

ZUR RELEVANZ DER PHÄNOMENOLOGIE IN DER AKTUELLEN REALISMUS-DEBATTE

ALEXANDER SCHNELL

Abstract

This paper sets itself the task of developing a phenomenological concept of “reality”. Starting from a discussion with different approaches of this concept in contemporary philosophy (especially the recent “debate on realism”), the author refers to Levinas’ “New Ontology” in phenomenology, in order to show how the “mutual conditioning” of “founding being” and “constitutive consciousness” allows to clarify the status of “reality” in phenomenology (beneath the opposition of “realism” and “idealism”). As far as – in this understanding of reality – one deals with “facts”, the ground frame of this conception is neither the “having” of something real (J. Benoit), nor the “being” (Heidegger), but the “doing” (let’s remind that “factum” is the participle of “facere”) which has to be understood not pragmatically, but transcendental-genetically. This is consistent with the fundamental perspective of phenomenology that resides in unveiling the genesis of any factuality.

Thema der folgenden Überlegungen ist eine phänomenologische Betrachtung des Begriffs der Realität. Hiermit soll nicht sozusagen das Sein des Ganzen qualitativ bestimmt und auch nicht die Sachhaltigkeit (im Sinne der „realitas“) von etwas bezeichnet werden, sondern es soll schlicht darum gehen, was für uns etwas zu *etwas Realem* macht. Und dabei werde ich unter anderem die Auseinandersetzung mit Ansätzen innerhalb der zeitgenössischen Philosophie suchen – und zwar im Rahmen der neueren „Realismus-Debatte“, die außerhalb der Phänomenologie geführt wird, diese neuerdings aber auch selbst erfasst hat.

Die Frage nach der „Realität“ ist am Anfang dieses 21. Jahrhunderts aufs Neue in den Vordergrund der philosophischen Debatten gerückt. Das trifft etwa für diverse Fassungen eines „neuen Realismus“ in Europa und Übersee zu; gleiches gilt aber auch für die französische *Phänomenologie*, die ihrerseits in letzter Zeit verschiedene Versionen eines „Realismus“, bzw. einer „realistischen Phänome-

nologie“ hervorgebracht hat; und außerdem ist das auch bei den philosophisch interessierten Anthropologen (zum Beispiel in Brasilien oder wiederum in Frankreich) der Fall: Überall geht es dabei darum aufzuklären, was Realität als Realität bestimmt.

Nun ist aber das Aufkommen „neuer“ Realismen selbst kein „neues“ Phänomen: Es gab ja bereits bedeutsame Bewegungen in der Literatur und der Kunst des vorigen Jahrhunderts, die diesen Namen trugen, und auch in der Philosophie kam es bereits vor hundert Jahren in den USA zu einer Gegenbewegung gegen den (Britischen) Idealismus, die sich „New Realism“ genannt und bereits Fragen aufgeworfen hatte, die auch in der neueren Realismus-Debatte wieder auftauchen¹. Wie kann man sich nun in einem so umfangreichen wie unüberschaubaren Problemfeld wie dem der „*Realität*“ orientieren? Was heißt genau „Reales“, was heißt „Realität“?

Bei dem Versuch, „Realität“ zu fassen, können zwei extreme Standpunkte unterschieden werden. Dabei wird, könnte man sagen, ein „inflationärer“ und ein „deflationärer“ Realitätsbegriff ins Spiel gebracht. Ein erster Standpunkt ist der eines „empfänglichen Realismus“ – so sagen jedenfalls einige seiner Vertreter. Hierfür stehen etwa Jocelyn Benoist² (in einer kontextualistischen Variante), die Sinnfeldontologie Markus Gabriels³, Tristan Garcia⁴, Bruno Latour⁵, Maurizio Ferraris⁶ (in der Form eines „positiven Realismus“) und noch einige andere. Unter „Realität“ (oder „Realem“) wird hier überall das verstanden, was nicht bloß unmittelbar präsent ist, sondern ein vorgängiges und nicht reduzierbares „Haben“ zur Voraussetzung hat – Realität sei nicht in erster Linie das, was *ist*, sondern was es gibt, bzw. was man *hat*. Das andere Extrem – das zum Beispiel bei Graham Harman⁷ oder in der Psychoanalyse angetroffen wird – betrachtet das Reale als das sich schlechthin Entziehende (oder gar „Unmögliche“), das heißt, als etwas, das sich weder vorstellen noch sagen lässt, so dass das Seiende also auf einer Nicht-Gegenwärtigkeit beruht. Der erste Realitätsbegriff ist deshalb *inflationär*, weil alles, was wir „haben“, real ist und es darum weder in seinem „Sein“, noch in

¹ *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy*, E. B. Holt et al. (eds.), New York, The Macmillan company, 1912.

² Benoist Jocelyn, *Elemente einer realistischen Philosophie*, aus dem Französischen übersetzt von D. Espinet, Berlin, Suhrkamp, 2014.

³ Gabriel Markus, *Fields of Sense: A New Realist Ontology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015.

⁴ Garcia Tristan, *Forme et objet*, Paris, PUF, 2011.

⁵ Latour Bruno, *Enquête sur les modes d'existence*, Paris, La Découverte, 2012.

