

ALEXANDER SCHNELL

Wirklichkeitsbilder

Philosophische Untersuchungen

40

Mohr Siebeck

Philosophische Untersuchungen

herausgegeben von
Günter Figal und Birgit Recki

40



Alexander Schnell

Wirklichkeitsbilder

Mohr Siebeck

Alexander Schnell: Geboren 1971; Studium der Ingenieurwissenschaften und Philosophie in Paris; 1998–2002 Assistent an der Universität Paris; 2002–2007 Associate Professor an der Universität Poitiers; seit 2007 Associate Professor an der Universität Paris-Sorbonne; 2014–2016 Head of Department (Philosophie) an der Universität Paris Sorbonne Abu Dhabi.

e-ISBN PDF 978-3-16-154175-9

ISBN 978-3-16-154174-2

ISSN 1434-2650 (Philosophische Untersuchungen)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Stempel-Garamond gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Meinem Freunde László Tengelyi
in treuem Gedenken und herzlicher Verbundenheit

Per un filosofare sostanziale è richiesta immaginazione „speculativa“.

Marco Ivaldo

Bildsein ist Wesen des Menschen.

Hartmut Traub

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

Sinn und Genesis	1
------------------------	---

Phänomen und Konstruktion

I. Das Phänomen bei Husserl	31
II. Das Phänomen bei Heidegger	32
III. Die phänomenologische Konstruktion und ihre drei „Gattungen“	37
IV. Das „Urphänomen“	41

Die Einbildungskraft

I. Die Husserlsche Phänomenologie der Imagination und der Phantasie	49
II. Transzendente Betrachtungen der Einbildungskraft und des Bildes	60
III. Der Status des Bildes in der generativen Phänomenologie	64
IV. Die imaginäre Konstitution der Realität	67

Das phänomenologische Unbewusste

I. Die verschiedenen Typen des „phänomenologischen Unbewussten“ (im engen Sinne)	71
1. Das genetische phänomenologische Unbewusste	74
2. Das hypostatische phänomenologische Unbewusste	75
3. Das reflexible phänomenologische Unbewusste	77

II. Die Frage nach dem „Selbstbewusstsein“	78
III. Die Vielheit der Felder	81
IV. Die Architektonik	82
V. Schluss	84

Die Realität

I. Grundlegende Aspekte der Realitätsauffassung	87
II. Das Reale und das Transzendente	89
III. Die verschiedenen Modalitäten des Transzendenten	92
1. Das „unscheinbare phänomenalisierende Transzendente“ .	92
2. Das „erscheinende phänomenalisierende Transzendente“ .	93
3. Das „genetische Transzendente“	93
4. Das „geschehnishafte Transzendente“	93
5. Das „urdoxische Transzendente“	94
IV. Architektonische Betrachtungen	95
V. Die verschiedenen Auffassungen des Realen	97
1. Das Reale des unscheinbaren phänomenalisierenden Transzendenten	97
2. Das Reale des erscheinenden phänomenalisierenden Transzendenten	99
3. Das genetische Reale	101
4. Das Reale der Geschehnisse	104
5. Das weltliche Reale	106
VI. Schluss	108

Die Wahrheit

I. Die Wahrheit als phänomenologisches Problem	114
II. Husserls Phänomenologie der Wahrheit	116
III. Heideggers Phänomenologie der Wahrheit	122
IV. Die drei Dimensionen der Wahrheit in der generativen Phänomenologie	128

1. Die <i>phänomenalisierende</i> Dimension der Wahrheit	129
2. Der <i>Entzugscharakter</i> der Wahrheit	131
3. Die <i>generative</i> Dimension der Wahrheit	132
V. Zusammenfassung	134

Die Zeit

I. Die Zeitenvielfalt	136
II. Die verschiedenen Konstitutionsstufen der Zeit	137
III. Zeitbewusstsein und noch einmal Selbstbewusstsein	140
IV. Generative Betrachtungen zu den drei Typen der Zeitlichkeit	146
1. <i>Erlebte</i> Zeit	147
2. <i>Gestiftete</i> Zeit	148
3. <i>Präimmanente</i> Zeit	149
V. Schluss	153

