch einen bloßen Einstieg in das Empirische gefunden werden. Die Umriss der gegenwärtigen Welt zeigen uns überzeugend, dass der Dogmatismus am häufigsten dort angesiedelt ist, wo pompös mit empirisch geprüften Ergebnissen und Statistiken geprahlt wird. Daher scheint die Hegelsche Warnung weiterhin aktuell zu sein, die Überwindung des Dogmatismus sei nicht möglich durch einen bloßen Wechsel des Beschäftigungsgebietes, sondern nur durch die innere Transformation der alltäglichen Einstellung, die nicht einmalig geschieht, sondern eine permanente Aufgabe des Denkens darstellt. Insofern wir eine solche Transformation nicht aufgeben, sondern ihre Effekte auch in den Rahmen der wissenschaftlichen und philosophischen Tätigkeit übertragen, können wir hoffen, dass wir der Dogmatismusüberwindung, von der Kant, aber auch die gesamte neuzeitliche Philosophie geträumt hat, auf der Spur sein werden.

Darüber hinaus soll man darauf aufmerksam machen, dass der Entzug bei Hegel nicht auf den Streit der Vernunft und des Verstandes, in dem die Vernunft versucht, den Verstand zu beschuldigen, diejenige Strategie als wahr auszurufen, die eigentlich durch den Entzug der Wahrheit zustande kommt. Dieser Entzug ist am Werk auch dann, wenn von der Thematisierung der Verhältnisse zwischen der geistigen und der natürlichen Welt die Rede ist. Deswegen ist es so wichtig, daran zu erinnern, dass auf der Seite der *Phänomenologie des Geistes* der Begriff des Entzugs im Zuge der Auseinandersetzung um den Begriff der organischen Natur auftaucht. Im Unterschied zum geistigen besteht das organische Sein nämlich darin, dass es „sich diesem [dem Allgemeinen] [entzieht] und [...] für sich“ frei bleibt, „so daß der Begriff, nur im Elemente der absoluten Vereinzelnung realisiert, in der organischen Existenz seinen wahrhaften Ausdruck, als *Allgemeines* da zu sein, nicht findet [...]“.⁶ Den Schluss ziehend, dass der organische Prozess *an sich* frei, aber keineswegs *für sich* sei, hat uns Hegel indirekt gezeigt, dass dort, wo es um den geistigen Prozess geht, nicht vom Entzug geredet werden kann, ohne dass dieser damit überwunden wäre.

So wird erklärt, dass eine ernsthaftere Affirmation des Entzugs bei Hegel nicht nur auf die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten und auf den problematischen Status des wissenschaftlichen Wissens reduziert wäre. Diese würden sich weitaus mehr abspiegeln, als dies bei Kant der Fall ist, da sowohl der Wirklichkeitsbegriff als auch die geschichtlichen Dimensionen der Menschenwelt in Frage gestellt würden. Die Wirklichkeit als eine geschichtliche zu denken, bedeutet für Hegel vor allem, dass ihre grundlegende Charakteristik nicht mehr als eine statische und fixierte Substantialität gedacht, sondern auf der Grundlage der die innere Veränderung steuernden Logik bestimmt wird. Dabei geht es nicht um beliebige Veränderungen um der Veränderung willen, sondern um die qualitativen Fortschritte, die nicht durch den bloßen Wunsch, das Bestehende zu verwerfen, gesteuert sind. Durch sie wird indirekt mittels der notwendigen Bedürfnisse nach der Veränderung des bestehenden Zustandes das *Geschichtsganze* ausgedrückt.

Insofern wir angesichts des Hegelschen Wirklichkeitsbegriffs eine Suspension der Vernunft in der Gestalt des Entziehens herausstellen, riskieren wir eine

4
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlin 41845, § 32, S. 36–37.

5
Ebd., § 26, S. 34.

6
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes (Sämtliche Werke, Bd. 2)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1964, S. 266.