⁶ Ferraris Maurizio, *Realismo positivo*, Torino, Rosenberg Sellier, 2013.

⁷ Harman Graham, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago, Open Court, 2002.

seinem „Sinn“, noch hinsichtlich seines (transzendentalen) „Grundes“ zu befragen wäre. Der zweite Realitätsbegriff dagegen ist *deflationär*, weil Reales dieser Auffassung zufolge schlicht nicht aufweisbar ist – Freud schreibt zum Beispiel im *Unbehagen in der Kultur*, dass das „Reale immer unerkennbar bleiben wird“, und Jacques Lacan bestimmt das Reale als das „Unmögliche“⁸. Auf den Punkt gebracht, ist im ersten Fall gewissermaßen *alles*, im zweiten Fall dagegen *nichts* tatsächlich real. Ein solcher (freilich etwas überspitzter) Spannungsbogen – in welchem Heidegger übrigens an beiden Extremen stehen würde, da er mit seinem Begriff der „Entborgenheit“ dem inflationären, aber mit der Auffassung, dass die Wahrheit einen „Entzugscharakter“ hat, auch dem deflationären Realitätsbegriff nahesteht – ist offenbar *zu weit* gespannt. Er muss somit eingengt werden. Aber wie?

Seit dem Kant'schen Kritizismus bis hin zum „spekulativen Realismus“ eines Quentin Meillassoux⁹ kreisen die Überlegungen innerhalb der Realismus-Debatte darum, ob es eine subjekt – bzw. bewusstseinsunabhängige Realität gibt. Dabei wurde allerdings – bezüglich der Frage, ob etwas außerhalb unseres Bewusstseins oder unserer Wahrnehmung existieren kann – oft über das Ziel hinausgeschossen. „Reales Sein“ ist nämlich im weitesten Sinne erst einmal erkenntnismäßig neutral. Es ist in keiner Weise widersprüchlich, und es spricht auch (wie die eingangs erwähnten „New Realists“ bereits betont hatten) gar nichts dagegen, ein Seiendes anzunehmen, das man nicht beobachten, erkennen oder auch nur denken kann. Inwiefern aber lässt sich hierbei real Seiendes von nicht-real Seiendem unterscheiden (wobei natürlich auch die Möglichkeit des Bezugs zum Seienden in Betracht gezogen werden muss)? Ich möchte nun versuchen, genau dieser Unterscheidung Rechnung zu tragen.

Auf der einen Seite ist jedermann davon überzeugt, einen unmittelbaren Kontakt, bzw. „Draht“ zur Realität zu haben. Schopenhauer hat hierzu – in *Über die Grundlage der Moral* – sehr anschaulich angemerkt: „Die einzige Welt, welche jeder wirklich kennt und von der er weiß, trägt er in sich, als seine Vorstellung, und ist daher das Zentrum derselben. Deshalb eben ist jeder sich alles in Allem. Er findet sich als den *Inhaber* aller Realität [...]“¹⁰ Realität ist dieser Auffassung nach ein Sich-darstellen dessen, was einem unmittelbar zugänglich ist und das in gewisser Weise auf jeden Einzelnen zentriert zu sein scheint.

⁸ Le „véritable impossible, l'impossible qui se démontre, l'impossible tel qu'il s'articule“, „c'est ça, le réel“ (*Le Séminaire. Livre XIX*, Paris, Seuil, 2011, S. 119). Ich möchte Robert Alexander dafür danken, mich auf diese Zitate hingewiesen zu haben.

⁹ Meillassoux Quentin, *Nach der Endlichkeit*, Berlin, Diaphanes, 2008.

¹⁰ Schopenhauer Arthur, *Preisschrift Über die Grundlage der Moral*, Werke in zwei Bänden, München – Wien, Carl Hanser Verlag, 1977, S. 646.

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

Für die Bestimmung des Realitätsbegriffs ist nun ganz entscheidend, dass hier eine eigentümliche Spannung *dieser beiden* – ich betone das ausdrücklich – *voneinander nicht zu trennenden Pole* zum Vorschein kommt: nämlich zwischen vertrautem, inniglichem Bei-sich-sein und einer mit der fremden Andersheit konfrontierenden Äußerlichkeit. Dies beides gehört also zusammen. Fasst man diese Spannung radikaler, dann muss der Sinn der Realität sowohl einer gewissermaßen „subjektiven“ Instanz zugeschrieben (die sich in einer bestimmten Sichtweise als ursprünglich realitätsbestimmend begreift), als auch das Reale im Sinne einer sich „von außen“ einstellenden Gegebenheit verstanden werden, die einer solchen Instanz vielmehr entgegensteht und auf sie teilweise sogar einzuwirken vermag. Es wird sich im Folgenden erweisen, dass diese beiden Pole in der Tat nicht einfach entgegengesetzt sind, sondern sich hier ein „*Diesseits*“ dieser Entgegensetzung eröffnet. Wie muss dabei für die Bestimmung des Realitätsbegriffs dieses „*Diesseits*“, das sich als ein „*Diesseits*“ von Idealismus und Realismus herausstellen wird¹¹, genau aufgefasst werden?