Der Raum

I. Anmerkung zu Husserls Begriff der „Kinästhesie“	155
II. Heideggers Analyse der Räumlichkeit	157
III. Die phänomenologische Konstitution des Raumes bei Richir	160
IV. Die drei Dimensionen der Räumlichkeit in der generativen Phänomenologie	171
1. Die <i>scheinbare Exogenität</i>	171
2. Die räumliche Dimension der <i>Hypostase</i>	173
3. Die räumliche Implikation der <i>transzendierenden</i> <i>Reflexibilität</i>	174

Der Mensch

I. Neuere Ansätze einer philosophischen Anthropologie	178
1. Jean-Christophe Goddards Anthropologie der Philosophie	178

2. Das „anthropologische Faktum“ bei Hans Blumenberg ...	181
3. Die phänomenologische Anthropologie Marc Richirs	185
II. <i>Homo Imaginans</i>	186
1. Die drei bildenden Funktionen des „homo imaginans“	188
a) Die Vorstellung	188
b) Die Reflexion	189
c) Die Einbildung	191
2. Mensch, Realität und Selbst	193

Schluss

Subjektivität und Transzendenz	195
1. Transcendens originarius	200
2. Transcendens reflexibilis	202
3. Transcendens infinitus	203
4. Transcendens sublimis	206
 Personenregister	 211
Sachregister	215

Einleitung

Sinn und Genesis

Die Ressourcen der Phänomenologie sind noch längst nicht erschöpft. Ziel dieser Abhandlung ist es aufzuzeigen, dass die transzendente Dimension und das „generative“ Potential der *Einbildungskraft* der phänomenologischen Methode, die ja schon seit über einem Jahrhundert auf eine vielfältige Art und Weise äußerst fruchtbare Ergebnisse gezeitigt hat, neue Impulse zu verleihen vermag.

Das Konzept einer „generative phenomenology“ wurde bekanntlich als erstes von Anthony J. Steinbock entwickelt. Wenn sich seine bedeutenden Studien mit den hier vorgestellten Ausarbeitungen in gewissen Punkten schneiden, so ist doch der angenommene Grundstandpunkt jeweils ein völlig anderer. Anstatt die „generative“ Perspektive im wörtlichen (und etymologischen) Sinne zu betrachten (wie auch Husserl das ja zum Beispiel im § 61 der *Cartesischen Meditationen* und vor allem an mehreren Stellen der *Krisis*-Abhandlung tut), was bei Steinbock insbesondere die intersubjektive und soziale Ebene der „Normalität“ und „Anomalität“ betrifft, wird hier mit dem Begriff der „Generativität“ das Hervorkommen und Aufbrechen eines Sinnesüberschusses jenseits und diesseits des phänomenologisch Beschreibbaren in den Vordergrund gerückt (wobei hier die Betonung auf dem liegt, was Fichte eine „genetische Konstruktion“ genannt hat und im Weiteren als „phänomenologische Konstruktion“ bezeichnet wird). Hierzu gesellt sich zudem noch eine „geschichtliche“ Dimension, von der weiter unten eingehender die Rede sein wird. Die hier aufscheinende Grunddimension der „Generativität“ – als sinngenerierende, den Sinn genetisierende, die Genesis des Sinns erzeugende – bestimmt und vertieft den transzendentalen Status der bezeichnenderweise als „transzendentaler Idealismus“ verstandenen Phänomenologie. Der Wortsinn der „generativen Phänomenologie“ weicht hier somit von Steinbocks (und also auch von Husserls) Verständnis dieses Begriffs ab, wie das übrigens auch mit dem Ausdruck „kon-

strukture Phänomenologie“ der Fall ist, der sich nicht mit Eugen Finks Gebrauch desselben deckt.