Umwandlung der geschichtlichen Dynamik der Menschenwelt in das unerbittliche Diktat der natürlichen Welt. Damit untergraben wir den „einfachen Gedanken der Vernunft, dass die Vernunft die Welt beherrsche“,⁷ und dort, wo sich die Vernunft von der Geschichtsbühne zurückzieht, verbleiben nur die Dominanz der Heteronomie und die Herrschaft der natürlichen Kausalität. Daher wird die Anerkennung des legitimen philosophischen Status des Entzugsphänomens für Hegel gleichbedeutend mit der Privilegierung der Praxiswelt, deren Potentiale völlig fiktiv werden würden, nachdem die Suspension des Vernunftattributs der Wirklichkeit auch zu dem fatalen Verlust der praktischen Orientierung führen würde. Der handelnde Mensch würde damit nämlich ohne das *Sollen* bleiben, das verlässlich sein kann, nur insofern sich das Subjekt der Wirklichkeit in der souveränen Vernunft wiedererkennt. Insofern aber diese Vernunft nicht souverän, sondern dem Entzug ausgesetzt ist, bleibt auch der handelnde Mensch ohne Rückhalt in seinem Handeln, und ohne die praktischen Orientierungen unterscheidet sich die Menschenwelt nicht vom natürlichen Fristen, in dem die Ironie, die Langeweile und die Hoffnungslosigkeit dominieren.

4. Husserl: Für und gegen den Entzug

Wenn die Rede von der Husserlschen Phänomenologie ist, entstand seine berühmte Metapher über den „ausgeträumten Traum“ gerade als der Ausdruck der Missbilligung infolge der bei seinen phänomenologischen Nachfolgern vorgekommenen Relativierung der Aufforderungen zu der strengen Wissenschaftlichkeit. Das bedeutet, dass Husserl die eigentliche Gefahr des Einbrechens der phänomenologischen Philosophie nicht von außen, seitens der Opponenten und der Kritiker der Phänomenologie, erblickt hat, sondern in der Gestalt des Phänomenologen, der vor der Möglichkeit, den Ursprung der konstitutiven Errungenschaften der transzendentalen Subjektivität im absoluten Charakter des Bewusstseins zu erkennen, zurückweichen würde. Prinzipiell gesehen, kann deshalb auch für ihn das Phänomen des Entzugs keineswegs einen privilegierten Status haben.

Bevor ihm im Rahmen der Phänomenologie nämlich überhaupt das Wort erteilt würde, müsste jeder Befürworter des Entzugs das Verlangen des wissenschaftlichen und des philosophischen Wissens nach der Erkenntnissicherung und -begründung beachten. Die Thematisierung der Voraussetzungen der wissenschaftlichen Erkenntnis hat den phänomenologischen Akzent schrittweise von der Frage nach den normativen Kapazitäten der Begründung auf die Folgen der übereifrigen Begründungssorge verschoben. Dem Leitfaden der Verwirklichung des einheitlichen Telos der europäischen Rationalität folgend, unterließ es Husserl nicht zu bemerken, dass die einseitige Mühe im Zuge der Arbeit an der Wissensbegründung eigentlich ganz andere Effekte als Ergebnis hat. Thematisch in der Nähe Nietzsches, dessen Warnung lautete, dass wir die Sachen nicht sehen, weil wir uns selbst den Zugang zu ihnen versperren, bestand Husserls programmatischer Entschluss in der Abschaffung der *Bedingungen der Möglichkeit*, dank deren die Kluft zwischen den versprechenden wissenschaftlichen Motiven und den enttäuschenden wissenschaftlichen Errungenschaften konstituiert wird.