Mit der bekannten Unterscheidung zwischen der „natürlichen“ und der „phänomenologischen“ Einstellung hat Husserl diesbezüglich eine einflussreiche Perspektive eröffnet. Die „natürliche“ Einstellung hat Husserl auch als eine „naive“ Einstellung angesehen, da sie sich direkt auf den *Gegenstand* richtet und die *subjektiven Bewusstseinsleistungen* dabei außer Acht lässt. Dass aber eine solche Einstellung nicht unbedingt naiv sein muss, kann man anhand eines wirkungsmächtigen Beitrags der heutigen „Philosophie des Geistes“ belegen. Dieser besteht in David Chalmers Versuch (in *The Conscious Mind*¹² und in späteren Arbeiten), eine „grundlegende *Bewusstseinstheorie*“ auszuarbeiten. Zwar vertritt er *nicht* die Auffassung, dass Bewusstsein für den Sinn des Erscheinenden „konstitutiv“ ist, gleichwohl lehnt er aber den reduktiven Ansatz bezüglich der Realität des Bewusstseins ab und gesteht der phänomenalen Bewusstseinsansicht ihr volles Recht zu, worin er eben – zumindest scheinbar – nicht „naiv“ ist, denn er eröffnet hier

¹¹ Siehe hierzu auch Nicolai Hartmanns lesenswerten Artikel „Diesseits von Idealismus und Realismus“ (1924), neu abgedruckt in: *Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie*, G. Hartung, M. Wunsch (Hrsg.), Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2014, S. 19–66 (insbesondere S. 39–46).

¹² Chalmers David, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

das weite Feld einer nicht auf „funktionalistische“ Modelle (wie Hilary Putnam sie genannt hat) beschränkten Bewusstseinsauffassung. Worin besteht nun genauer Chalmers Theorie?

In der heutigen allgemeinen Realismus-Debatte nimmt der Kognitivismus gemeinhin insofern eine genuin *realistische* Position ein, als er annimmt, dass das Erfahrbare auf ursprünglichere Wesenheiten reduziert werden könne und diese ursprünglicheren Wesenheiten auch tatsächlich „real“ und *nicht* lediglich konstruiert (und somit letztlich inexistent) seien. Die Frage ist nun, *worin genau* diese ursprünglichen Wesenheiten bestehen sollen. Auch Chalmers vertritt jedenfalls in diesem Sinne einen „kognitionsrealistischen“ Standpunkt. Der entscheidende Unterschied zu den Ansätzen vieler seiner Kollegen besteht allerdings darin, dass sein Realitätsbegriff eben nicht „bewusstseinseliminativ“ ist. Im Gegenteil, Chalmers sieht es vielmehr als grundlegendes (und „schwieriges“) Problem der Philosophie des Geistes an, den subjektiven Bewusstseinsleistungen Rechnung zu tragen. Hierfür führt er den Begriff der „Supervenienz“ ein.

Die Grundidee dieses Begriffs besteht, vereinfacht gesagt, darin, dass, wenn man zwei Eigenschaftsfamilien A und B hat und die Eigenschaftsfamilie A über die Eigenschaftsfamilie B „superveniert“, dies so viel heißt wie, dass es nicht möglich ist, A zu ändern, ohne B zu ändern (aber nicht umgekehrt). Chalmers unterscheidet dann genauer zwischen *zwei verschiedenen Supervenienzbegriffen* – nämlich der *logischen* und der *natürlichen* Supervenienz – und wendet diese Unterscheidung auf das Verhältnis von den physikalischen zu den höheren (biologischen, psychischen, geistigen usw.) Zuständen der Lebewesen an.

Die *logische* Supervenienz bezeichnet das *notwendige* Abhängigkeitsverhältnis zwischen den physikalischen und den höheren Zuständen. In dieser Betrachtungsweise ist jeder höhere Zustand auf das physikalische Sein reduzierbar. Im Fall der *natürlichen* Supervenienz dagegen wird die Abhängigkeit des höheren Zustands vom physikalischen Zustand *nicht* durch eine logische Notwendigkeit, sondern – schwächer – durch ein (*zusätzliches*) *Naturgesetz* bestimmt. Dies bedeutet, dass hier angenommen wird, dass der höhere Zustand nicht nur auf einer Verteilung von Teilchen und entsprechenden, sie bestimmenden Prozessen beruht, sondern hierzu darüber hinaus noch ein spezifisches Naturgesetz vonnöten ist.

Die Hauptthese, durch die sich Chalmers vom materialistischen Naturalismus abzugrenzen sucht, lautet dann so: Bewusstsein superveniert „natürlich“ über die physikalisch-materialistische Natur – nicht aber „logisch“. Und genau das sorgt dafür, dass das Bewusstsein eine „*Ausnahme*“ situation in der Natur darstellt. Das phänomenale Bewusstsein kann seiner Auffassung zufolge nicht auf ein physikalisches Sein reduziert werden und eröffnet daher einen neuen Seinstypus. Zur

Charakterisierung der dem Bewusstsein zukommenden Realität wird in der Tat auf der ontologischen Ebene ein neuartiger Dualismus ins Spiel gebracht – nicht, wie noch bei Descartes, und in neuerer Zeit etwa bei John Eccles oder Jonathan Lowe – ein „Substanzdualismus“, sondern ein (entfernt an Spinoza erinnernder) „Eigenschaftsdualismus“. Dies bedeutet, dass hier nicht zwei ontologisch verschiedene Zustände beschrieben, sondern zwei Ansichten desselben Seienden, zwei *Eigenschaften* (nämlich hier: Bewusstsein und kausal bestimmte Materialität) derselben ontologischen Wesenheit aufgewiesen werden.