Die *Einbildungskraft*, die in erster Linie der *Sinnbildung* (und nicht dem Sinnereignis) Rechnung trägt, hat deswegen für ein solches Unterfangen eine zentrale Bedeutung, weil die Sinnbildung weit mehr als das Sinnereignis verständlich macht, wie das Aufgehen des Sinns möglich ist und uns dadurch „etwas“ begegnen oder angehen kann.¹ – Der grundlegende Unterschied zwischen der „Sinnbildung“ und dem „Sinnereignis“ besteht dabei darin, dass die phänomenologische Analyse der ersteren sich nicht bloß (so wie jene des letzteren) dem „Widerfahren“ eines mitunter nicht zu antizipierenden, zuallererst wahrnehmungsmäßig erfassten Geschehnisses gegenüberstellt, sondern die jedem Sinnphänomen innewohnenden genetisch-*imaginativen* Prozesse zutage zu fördern versucht. – Daher soll in der vorliegenden Untersuchung auch nicht auf der Stufe der bloßen „Erfahrung“² (bzw. der „Wahrnehmung“) als letztem Fixpunkt der Beschreibung stehen geblieben, sondern die letztkonstitutive phänomenologische Dimension des Erscheinenden ausgelotet werden. Dies macht es nötig, auf eine ursprüngliche Stufe diesseits des „Gegebenen“ und des „Wahrgenommenen“ hinabzusteigen. Während der kantische Transzendentalismus die innige Zusammengehörigkeit von Subjektivität und *Phänomenalität* aufzuweisen beanspruchte (wovon auch die husserlsche Phänomenologie noch zehrt), besteht der entscheidende Beitrag der „Neuen Phänomenologie“, von der hier ausführlich gehandelt werden soll, nicht so sehr darin, einen neuen Phänomenbegriff qua *Ereignisbegriff*³ in den Mittelpunkt zu stellen, sondern vielmehr im Bestreben, auf den gegenseitigen Verweis von der (freilich neu gegründeten⁴) Subjektivität und den „Leistungen“ und „Funktionen“ des „*sich bildenden Sinnes*“ aufmerksam zu machen.

¹ Damit soll nicht behauptet werden, dass die Zugangsproblematik hier im Vordergrund stünde, sondern dass dieses „Angehen“ oder „Begegnen“ von einem solchen Zugang zuallererst vorausgesetzt wird.

² Hiervon muss Günter Figals Ansatz ausdrücklich ausgenommen werden, da sich sein Erfahrungsbegriff ja an der „ästhetischen Erfahrung“ orientiert und diese, wie er in *Erscheinungsdinge: Ästhetik als Phänomenologie* gezeigt hat, nicht in der ausschließlich auf Rezeptivität beruhenden Dingbestimmtheit aufgeht.

³ Hans-Dieter Gondek, László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (stw), 2011.

⁴ Unter „Subjektivität“ wird hier kein „reines Ego“ verstanden, sondern ein *Feld*, das man sowohl in seiner subjektiven als auch in seiner „asubjektiven“, d.h. anonymen Dimension auffassen kann. Der Grund, weshalb hier dennoch am Ausdruck „Subjektivität“ festgehalten wird, wird weiter unten erhellen.

Damit soll aber nicht einfach auf den Versuch abgezielt werden, einen „klassischen“ Transzendentalismus (oder Idealismus) neu aufzulegen. Eine der bedeutsamen Herausforderungen, vor die sich der transzendente Idealismus durch den „Neuen Realismus“ (u.a. bei Quentin Meillassoux oder Markus Gabriel) gestellt sieht, besteht darin, dass letzterer den Standpunkt bekämpft, dem zufolge das Sein in den Bedingungen und Strukturen des denkenden Bewusstseins aufginge. Wenn es hier also darum geht, wie das von Sandra Lehmann in einer bemerkenswerten Studie⁵ aufgezeigt wurde, einem gewissen (ontologischen) Überschuss gegenüber dem Denken (oder der Subjektivität, dem Bewusstsein, der Sprache, dem geschichtlichen Sein usw.) Rechnung zu tragen, dann muss dieser so analysiert werden, dass dabei der Vorrang des Denkens nicht in Anspruch genommen, zugleich aber auch vermieden wird, ein je schon gegebenes „Sein“ lediglich vorauszusetzen.