Die Rede über den Entzug wird bei Husserl zunehmend kritisch intoniert, da ihr Inhalt komplizierte methodische Mechanismen umgreift, die zur mechanischen Arbeit im wissenschaftlichen Betrieb geführt haben. Die nicht thematisierte Akzeptanz der wissenschaftlichen Regeln deutet eigentlich auf die

Abwesenheit des wahren wissenschaftlichen Bedürfnisses hin und darüber hinaus resultiert daraus auch die Deformierung der menschlichen Wirklichkeit. Auf der Überzeugung konstituiert, dass es zunächst notwendig ist, sich der mehrschichtigen Ideenumkleidung zu entledigen, die uns zu der Meinung veranlasst, dass das eigentliche Sein und die wahrhaftige wissenschaftliche Methode dasselbe seien, könnte das phänomenologische Projekt auch als ein unermüdlicher Kampf gegen die konstruktiven Neigungen des Denkens gelesen werden. Für die *Konstitution* und gegen die *Konstruktion* zu sein, bedeutet eigentlich, für das Denken zu plädieren, das nichts anderes tut, als den Sinn auszulegen, den diese Welt für uns bereit hält, noch bevor die wissenschaftliche und die philosophische Produktion die Bühne betreten.

Daher ist das Denken für Husserl immer eine zweifache Tätigkeit. Die eideitische Variation könnte metaphorisch als die eigenen Spuren verwischende Denkanstrengung beschrieben werden, da ihr Gerichtetsein auf das Zeigen des Sinnes immer von der nachträglichen Sorge, dass dieses Zeigen nicht zugleich zur Veränderung oder zur Deformation des Sinnes beiträgt, begleitet wird. Mit anderen Worten: der Tendenz des Denkens zur Verfälschung des ursprünglichen Sinns kann nur insofern vorgebeugt werden, als die denkerische Vermittlung in keinem der Momente den Kontakt zu der Unmittelbarkeit verliert. Husserls Verwandtschaft zu Hegel spiegelt sich hier in der entschiedenen Bestreitung der Denktendenz, die Zufälligkeit und die Einseitigkeit eigener Einsichten triumphal als die Notwendigkeit und die Wahrheit zu reklamieren. Der Unterschied zwischen ihnen spiegelt sich in der Auseinandersetzung mit dieser Tendenz. Während uns Hegel eine spekulative Überwindung des Endlichen mit Hilfe der Abweichung von der Unmittelbarkeit und der Gerichtetheit zum Absoluten suggeriert, insistiert Husserl im Namen des Absoluten auf der Aufrechterhaltung des Kontakts zur Unmittelbarkeit. Es scheint paradox zu sein, aber dem absoluten Bewusstsein das Wort zu erteilen, bedeutet für Husserl, auf die Unmittelbarkeit der Sinngenesse, auf den Sinn *in statu nascendi* fokussiert zu sein. Deswegen kann seine Phänomenologie nur insofern das Diltheysche Epitheton der ‚Besinnung‘ beibehalten, als diese nicht die autonome Denkproduktion, sondern die Sinndeskription darstellt, die weit mehr ist als bloße Beschreibung.

Trotz dieses ausdrücklichen programmatischen Gerichtetseins, das der Entzugshypothese nicht zugeneigt ist und es nicht sein kann, melden sich bei Husserl doch Termini, deren Bedeutungen dem durch den Heideggerschen Entzug benannten Terminus verwandt sind. Stellen wir die Frage über den Kontext, in dem sie erscheinen, so sei er fast ausnahmslos an die intersubjektivitätssphäre, präziser gesagt, an die beunruhigende und dynamische, das Eigene vom Fremden trennende Linie gebunden. Zwischen den ursprünglichen Formen passiver Synthesis unterscheidend, bezeichnete Husserl den fundamentalen Unterschied, der in Kraft tritt, wenn wir den Schritt aus dem Register der *Egologie* hinaus in die Sphäre des *transzendentalen Wir* machen. Auf diese Weise wies er eigentlich darauf hin, dass die Identifikationsmodelle oder, in der Sprache der Hermeneutik gesagt, die ‚Horizontverschmelzungen‘ bzw. die Aneignungen einfach nicht für die Aufstellung der Beziehungen in der menschlichen Welt angemessen sein können. Obwohl das Denken der Verhältnisse zwischen dem transzendentalen Wir und dem transzendentalen

Ego bei Husserl unter dem Zeichen ungenügend explizierten Primats der Intersubjektivität geblieben ist, hat seine Phänomenologie ausreichend plastisch gezeigt, dass das Denken der zwischenmenschlichen Beziehungen fundamental anders als die üblichen Denkprozeduren ist.