Wie ist nun Chalmers Ansatz zu bewerten? In der Forschungs-Literatur werden in der Regel zwei Arten von Einwänden gegen diesen Ansatz erhoben. Entweder kritisiert man (von einem eher idealistischen Standpunkt aus betrachtet) seinen *Naturalismus* – wobei insbesondere die uneingeschränkte Gültigkeit des Kausalitätsschemas und die Auffassung, wonach Bewusstsein je nur die physikalischen Zustände des Lebewesens „begleite“, angeprangert werden. Oder aber man wirft ihm (vom Standpunkt eines *materialistischen* Naturalismus aus) vor, einen unklaren Begriff des „natürlichen Gesetzes“ zu gebrauchen, bzw. auf eine unzulässige Weise die ontologische und die epistemologische Perspektive zu vermischen (auf die Frage, ob dieser Punkt tatsächlich so problematisch ist, werde ich noch zurückkommen). An diese Bedenken schließt sich aber noch eine dritte Kritik an: Chalmers stellt sich zwar einer *materialistischen* Reduktion entgegen, jedoch tritt er niemals aus dem beschränkten Rahmen einer empirischen (und nicht zuletzt gleichfalls funktionalistischen) Psychologie heraus. Auf den Punkt gebracht, scheint Chalmers für den Begriff der *Sinnbildung* völlig unempfindlich zu sein. Wird also der Bewusstseinsbegriff, sofern er über den kausalistisch begrenzten Rahmen deutlich hinausgeht, hierdurch nicht doch viel zu eng aufgefasst?

Chalmers entdeckt, das möchte ich nochmal betonen, die Relevanz der Subjektivität – und zwar über die Erklärung der subjektiven Erlebnisgehalte mentaler Zustände hinaus (wie das sonst üblicherweise in den Vordergrund gerückt wird). Warum aber nicht noch einen Schritt weitergehen, und die Subjektivität nicht nur in ihrer Nichtreduzierbarkeit auf materialistische Modelle erweisen, sondern sie auch in ihrer realitäts-konstitutiven Funktion bestimmen? Um die Frage noch deutlicher und bestimmter zu stellen: Ist es überhaupt möglich, bei der Realitätsbestimmung die sogenannte Erste-Person-Perspektive zu ignorieren? Muss es nicht vielmehr darum gehen, aus ihr heraus den Begriff einer Realität zu entwickeln? Es ginge dann also nicht nur darum zu zeigen, dass eine bestimmte Auffassung der Subjektivität auch realitätskonstitutiv ist, sondern dass ohne einen methodisch reflektierten Ausgang von dieser das Problem der Realität gar nicht behandelt werden kann!

Hierfür möchte ich jetzt eine tiefer angelegte Betrachtung des „Diesseits“ von ichtlicher Instanz und äußerer Gegebenheit vorschlagen. Dabei muss man aber einen anderen Bewusstseins- und Phänomenbegriff in Anspruch nehmen, als Chalmers dies tut. Für ihn hat die *Phenomenology* mit dem „phänomenalen Bewusstsein“ zu tun, das heißt, mit der Überführung von physikalischen und kausalen Prozessen, die im Gehirn stattfinden, auf die Ebene des empirischen subjektiven Erlebens. In der transzendental-phänomenologischen Betrachtungsweise dagegen handelt es sich um eine sinnkonstitutive Instanz, die nicht im empirischen Bewusstsein aufgeht. Husserls Anspruch ist es, Kants diesbezüglichen Ansatz zu verdeutlichen. Hierbei steht er Kant insofern nahe, als auch für ihn die transzendentale von der empirischen Ebene abgehoben werden muss. Der Unterschied zwischen beiden Ansätzen betrifft dann jedoch die Tatsache, dass Husserl für die weite Sphäre der transzendentalen Subjektivität eine „transzendente *Erfahrung*“ geltend macht, während für Kant „transzendental“ je nur für eine *Bedingung der Möglichkeit* der Erfahrung erhalten kann und eine solche „transzendente Erfahrung“ somit einer *contradictio in adjecto* gleichkäme. Eine mögliche Klärung des Status des „Transzendentalen“ wird nun durch die zweite vorhin aufgeführte Einstellung geliefert, die Husserl, wie gesagt, die „phänomenologische“ Einstellung genannt hat und in deren Mittelpunkt ein eigentümliches Vermittungsverhältnis steht, auf das ich nun näher eingehen möchte.