Betrachten wir aber zunächst den Begriff des „Sinns“ – der aus weiter unten zu entwickelnden Gründen nicht einfach auf die Ebene einer „normativen Ordnung“ jenseits der „realen Ordnung“ verlagert werden kann – in seiner allgemeinen Bedeutung. Der Sinn bezeichnet nicht den „Gegenstand“ (qua „Referenten“) und auch nicht die Art seines „Gegebenseins“, sondern den „Spielraum“ oder das „Element“, in welchem bzw. durch welches das Erscheinende sich eben mit einer mehr oder weniger bestimmten Bedeutung bekundet. Er ist jene welteröffnende Dimension, in der das Reale in seinen minimalen – aber notwendigen – Wahrheitsbedingungen erscheint. Um seinen begrifflichen Gehalt zu fassen, bleibt der zuerst von Husserl und Heidegger versuchte Ansatz maßgeblich. Der Sinn – weit davon entfernt, sich auf ein Seiendes oder Erscheinendes (sei es einzeln oder allgemein) zu beschränken – ist in der Tat der offene Horizont oder die nicht reduzierbare Dimension all dessen, was in seinem Sein erscheint. Es geht dabei sowohl um die In-tentionalität als auch um einen Sinnentwurf, der ein Entwurf *auf* den Sinn und auch *des* Sinnes selbst ist. – Auf den Begriff der „In-tentionalität“ werde ich weiter unten ausführlicher zurückkommen. Zunächst sei nur allgemein angemerkt, dass er jene Dimension bezeichnet, die den Sockel, den „Äther“ und das „Element“ des „schwierigen Problems des Bewusstseins“ (um David Chalmers Ausdrucksweise zu gebrauchen) ausmacht. Die In-tentionalität verweist (über die Tatsache, dass, wie weiter unten deutlich werden wird, sie

⁵ S. Lehmann, „Faktizität und Endlichkeit. Überlegungen zu Quentin Meillassoux' *Nach der Endlichkeit*“, in *Figuren der Transzendenz. Transformationen eines phänomenologischen Grundbegriffs*, M. Staudigl, C. Sternad (Hrsg.), Würzburg, Königshausen & Neumann, 2014, S. 367.

in letzter Instanz eine Vernichtung der bewusstseinsmäßigen Struktur ins Spiel bringt, hinaus) nicht bloß auf eine „Eigenschaft“ des Bewusstseins, was ja die vorgängige Gegebenheit desselben zur Voraussetzung hat, sondern auf jene Einheit eines (nicht empirischen) „Erlebnisses“ und einer eidetischen Struktur, die man ein „reines Tun“ hat nennen können, und der Behauptung, in der Phänomenologie gehe der Bezug von Subjekt und Objekt den Gliedern desselben voraus, einen konkreten Gehalt verleiht. –

Der Sinnentwurf vollzieht sich in einem, für das phänomenale Feld charakteristischen „Schweben“ („Blinken“ oder „Vibrieren“), das die intentionalen Akte nicht auf ein präexistierendes Subjekt zurückführt. Mit anderen Worten, dass der Sinn – oder eher: der Sinnentwurf – hier „schwebt“, heißt, dass er kein im Voraus bestehendes Vorhandenes ist, sich aber auch nicht aus den ihn gleichsam ex nihilo hervorbringenden Leistungen einer Subjektivität (im „klassischen“ oder „bewusstseinsmäßigen“ Sinne) ergibt – obwohl, wie deutlich werden wird, eine Art von „Subjektivität“ dennoch auf eine bestimmende Weise (nicht als ursprüngliche Quelle, sondern gewissermaßen „nachträglich“) in diese Prozesse hineinspielt. Der Sinn „bildet“ sich je schon – wobei sich dann freilich die Frage stellt, ob man ihm eine „Zweckhaftigkeit (telos)“ und/oder einen „Ursprung (archè)“ zuschreiben kann. Und dass hierbei von einem „Schweben“ die Rede ist (wobei ein Fichte'scher Anklang nicht zu überhören ist), betont darüber hinaus gerade die grundlegende Dimension der Einbildungskraft.