Das Denken angesichts des alter ego schließt nicht nur die Bestätigung der Eigenheit ein, es endet nicht in der idyllischen Abspiegelung seiner selbst im anderen, sondern setzt auch die Phänomene der Verkürzung, der Ausweichung bzw. der Unzugänglichkeit voraus. Wenn wir uns daran erinnern, dass die Erfordernisse der intersubjektiven Konstitution weitaus komplizierter als die Deskription einer mundanen Objektivität sind, dann wird klar, dass die Bedeutung dieser Phänomene wohl kaum überschätzt werden kann. Im Unterschied zur Konstitution, die sich in der Kantschen Domäne der Erfahrungswesen bewegt, melden sich nämlich die Ausweichung und die Unzugänglichkeit dort, wo die Rede von der „Entdeckung der ontologischen Sphäre [ist], die nicht mundan, sondern absolut, transzendental, sozusagen die *Natur der konstituierenden Substanz* ist, die die Quelle des Sinnes und der Geltung des gesamten Weltseins ist“.⁸

Für die Husserlsche These, dass der Andere nicht auf das bloße Korrelat meiner phänomenologischen Einsicht reduzierbar sein kann, kann allerdings nicht gesagt werden, sie stelle eine besonders innovative philosophische Entdeckung dar. Davon war jedenfalls im Rahmen der neuzeitlichen Tradition der praktischen Philosophie die Rede. Dieser zufolge korrespondiert die Aufforderung zum absoluten Status unserer Subjektivität und Freiheit mit der Notwendigkeit, diesen Status auch den anderen zuzuerkennen. Die phänomenologische Verwicklung dieser Aufforderung mit der ontologischen Ebene stellt jedoch ein bedeutendes Heraustreten aus dieser Tradition dar. Zum Beispiel, so wie die Kantsche im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* vorgebrachte Abhandlung über die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft keinen Raum für die Thematisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen zulässt, so ließ auch der Text der Hegelschen *Wissenschaft der Logik* für eine jener über Herr und Knecht aus der *Phänomenologie des Geistes* ähnliche Abhandlung keinen Raum übrig. Auf der anderen Seite, als Levinas die Sphäre, in der er nach dem letzten Gewebe der Intelligibilität gesucht hat, zutreffend die „zwischenmenschliche Verwicklung“ nannte, sprach durch diese Bezeichnung nicht nur der Übersetzer in die französische Sprache, sondern auch der gründliche Leser der *Fünften Cartesianischen Meditation*.

Wenn wir das alles im Blick behalten, kommen wir zum Schluss, dass das Denken für Husserl zunächst bedeutet, niemals die konstitutive Funktion der Intersubjektivität aus dem Blick zu verlieren. Das nicht zu Ende Gesagte seiner Phänomenologie besteht aus dem Spannungsverhältnis zwischen dieser Bestimmung des Denkens und der Aufforderung, die das Denken mit dem Diktat der strengen Wissenschaftlichkeit und der apodiktischen Erkenntnisse konfrontiert. Angesichts der Intersubjektivität, aus der wir den Sinn eigener konstitutiven Errungenschaften schöpfen, können wir das *Phänomen des Entzugs* nicht vermeiden, und, wenn wir es ganz akzeptieren, dann untergräbt seine Wirkung notwendig die Stabilität und die strenge Wissenschaftlichkeit, auf die es Husserl restlos ankam.