Hierzu müssen zwei aufeinander verweisende Grundfragen zusammenhängend beantwortet werden – wobei sich diese Fragen eben nicht auf das Vernehmen eines vorhandenen Gegebenen beschränken dürfen, sondern der oben dargestellten Spannung Rechnung tragen müssen. Die erste Frage ist die nach der Möglichkeit und Notwendigkeit, objektiv Seiendes als Phänomen aufzufassen (es also in die Phänomenalität hineinzunehmen, bzw. es zu phänomenalisieren); die zweite Frage betrifft das, was Husserl die radikale Erkenntnislegitimation¹³ genannt hat,

¹³ Aufgeworfen wurde diese Frage bekanntermaßen durch Hume mit seiner Formulierung des Induktionsproblems. Kants Antwort hierauf ist nicht weniger bekannt: Notwendigkeit kann in unsere Erkenntnis nur dann kommen, bzw. von der Erfahrung unabhängige Begriffe können objektive Realität nur dann haben, wenn diese Begriffe die Bedingungen enthalten, durch die Erfahrung (und dadurch Erkenntnis) überhaupt erst möglich wird. Das ist – anders ausgedrückt – mit der *De-iure*-Dimension der objektiven Realität der Begriffe gemeint. Kant stützt sich hierbei auf den transzendentalen Status dieser Bedingungen der Möglichkeit: Von den transzendentalen Bedingungen kann es keine genuine Erfahrung geben, eben gerade weil dadurch Erfahrung letztlich möglich wird. Die bedeutsame Revolution, zugleich aber auch eine neue Schwierigkeit, tritt dann bei Husserl auf: Husserl nimmt in der *Ersten Philosophie* für all das, was die letztursprüngliche Erkenntnislegitimation in radikaler Ausweisung (und Selbstausweisung) gestattet, besagte „transzendente Erfahrung“ in Anspruch. Das klingt überzeugend – insbesondere wenn es darum geht, wie es bereits Maimon, Fichte usw. angemahnt hatten, den spezifischen *Gehalt* der

also die Rechtfertigung dessen, dass man durch *subjektive* Zugangsformen und Konstitutionsleistungen das Seiende tatsächlich in dessen *objektiver* Realität erfasst (wobei aber gerade nicht der Kant'sche Ansatz einer transzendentalen Deduktion weitergeführt, sondern eine solche Rechtfertigung in ihrer phänomenologischen Ausweisbarkeit geliefert werden soll). Der entscheidende Punkt dabei ist, dass die Sinnkonstitution der Realität nicht ausschließlich auf den „subjektiven“ Pol der Korrelation abgewälzt (denn dies führte eben zu einem einseitigen Idealismus), aber auch nicht einfach als gegeben oder vorhanden angenommen werden darf (weil das sonst in einen einseitigen Realismus münden würde). Die Beschreibung eines solchen („dritten“) Weges verleiht gerade dem angesprochenen „Diesseits“ von Idealismus und Realismus einen konkreten Inhalt.

Auf jene zweifache Frage (also nach der Möglichkeit der *subjektiven* Konstitution der objektiven Gegebenheit und dem Durchsichtig-Machen eines *realitätsstiftenden* Vermögens dieser subjektiven Konstitutionsleistungen) hat Husserl in der *VI. Logischen Untersuchung* eine erste, wegweisende Antwort gegeben. Diese besteht darin, *Realitätsbestimmung* und *Wahrheitsauffassung* miteinander zu verbinden. Die wissenschaftlichen Aussagen haben natürlich ihren Gehalt an dem zu Erkennenden selbst. Die Frage ist dann aber, wie wir überhaupt davon wissen können – nicht wie wir von unserer „Innenperspektive“ aus konkret zu einem vermeintlichen An-sich gelangen, sondern wie wir eben in der phänomenalen Sphäre (gemäß dem, was ich eingangs bereits angesprochen hatte) real Seiendes von nicht-real Seiendem unterscheiden können.

Husserl möchte zeigen, dass sich die Frage nach einem subjektunabhängigen An-sich schlicht als sinnlos erweist – womit er freilich in die Nähe bedeutsamer nachkantischer Ansätze rückt. Die Rechtfertigung der Notwendigkeit des Realen ist für ihn dabei, wie gesagt, an den phänomenologischen (d.h. seiner Auffassung nach den „ursprünglichen“) Wahrheitsbegriff, diesseits der konkreten Adäquation von „Verstand“ und „Sache“, gekoppelt. Wahrheit ist gleichsam die Grundfolie und das Telos der Intentionalität. Wahrheit ist das, was sich einstellt, wenn der

transzendentalen Bedingungen zu präzisieren (dank dieser transzendentalen Erfahrung werden die Bedingungen zu etwas „Positiverem“, „Realerem“ – und eben dieser „Realität“ muss eben Rechnung getragen werden). Zugleich entsteht dann aber folgendes, fundamentales Problem, das meiner Ansicht nach zu den größten Herausforderungen zählt, die gemeistert werden müssen, um die Phänomenologie stark zu machen: Sobald man die Ebene der transzendentalen *Bedingungen* verlässt und behauptet, es gebe eine spezifische *Erfahrung* des Transzendentalen, dann wird die Büchse der Pandora des Induktionsproblems aufs Neue geöffnet. Um zu vermeiden, dass man Husserl den Vorwurf machen kann, nicht klar zu begründen, inwiefern hier nicht das Szenario Humes wiederauflebt, ist es daher nötig, (aufs Neue) die Frage zu stellen, wie die transzendentalphänomenologischen Konstitutionsleistungen der *transzendentalen* Erfahrung gerechtfertigt und legitimiert werden können.

intentionale Bezug „richtig“, „adäquat“ ist. Und umgekehrt hat der adäquate intentionale Bezug den „wahrmachenden“ Gegenstand zur Voraussetzung. *Wahrheit ist die eigentliche Form a priori allen Weltbezugs*. Die hier ins Spiel kommenden „transzendentalen“ Bestimmungen erweisen sich dabei als „anonym“, wodurch Husserl eben auf das vorhin erwähnte „Diesseits“ deutet. Was folgt hieraus nun für das Verständnis des Realitätsbegriffs?