Ein Jahrhundert nach den ersten Ansätzen Husserls und ein halbes Jahrhundert nach Sartres Studien wurde die Einbildungskraft zu Anfang der 2000-er Jahre von den Phänomenologen wiederentdeckt. Das Standardwerk hierzu ist und bleibt Marc Richirs *Phénoménologie en esquisses*, in dem die Bedeutung einer Phänomenologie der Einbildungskraft und der Phantasie für eine Neugründung der transzendentalen Phänomenologie prägnant herausgestellt wurde.⁶ Richir hat in dem im Jahr 2000 erschienenen Buch darauf aufmerksam gemacht, dass den „chaotischen“ „Sinnfetzen“, die jeder Sinnbildung zugrunde liegen, eine „Konkretheit“⁷ zukommt, die den Phantasievorstellungen, die ihrerseits affektiv „geladen“ sind, eigen ist. Dieser Ansatz soll hier dahingehend erweitert und

⁶ Zu nennen wären diesbezüglich auch John Sallis' Bücher *Force of Imagination. The Sense of the Elemental* (2000) und *Logic of Imagination: The Expanse of the Elemental* (2012).

⁷ Siehe hierzu die vertiefenden Arbeiten von Pablo Posada Varela, die in den *Anales de Phénoménologie* zugänglich sind.

vertieft werden, dass die selbstreflexive Dimension der Einbildungskraft in ihrem „sinnbildenden“⁸ Vermögen herausgestellt und dadurch der Status der Phantasie als „freie Einbildungskraft“ (was es gleichwohl nötig macht, diese zu „bändigen“) erläutert werden soll. Einerseits kommt es dadurch zu einer Radikalisierung der Rolle der Phantasie in der Konstitution der erscheinenden „Realität“; andererseits wird dabei die Phantasie aber auch an das bildende (und „Bilder“ erzeugende) Vermögen der Einbildungskraft gebunden. Dadurch wird dem transzendentalen Feld der Phänomenalisierung – das für den Sinn „ursprünglich konstitutiv“ ist – eine spezifische Bedeutung zuerkannt, die lange Zeit übersehen und ignoriert wurde.

Husserls Verständnis des „Transzendentalen“ weicht grundlegend von jenem bei Kant ab. Bekanntermaßen hatte der Verfasser der *Kritik der reinen Vernunft* diesen Begriff lediglich im Sinne einer „Bedingung der Möglichkeit“ verstanden. Weiter unten wird die Kritik dieser Auffassung des Transzendentalen (insbesondere bei Fichte, Husserl und Fink) ausführlicher dargestellt werden. Zunächst kann man sich hierbei mit dem vorausgreifenden Hinweis begnügen, dass der Gründervater der Phänomenologie eine spezifische „Erfahrung“ des Transzendentalen geltend gemacht hat – nämlich eben die „transzendente Erfahrung“, von der in den Vorlesungen aus den zwanziger Jahren die Rede war –, die eine besondere Anschauungsweise ins Spiel bringt, welche den sogenannten „eidetischen“ Gehalt des solcherart Erfahrenen „anzuschauen“ gestattet. Dabei verweisen das (anschauliche) „Bewusstsein“ und das Transzendente in seinem Wesensgehalt notwendig und untrennbar aufeinander.

Es wird hierbei jedoch schnell deutlich, dass die Mittel der Anschauung und der Evidenz keineswegs unbeschränkt sind (wie weiter unten gezeigt werden soll, muss nämlich der enge Verbund von intentionalem „Bewusstsein“ und „Eidos“ in Frage gestellt werden). Ich habe an anderer Stelle⁹ ausführlich erörtert, dass die phänomenologische Analyse auf „Tatsachen“ stößt, die sich nicht in einem anschaulichen konstitutiven Prozess aufzeigen lassen. Daher muss mit aller Schärfe betont werden, dass das Feld des Transzendentalen sich nicht auf das in einer anschaulichen Evidenz Gegebene reduzieren lässt. Es weitet sich vielmehr auf das, was sich dank konstruktiver und genetischer – man könnte eben auch sagen: „generativer“¹⁰ – Verfahrensweisen eröffnet, aus; und zwar nicht,

⁸ Der ko-substanzielle Zusammenhang von „Sinn“ und „Einbildungskraft“ wird also bereits hier deutlich.

⁹ Siehe *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*.