Zur Auflösung dieses Spannungsverhältnisses kam es bei Husserl nicht durch die gegenseitige Auseinandersetzung der entgegengesetzten Aufforderungen, sondern durch den Entschluss für die Universalität der Erkenntnis und auf Kosten der aus der Intersubjektivitätsanalyse resultierenden Lektion. Als er nämlich feststellte, der Begriff „Fremde Akte kann besagen zusammengesetz-

te Akte, in denen mehrere fremde Primordialitäten beteiligt sind“⁹, sprach Husserl noch eine wertvolle Einsicht aus. Wenn ich der *Fremde* sage, benenne ich eigentlich die *Fremden*, was bedeutet, dass die typische Form der personalen Fremdheit prinzipiell nicht durch den Monadensolipsismus limitiert ist, sondern weist immer über die Monade hinaus auf die Intersubjektivität hin, die sich der Sinnggebung entzieht, in der sich diejenige Intersubjektivität, an der ich partizipiere, bewegt. Die unterschiedlichen Primordialitätsformen stellen allerdings ein attraktives Thema für den Standpunkt dar, der auf der Reduktion der bestehenden Geltungen innerhalb der natürlichen Einstellung beruht. Aber statt der Vertiefung der primordialen transzendentalen Sphäre durch die Auseinandersetzung mit anderen Primordialitätsformen entscheidet sich Husserl für einen Schritt hinaus in den Schoß des Universalen, in dem jeder Unterschied zwischen dem Eigenen und dem Fremden im Voraus übertrifft ist:

„Aber ich hätte für sich den Unterschied zwischen Eigenem und Fremdem als Unterschiede, die ich, als Phänomenologe, aufzustellen habe, zur Geltung bringen muss, und dann den Unterschied, den ich in der universalen Aktsphäre ohne Frage nach Eigenem oder Fremdem [...] vollziehe.“¹⁰

Wenn wir nun zum Heideggerschen Begriff des Entzugs zurückkehren, werden wir einsehen, dass seine Bedeutung viel breiter ist als die bei Husserl durch das Intersubjektivitätsproblem umfasste Sphäre:

„Das Ereignis des Entzugs könnte das Gegenwärtigste in allem jetzt Gegenwärtigen sein und so die Aktualität alles Aktuellen unendlich übertreffen.“¹¹

Dank dem Phänomen des Entzugs hat die Heideggersche Frage nach dem Denken nicht nur den Unterschied zu den maßgeblichen Bestimmungen des Denkens, sondern auch die Verbindung zu der entscheidenden Charakteristik der Gegenwärtigkeit aufgestellt. Auf diese Weise umgreift die Bedeutung des Entzugs sowohl die Hauptintention des Denkens als auch die dominante Eigenschaft der Modernität.

Bezüglich der Konkretisierung des Entzugs bei Heidegger müsste man allerdings auch die Tatsache beachten, dass von einem Begriff geredet wird, dessen Ursprung unzweideutig auf die intersubjektiven Relationen der Alterität und der Fremdheit hinweist. Insofern wir im Blick haben, dass sein Umfang in dem Maße erweitert ist, dass er auch den Leitfaden bei der Frage nach der Bedeutung des Denkens als Denkens darstellt, dann würden wir zunächst denken, dass die Heideggersche Auslegung zumindest eine implizite Antwort auf die Zweifel hinsichtlich der Möglichkeit bietet, dass das Primat der Intersubjektivität etwas mehr als eine bloße Proklamation wird. Jedoch bekommt man den Eindruck, dass die Heideggerschen späten Reflexionen keine Voraussetzungen bieten würden, die imstande wären, die unüberbrückbaren Unterschiede zwischen der Denkeinstellung, die in der ersten Philosophie fungiert, und der intersubjektiven Einstellung zu versöhnen.

8

Dominique Pradelle, »Commentaire de la *Cinquième Méditation* (Première partie: § 42–48)«, in: Jean-François Lavigne (Hrsg.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Vrin, Paris 2008, S. 136.

9

Edmund Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–*

1935), Hua XXXIV, Kluwer, Dordrecht – Boston – London 2002, S. 383.

10

Ebd.

11

M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, S. 5.