Wenn Husserl selbstausweisende *Letztbegründung* anmahnt, dann ist damit *nicht* eine *kausal-materialistische* Begründung gemeint, die ja nur im Rahmen der empirischen *Natur* vollzogen werden kann, sondern *letztbegründende Sinnausweisung*. Die phänomenologische Epochè und die transzendente Reduktion haben letztlich die Bedeutung, den Zugang zur Bildung und Ausweisung des Sinnes verständlich zu machen. Und über diese Abgrenzung von einem *kognitivistischen* Ansatz hinaus besteht der Unterschied der transzendentalen Perspektive *zwischen Husserl und Kant* dann darin, dass *das a priori die Erkenntnis Legitimierende nicht von „uns“ in das Seiende „hineingelegt“ wird, sondern sich sinnmäßig oder sinnhaft dergestalt „bildet“, dass es eben die zweifache Dimension der Realität*, von der hier überall die Rede ist, *widerspiegelt* (wobei sich das explizit oder eben nur implizit vollziehen kann). Hierdurch eröffnet sich dem transzendental-philosophischen Ansatz eine neuartige ontologische Perspektive, die in der Tat über eine einseitig subjektivistische Herangehensweise hinausreicht. Ich möchte jetzt kurz nachzeichnen, wie sich das bei Husserl konkret darstellt.

Für ihn bedeutet das „Transzendente“ nicht bloß, dass das zu Erkennende auf ein transzendentales Subjekt zurückgeführt wird, sondern dass jede Bewusstseinsaktualität – wie von L. Tengelyi stets zu Recht betont – *Potentialitäten* „impliziert“, die sich *nicht* in aller Deutlichkeit dem Bewusstsein darstellen. Die Bedeutung dieser „Erneuerung“ des Begriffs des Transzendentalen eröffnet dann aber das, was man in Anlehnung an Levinas eine „neue Ontologie“ nennen könnte. In seinem Buch *Mit Husserl und Heidegger die Existenz entdecken* führt er diesbezüglich aus: „Das Sein setzt sich nicht bloß als korrelativ zu einem Denken, sondern als *jenes* Denken *fundierend*, das dieses Sein *selbst konstituiert*¹⁴. Denken und Sein, bewusstes Subjekt und Objekt des Bewusstseins stehen in einem „gegenseitigen Bedingungsverhältnis“. Wie kann nun aber dieser neue Ontologie-Begriff, der eben für das Verständnis der Ontologie in der Phänomenologie ganz wesentlich ist, genauer bestimmt werden?

Im § 20 der *Cartesianischen Meditationen* hatte Husserl zunächst (auf einer ersten Stufe, nämlich jener der *immanenten* Bewusstseinsosphäre) herausgestellt,

¹⁴ Levinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001, S. 181.

dass in jedem intentionalen Bezug sich zwar eine Meinung eines Gemeinten vollzieht, das Vermeinte aber zugleich durch einen Überschuss, ein „Mehr“ gegenüber dem explizit Gemeinten ausgezeichnet ist. Das bedeutet, dass sich in diesem transzendental-phänomenologischen Ansatz ein „Horizont“ eröffnet, der die intentionale Konstitution vorzeichnet und diese dadurch dazu „motiviert“, sich an diesem „Mehr“ zu „orientieren“ – was somit die einseitig ausgerichtete Konstitution relativiert und hier auf ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis hinweist, welches das immanente intentionale Bewusstsein und das Sein des immanent Erscheinenden betrifft. Entscheidend ist dabei, dass innerhalb der Sphäre dessen, was durch Epochè und Reduktion eröffnet wird (wobei ja der dogmatische Seinsbegriff neutralisiert wird), ein *transzendental eingebettetes* und *konstituiertes Sein* aufgeht, das eben jede Bewusstseinsleistung ontologisch „fundiert“.

Das ist aber nicht alles. Dieses gegenseitige Vermittlungsverhältnis hat noch einen tieferen Sinn – wodurch jene „neue Ontologie“ auch dort zum Tragen kommt, wo wohl die genuin transzendente Konstitutionsstufe (zumindest im Rahmen der Phänomenologie) erkannt werden muss. Durch die Epochè und Reduktion wird nämlich auch ein in einem anderen Sinne „subjektiver“ „Bereich“ eröffnet, den Husserl die „prä-immanente“ Sphäre des Bewusstseins nennt und der zugleich – noch einmal in Levinas' (diesmal freilich etwas paradox anmutenden) Worten – „objektiver als alle Objektivität¹⁵“ ist. Das hier ins Spiel kommende „Sein“ kann Husserl nun aber aufgrund einer radikaleren Reduktion nicht eigentlich als ein „Sein“ auffassen, weshalb er es – offenbar auch unter dem Einfluss Finks – an verschiedenen Stellen seiner späten Manuskripte¹⁶ (wenn auch vielleicht in unterschiedlichen Bedeutungen) als ein „Vor-Sein“ bezeichnet. Dieses „Vor-Sein“ ist dem Sein der Welt konstitutiv vorgeschaltet und löst den Gegensatz von einer erkenntnistheoretischen und einer ontologischen Perspektive insofern definitiv auf, als es sowohl die anonyme transzendente „Subjektivität“ als auch das von ihr konstituierte und sie fundierende Korrelat betrifft.