¹⁰ Ich möchte Maia Nahele Huff-Owen für die fruchtbaren Gespräche danken,

um die Existenz eines „unabhängigen“ und „gesonderten“ transzendentalen Feldes zu behaupten, sondern um eine transzendente Konstitution überhaupt zuallererst zu rechtfertigen, wodurch ein Transzendentalismus, der radikal bis an seine äußersten Grenzen geführt wird, vollendet werden soll.¹¹ Hierbei kommen „bildende“ Prozesse ins Spiel, die nicht nur den Sinn der transzendentalen Konstitution und der Phänomenalisierung legitimieren sollen, sondern sich auch auf der Stufe konkreter phänomenologischer Analysen vollziehen – wodurch sowohl prospektiv als auch retrospektiv, dank einer „generativen Zirkelhaftigkeit“, die Wohlgegründetheit dieses Verfahrens erwiesen wird. Deswegen gibt sich die „generative Phänomenologie“ auch nicht mit dem „Gegebenen“ und noch weniger mit dem Realen, sofern wir dieses bloß „hätten“, zufrieden. Sie setzt vielmehr jegliche Faktualität in Bewegung, bzw. lässt diese „erzittern“ – was nicht auf „nichts“, und auch nicht darauf, dass die Einbildungskraft willkürlich und fiktiv etwas aus diesem „Nichts“ schöpfen könnte, hinausläuft. Was hierdurch vielmehr ersichtlich wird, ist die Art und Weise, wie sie das transzendente Feld „generiert“, dessen Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit sie je nur in dieser Genesis selbst „entdeckt“.

*

* *

Um den hier zu verfolgenden Ansatz noch genauer zu fassen, sollen zunächst (freilich nur in einem allgemeinen Umriss) zwei phänomenologische Entwürfe innerhalb der zeitgenössischen französischen Phänomenologie vorgestellt werden¹² – nämlich die „phänomenologischen Realismen“ von Claude Romano und Jocelyn Benoist (in denen Wittgensteins Gedanken auf eine jeweils verschiedene Art wiederaufgenommen werden). Anhand der sich hierbei herauskristallisierenden Positionen wird dann die entgegengesetzte, von der generativen Phänomenologie angestrebte Neufundierung des Transzendentalismus auf den Weg gebracht werden können.

die mich dazu gebracht haben, meine eigenen phänomenologischen Entwürfe (unabhängig von Anthony Steinbock) als eine „generative Phänomenologie“ zu bestimmen.

¹¹ Diese, durch die generative Phänomenologie ermöglichte Ausweitung des transzendentalen Feldes erweist sich somit als die Bedingung der Möglichkeit der Letztbegründung des Transzendentalismus überhaupt.

¹² Über die hier zitierten Werke hinaus stütze ich mich dabei auch auf zwei sehr aufschlussreiche Interviews, die Tarek R. Dika und William C. Hackett (mit Claude Romano) und Florian Forestier (mit Jocelyn Benoist) geführt haben und leicht im Internet zugänglich sind.

In seinen ersten beiden Büchern – *L'événement et le monde* (1998) und *L'événement et le temps* (1999) – hat Claude Romano eine „phénoménologie de l'événement“ (also eine „Phänomenologie des Ereignisses“) begründet, die auch über die Grenzen Frankreichs hinaus (z. Bsp. in den USA, in Australien, in Italien und im spanischsprachigen Raum) Widerhall gefunden hat. Ohne einen Bruch mit diesen ersten Ausarbeitungen zu vollziehen, hat seine (2010 veröffentlichte) Habilitationsschrift eine dezidiert „realistischere“ Färbung angenommen (wobei eine gewisse „anti-idealistische“ und „anti-transzendente“ Haltung ja bereits seine früheren Ansätze gekennzeichnet hatte). Hierfür sind nun vier Punkte ausführlicher auseinanderzulegen: Romano formuliert das, was er als „die“ phänomenologische „These“ ansieht; er skizziert eine „Kritik der Intentionalität“; er stellt das Paradigma der „Kohäsion der Erfahrung“ heraus, und er zeigt den *notwendigen* Charakter des „materialen Apriori“ auf.