Wenn wir die Husserlschen Ausdrücke verwenden, werden wir zum Schluss kommen, in Übereinstimmung mit seiner radikalen Kritik der neuzeitlichen Subjektivität vertrete Heidegger eine völlige Ausschließung der *Identifikation*. Auf der anderen Seite markierte ein solcher Schritt doch nicht den Ansatz einer vollen Affirmation der *Assoziation bzw. der analogischen Appräsentation*. Mit aller Vorsicht, die auf den Tag gelegt werden muss, wenn es um die Nivellierungsgefahr der Voraussetzungen der *Cartesischen Meditationen* durch den späten Heidegger geht, scheint es so, dass man sich schwer des Eindrucks erwehren kann, dass die *thematische „Umsiedlung“ des Begriffs des Entzugs aus der Sphäre der Intersubjektivität in die Ebene der postmetaphysischen Erwartung des zweiten Anfangs des Denkens mit der Unterstützung der Tilgung der intersubjektiven Schichten, die entscheidend bei der phänomenologischen Gestaltung dieses Begriffs waren, durchgeführt wurde.*

Insofern es zutreffend ist zu sagen, der Ausdruck „Entzug des Seins“ beruhe auf der Universalisierung des Horizonts, der bei Husserl für die Entfernung zwischen der Eigenheit und der Fremdheit steht, dann ist es genauso erlaubt zu sagen, es handle sich um die Translation, in der die Fremdheit als das, was sich mir in der Beziehung zum anderen Ego entzieht, die Eigenschaft des Seins selbst geworden ist. Es ist aber völlig überflüssig, sich an die Inversion dieses Verfahrens heranzumachen. Einfacher ausgedrückt: *Die Fremdheit des Seins kann als Paradigma bei der Aufklärung der zwischenmenschlichen Beziehungen nicht operativ sein.* Die Levinas'sche Formulierung aus einem Spätwerktitel „*autrement qu'être*“ oder „anders als Sein“ bestätigt eindeutig diese These. Insofern uns das Sein radikal fremd ist, insofern es auf die nackte Anwesenheit reduziert ist, auf „*il y a*“, dann kann es nicht maßgeblich für die Rede über die Intersubjektivität sein, die etwas mehr sein will als das Äußern von abstrakten und unverbindlichen Floskeln.

Die Gründe, die uns erlauben würden, zuzulassen, dass die Phänomene, die aus der „zwischenmenschlichen Verwicklung“ hervorgehen, die ontologische Relevanz haben können, können nicht auch in der umgekehrten Richtung gültig sein. Es gibt keinen Zweifel an der Schwierigkeit der eventuellen Konkretisierung der intersubjektiven Konsequenzen, die die These von dem Vorrang des Seins im Verhältnis zum Seienden oder die Diagnose des unerbittlichen Entzugs des ersten Anfangs des Denkens haben könnten. Deswegen kann mit Recht gesagt werden, dass das Denken des Entzugs bei Heidegger auch den Ausschluss der Geltung der intersubjektiven Phänomene aus dem Horizont eines solchen Denkens impliziert. Die Widersprüchlichkeiten des zwischen der Phänomenologie als strenger Wissenschaft und der Phänomenologie als der Wissenschaft über die konstitutive Intersubjektivität oszillierenden Denkens sind bei Heidegger nicht aufgelöst. Sein Abschied von der Phänomenologie zog auch die Verwerfung beider Seiten dieser Widersprüchlichkeit nach sich. Den Ort, den bei Husserl die Ideen der rationalen Überwindung der Wissenschaftlichkeitskrise eingenommen haben, besetzte er mit der Provokation in Gestalt des einheitlichen Denkens des Entzugs am epochalen Ende der Metaphysik. Im Gegensatz dazu, bevorzugte die pathisch und responsiv angelegte Phänomenologie des Fremden eine Denkweise, „die sich nicht nur auf Erfahrung stützt, sondern aus Erfahrung erwächst und ihr zum Ausdruck verhilft“.¹² Ihr Abschied von den Heideggerschen ontologischen Ambitionen wurde zusätzlich durch eine bemerkenswerte Umstellung der noetisch-noematischen Doppelstruktur bekräftigt. Im Rahmen der Phänomenologie des Fremden wurde die Rolle der Husserlschen Analytik der vielfachen Verwicklung eines Zusammenspiels des für uns Zugänglichen und Unzugänglichen, Anwesenden und Abwesenden, Sichtbaren und Unsichtbaren überlassen.