Inwiefern trägt nun diese „neue Ontologie“ dazu bei, verständlich zu machen, wie man real Seiendes von nicht real Seiendem unterscheiden kann? Die Grundidee besteht eben genau darin, dass zur Bestimmung des Realen sowohl eine konstitutive subjektive Leistung als auch eine Seinsfundierung, die dem so Konstituierten eine objektive Realität verleiht, notwendig ist. Und zwar gleichursprünglich! Transzendente Konstitution ist Seinsfundierung. Das ist der Beitrag

¹⁵ A. a. O., S. 182.

¹⁶ Siehe insbesondere den Text Nr. 62 der C-Manuskripte (*Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*, Husserliana Materialien, Band VIII, D. Lohmar (Hrsg.), Dordrecht, Springer, 2006, S. 269) und eine Fußnote im Text Nr. 35 in *Husserliana XV* (S. 613).

der Phänomenologie zur Realitätsproblematik (auch und gerade im Lichte der neueren Realismus-Debatte). In diesem Sinne also noch einmal: Nur sofern das (solcherart transzendental eingebettete) Sein das Bewusstsein „*fundiert*“ (darin besteht eben die „*objektivere* Objektivität“ als das für jede *einseitig durch die transzendente Subjektivität konstituierte Objektivität* der Fall ist), kann das Bewusstsein real Seiendes in dessen Sinn „*konstituieren*“. Der Konstitutionsbegriff muss daher so verstanden werden, dass der Gegenstand hier nicht bloß als abstrakter Leitfaden dient, sondern als ein konkreter, die transzendentalen Fungierungsleistungen gleichsam kontaminierender. Gerade hierdurch erweist sich dann die Phänomenologie selbst als diesseits der Spaltung von Erkenntnistheorie und Ontologie angesiedelt (was zumindest indirekt auf Chalmers „Vermischung“ von ontologischer und epistemologischer Perspektive verweist).

Was ergibt sich noch einmal aus alledem für die Bestimmung des Realitätsbegriffs? Zunächst wurde allgemein angemerkt, dass Realität von Grund auf eine zweifache Bedeutung hat: „real“ sein heißt in jedem Fall „für-mich-sein“ und zugleich „über-mich-hinaus-sein“¹⁷. Diese zweifache Dimension wurde dann auf ihren konstitutiven Sinn hin untersucht. Und dabei ergab sich, dass die phänomenologische Herangehensweise an den Realitätsbegriff eine zweifache Fragestellung aufwirft – nämlich die nach der „Phänomenalisierung“ (d.h. dem *subjektiven* Zugang zu objektiver Gegebenheit) und nach der „Notwendigkeitslegitimation“ (bzw. dem Erweis der *objektiven* Realität der subjektiven Konstitutionsleistungen).

Sodann wurde deutlich, dass die Antwort auf jene Frage ein Vermittlungsverhältnis ins Spiel bringt, wodurch sich Realität also nicht bloß als das erweist, was es lediglich gibt, bzw. was wir schlicht und einfach „haben“. Dieses Verhältnis ist kein objektiv-relationistisches (wie das etwa für den Strukturalismus der Fall wäre), sondern bringt, wie gesehen, die „Subjektivität“ mit ins Spiel. Und diese konstituiert nicht einseitig den Sinn des Erscheinenden und Gegebenen, sondern schreibt sich eben in ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis zwischen konstituierendem Bewusstsein und fundierendem Sein ein – und zwar zunächst in der immanenten Sphäre und dann in einer prä-immanenten Sphäre, die das „Über-mich-hinaus-Sein“ oder die sich in der Realität bekundende Transzendenz (also ein „Jenseits“), in Wirklichkeit als ein „Diesseits“ erweist. Jenem Vermittlungsverhältnis liegt das gegenseitige Bedingen von Wahrheit (bzw. Notwendigkeitslegitimation) und Realität zugrunde.

¹⁷ Dass diese zweifache Bedeutung einerseits auf einen verweltlichenden „Selbstentwurf“ (bzw. auf die von mir so bezeichnete „transzendierende Reflexibilität“) und andererseits auf die „Selbstvernichtung des Bewusstseins“ verweist, muss weiter ausgeführt werden (was ich an dieser Stelle nicht tun kann). Siehe hierzu *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.

Die transzendente Genesis lässt somit die Realität als einen konstitutiven Prozess verstehen. Sie macht dabei das Reale so verständlich, dass sich die intentionale Korrelation in Wirklichkeit als eine *zweiseitige* erweist – nämlich eben als eine Bewusstseins*konstitution* und als eine Seins*fundierung* (wobei dieser Ansatz übrigens zumindest vom Geiste her an Schelling anknüpft, was ich hier freilich nicht weiter ausführen kann).