1.) Für Romano besteht die „einzige These“¹³ der Phänomenologie darin, dass die vorsprachliche Ordnung unserer Erfahrung notwendige Strukturen und Verständniszüge aufweise, die von den Formen unseres begrifflichen Denkens und den ihnen zugrunde liegenden, sprachlichen Schemata unabhängig seien. Hierdurch – das ist seine anti-transzendentalistische These (die sich insofern dem Standpunkt der „Neuen Realisten“ annähert) – erweist sich seiner Auffassung nach, dass die Strukturen der Erfahrung nicht durch unsere begrifflichen und sprachlichen Schemata auf die Erfahrung projiziert werden – auch wenn diese Schemata natürlich in die Art, wie wir die Welt, uns selbst und die Anderen erfahren können, einzufließen vermögen –, sondern dieser intrinsisch angehören.

Wichtig ist es dabei für Romano, darauf hinzuweisen, dass gewisse Gesetzmäßigkeiten, die die Erfahrungsstrukturen bestimmen, im starken Sinne notwendig sind und es sich hierbei somit nicht lediglich um Abstraktionen handelt, die begrifflicher bzw. sprachlicher Natur wären, sondern um Strukturen, die eben in der Erfahrung selbst „verwurzelt“ sind und auf eine „erfahrungsimmanente Vernunft“ verweisen (daher auch der Buchtitel der erwähnten Habilitationsschrift: *Au cœur de la raison. La phénoménologie*). Diese These ist für Romano „die“ These schlechthin, die allen phänomenologischen Entwürfen gemein sei: Die Aufgabe der Phänomenologie bestehe also wesentlich darin, die notwendigen Vernunftstrukturen *in* der Erfahrung selbst aufzudecken.

¹³ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, „folio essais“, 2010, S. 39.

Gewiss wäre nun der Standpunkt vertretbar, dass auch der Transzendentalismus Kants mit dieser Lesart vereint werden könnte – sofern man nur die von ihm aufgewiesenen, transzendentalen Bedingungen nicht psychologisch verkürzt auffasst (die Vermeidung eines solchen Missverständnisses war ja auch einer der Hauptgründe für die Herausgabe einer zweiten Auflage der ersten *Vernunftkritik*). Dies verneint Romano – mit Hilfe des Rückgangs auf Husserl und seinen Begriff der „materialen Notwendigkeiten“ – ganz entschieden. Der Knackpunkt der Kritik betrifft hierbei nicht die Frage nach dem Wesen und dem Status des kantischen Apriori, ob dieses also tatsächlich radikal „subjektiv“ aufzufassen sei oder nicht doch in gewisser Weise in die „Objektivität“ (im kantischen Sinne) eingeschrieben werden könne, sondern die Tragweite des Begriffs der „Notwendigkeit“. Was notwendig ist, sind nicht lediglich die formalen Strukturen einer Erkenntnis überhaupt, sondern genauso auch der materiale „Inhalt“ der Erkenntnis (zum Beispiel das Wesen einer bestimmten Farbe). Die Frage, die sich hierbei dann stellt, ist die nach der Möglichkeit der Begründung solch einer „notwendigen“ Dimension – und zwar umso mehr als Romano ja die Instanz, die Husserl hierfür veranschlagt hat, nämlich die „anschauliche Evidenz“, als unzureichend und ungeeignet ablehnt.¹⁴

Wenn das Grundproblem hier zwar treffend erfasst wird, ist die angebotene Lösung doch durchaus diskussionswürdig. Man kann sich nämlich nur schwer des Eindrucks erwehren, dass empirisch feststellbare und auch festgestellte Tatsachen flugs in Notwendigkeiten umgewandelt werden (wogegen sich dann natürlich sofort wieder die humesche Argumentation ins Feld führen ließe). Was gestattet es und macht es überhaupt nötig, hier von „Notwendigkeit(en)“ zu sprechen? Scheinbar wird die Notwendigkeit, diese Notwendigkeit selbst in ihrer Wohlgegründetheit erfassen zu können, eingesehen: Jene Notwendigkeit selbst wird aber lediglich behauptet und stipuliert. Der „notwendige Charakter“ der Notwendigkeit scheint kein besonderes Problem darzustellen und von vornherein vorausgesetzt zu sein – während doch die hier entscheidende Frage das betrifft, was letztere legitimiert. Ich komme auf diesen Punkt, der in meinen Augen eine Schwäche dieses Ansatzes darstellt, später noch einmal ausführlicher zurück.