Dragan Prole

O izvoru fenomenologije stranog
Predpovijest pojma izmicanja (Entzug)

Sažetak

Osnivač fenomenologije stranog Bernhard Waldenfels jednoznačno je skrenuo pažnju na to da njemački idealizam predstavlja gigantski pokušaj dopuštanja da se stvari iskažu u duhu, na osnovi čega se može reći da se i Husserlova fenomenologija ispostavlja kao sljedbenica idealističkog načina mišljenja. Polazeći od te veze, u ovom članku nastojimo osvijetliti crvenu nit koja je vodila od spekulativne samospoznaje duha, preko transcendentalne deskripcije samih stvari, do fenomenološke tematizacije stranoga. Vodeću ulogu u našem istraživanju ima pojam izmicanja (Entzug) jer se tek na temelju uvida u njegovu neprihvatljivost iz perspektive Kantove i Hegelove filozofije, odnosno u ambivalentni status toga pojma kod Husserla, može pokazati zbog čega se fenomenologija stranog konstituirala tek u okvirima suvremene filozofije.

Ključne riječi

fenomenologija stranog, izmicanje (Entzug), Edmund Husserl, Bernhard Waldenfels, iskustvo

Dragan Prole

On the Origin of the Phenomenology of the Alien
Prehistory of the Notion of Withdrawal (Entzug)

Abstract

The founder of phenomenology of the alien, Bernhard Waldenfels, unambiguously pointed out that German idealism represents a gigantic attempt at allowing things to express themselves in spirit. On this ground we can claim that Husserl's phenomenology presents itself as following the idealistic way of thinking. Relying on that connection, this article attempts to shed some light on the common thread that lead from the speculative self-realization of the spirit, through the transcendental description of things themselves, to the phenomenological interpretation of the alien. The primary focus of this investigation is the notion of withdrawal (Entzug), as only after recognizing its unacceptability from the perspective of Kant's and Hegel's philosophy, that is, the ambiguous status of the notion in Husserl, can we show why phenomenology of the alien only established itself in the framework of contemporary philosophy.

Keywords

phenomenology of the alien, withdrawal (Entzug), Edmund Husserl, Bernhard Waldenfels, experience

Dragan Prole

Sur la phénoménologie de l'étranger
Un préhistoire du concept du retrait (Entzug)

Résumé

Bernhard Waldenfels, fondateur de la phénoménologie de l'étranger, a clairement souligné que l'idéalisme allemand représente une tentative colossale visant à permettre aux choses de s'exprimer dans l'esprit, idée basée sur l'affirmation que la phénoménologie de Husserl se présente comme appartenant encore à la pensée idéaliste. En s'appuyant sur cette relation, cet article tente de faire la lumière sur le fil conducteur qui, partant de l'autoréalisation spéculative de

l'esprit et passant par les descriptions transcendantales des choses elles-mêmes, mène à la thématization phénoménologique de l'étranger. L'accent principal de cette recherche sera mis sur le concept du retrait (Entzug). Toutefois, c'est seulement après avoir reconnu son caractère non acceptable du point de vue de la philosophie de Kant et Hegel, à savoir son statut ambigu, que nous serons en mesure de montrer pourquoi la phénoménologie de l'étranger s'est établie seule sur la scène de la philosophie contemporaine.

Mots-clés

phénoménologie de l'étranger, retrait (*Entzug*), Edmund Husserl, Bernhard Waldenfels, expérience