Chalmers verteilt die beiden Pole der Spannung zwischen subjektiver Instanz und objektiver Gegebenheit jeweils auf ontologisch verschiedene „Eigenschaften“ – daher die Rede vom „Eigenschaftsdualismus“. Obwohl er zu der Einsicht durchgedrungen zu sein scheint, dass ein solcher Ansatz die Überwindung der radikalen Trennung von einer ontologischen und einer epistemologischen Sichtweise notwendig macht, wird ein „Diesseits“ jener beiden Pole nicht erreicht. Dieses wird dagegen bei Husserl tiefgründig erfasst (nämlich als ein Diesseits von Ontologie und Epistemologie, welches das Diesseits von Realismus und Idealismus in einer phänomenologischen Perspektive beleuchtet). Das bedeutet nicht, dass die Frage nach dem Sein und jene nach der Erkenntnis (also dem Zugang dazu) hier naiv zusammengeworfen werden, sondern dass erst der genetische Bezug zum Seienden dieses überhaupt als „reales“ zu eröffnen vermag.

Das hier Dargelegte kann noch auf eine andere Art den Sinn jener zweifachen Dimension des Realen verdeutlichen. Es ist nämlich durchaus bemerkenswert, dass sich Realisten und Idealisten häufig gegenseitig den Vorwurf machen, im Grunde einer „*petitio principii*“ zu erliegen. Für den Idealisten vollzieht der Realist insofern eine solche „Inanspruchnahme des Beweisgrundes“, als er die Gegebenheit dessen voraussetzt, was es allererst zu erweisen gilt (für ihn entspricht das vermeintliche An-sich-Sein somit lediglich einer nachträglichen Vergegenständlichung). Für den Realisten dagegen begeht der Idealist seinerseits eine „*petitio principii*“, da er den Realitätsbegriff von vornherein „epistemologisiert“ (d. h. Realität nicht anders denn als gedachte Realität auffasst) und es grundsätzlich ablehnt, nicht denkbare Realitäten anzunehmen. Meines Erachtens müssen diese Einwände ernst genommen werden – jedoch so, dass man hierin das Bestehen eines gegenseitigen Verweises erkennt, der für die hier behandelte Problematik positiv bestimmt und fruchtbar gemacht werden kann. Genau dieser gegenseitige Verweis wurde hier ja nun als ein „gegenseitiges Bedingungsverhältnis“ aufgefasst, das mir für den Realitätsbegriff als wesentlich erscheint und in seinen verschiedenen Reflexionsstufen dargestellt wurde.

Um das abschließend noch durch eine andere, hoffentlich nicht zu plakative Formulierung auszudrücken (die auch noch einmal den Bezug Husserls zur

Klassischen Deutschen Philosophie¹⁸ durchscheinen lässt): Sofern wir es in dieser Auffassung der Realität mit „Fakten“ zu tun haben, ist der grundlegende Rahmen hier weder ausschließlich das „Haben“ noch das „Sein“, sondern das „Tun“ („factum“ ist ja das Partizip von „facere“), was freilich nicht rein pragmatistisch, sondern transzendental-genetisch verstanden werden muss. Und die Grundperspektive der Phänomenologie besteht ja gerade in der Aufweisung der Genesis jeder Faktualität.

Alexander Schnell. Après avoir enseigné pendant 18 ans en France (Université Paris XII, Université de Poitiers, Université Paris-Sorbonne) et aux Émirats Arabes Unis (PSUAD), Alexander Schnell est actuellement professeur de philosophie théorique et phénoménologie à l'Université de Wuppertal. Publications récentes : *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, « Orbis Phaenomenologicus », no. 24, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011 ; *En voie du réel*, « Le bel aujourd'hui », Paris, Hermann, 2013 ; *Qu'est-ce que le phénomène ?*, Paris, Vrin, 2014 ; *L'effondrement de la nécessité*, « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2015 ; *La déhiscence du sens*, « Le bel aujourd'hui », Paris, Hermann, 2015 ; *Wirklichkeitsbilder*, « Philosophische Untersuchungen », Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.

E-mail : alex.schnell@gmail.com

¹⁸ Ich konnte diesen Bezug hier nicht weiter vertiefen. Mindestens drei Motive scheinen mir hierbei systematisch von entscheidender Tragweite zu sein: 1. Fichtes Begriff der „genetischen Konstruktion“ (dem bei Husserl und Fink jener der „phänomenologischen Konstruktion“ entspricht); 2. Schellings Einsicht der – dank eines gegenseitigen Bedingungsverhältnisses – kategorialen (das heißt logischen und realen) Strukturiertheit der Legitimation der Bestimmungen des Gewussten; 3. Fichtes Begriff der „Reflexibilität“, den ich in *Wirklichkeitsbilder*, *op. cit.*, differenziert und weiter zu entwickeln versucht habe: Zwar ist dieser Begriff von Husserl nicht wieder aufgenommen worden, in der Perspektive einer transzendentalen, bzw. „generativen“ Phänomenologie, so wie ich sie auffasse, hat er jedoch insofern eine zentrale Bedeutung, als er legitimationsrelevante Unzulänglichkeiten der „deskriptiven Phänomenologie“ zu überwinden gestattet.