2.) Ein zweiter wichtiger Punkt des von Romano vertretenen „phänomenologischen Realismus“ betrifft seine „Kritik der Intentionalität“. Für Romano ist der traditionelle, bei Husserl ausgearbeitete Intentiona-

¹⁴ Ebenda, S. 165 f., S. 214 *et passim*.

litätsbegriff durch eine „strukturelle Zweideutigkeit“¹⁵ gekennzeichnet. Dies führt dazu, dass er dessen zentrale Rolle für die Phänomenologie überhaupt in Frage stellt. Problematisch an diesem Begriff sei, dass er einerseits den eröffnenden Bezug zu den Dingen selbst (und nicht zu rätselhaften, zwischengeschalteten, mentalen Vorstellungen) ermögliche, dass andererseits aber der Wahrnehmungsinhalt sich in „absolut gegebene“, immanente Inhalte zerstreue. Dies habe die Spaltung zwischen den Dingen selbst und ihren „Abschattungen“ zur Folge, was dazu führe, dass die Abschattungen trotz allem doch wie eine Art „mentale Mittel- oder Zwischenentitäten“ aufgefasst werden müssen, wogegen Husserl sich zwar sträube, was anders jedoch auch gar nicht denkbar sei. Husserls Phänomenologie vermische daher „realistische“ und „idealistische“ Motive: Die Welt, auf die das Bewusstsein sich eröffnend bezieht, sei einerseits die „Welt selbst“ (gewissermaßen als „an sich“ und „notwendig“ existierende (und nicht als ein lediglich mentales Bild darstellende)) und andererseits ein bloßer Horizont der konstituierenden Leistungen eines reinen Ego, ein universelles, transzendentes Korrelat der Konstitution, das sich jederzeit in Nichts auflösen könnte.

Für Romano könne der „Gordische Knoten“, der in diesen beiden gegensätzlichen Tendenzen besteht, nur dadurch gelöst werden, dass die Auffassung einer abschattungsmäßig gegebenen Wahrnehmungsgegenständlichkeit aufgegeben werden muss, ohne gleichwohl die Unterscheidung zwischen Erscheinendem und dessen Erscheinungsmodi fallen zu lassen. Er verzichtet dabei auf eine „Reifizierung“ (wie er es nennt) dieser Modi qua immanenter Gegebenheiten und setzt sie – in einem Gestus, der an Markus Gabriels Sinnfeldontologie erinnert – mit den Gegenständen selbst gleich, und zwar insofern, als diese hierbei nicht „an sich selbst“ seien, sondern „in Bezug zu uns selbst“ stehen. Er macht sich auf seine Art Wittgensteins bekanntes Wort aus seiner kurzen „phänomenologischen“ Phase zu eigen, wonach das Phänomen ja kein „Symptom“ von etwas Anderem, sondern „die Realität“ selbst sei.¹⁶ Was sich für Romano bei Husserl als Konflikt zwischen einer „realistischen“ und einer „idealistischen“ Tendenz darstellt, wird somit dergestalt überwunden, dass die idealistische Tendenz gleichsam in der realistischen aufgeht und dort völlig verschwindet.

¹⁵ Ebenda, S. 496. Diese Zweideutigkeit sei laut Romano das, was „allen transzendentalen Begriffen gemein sei“, S. 539.

¹⁶ Ebenda, S. 544.

Ein weiterer Aspekt seiner „Intentionalitätskritik“ betrifft das, was Romano einen „Erfahrungsholismus“¹⁷ nennt. Mithilfe eines Searle entlehnten Arguments behauptet er, dass Husserls transzendental-idealistische Phänomenologie auf einem skeptischen Vorurteil beruhe, das er nun mit phänomenologischen Mitteln zu dekonstruieren versucht. Dies stellt sich bei ihm folgendermaßen dar: Husserl schließe aus der Feststellung, dass wir uns in unseren Wahrnehmungen hin und wieder irren, darauf, dass es für die absolute, unbezweifelbare Gegebenheit der Welt keine Gewähr gebe und diese letztere Tatsache somit – eben um einer solchen Gewähr willen – den Rückgang auf eine transzendente Subjektivität notwendig mache. Die (nicht nur dank Searle durchaus bekannte) Idee dabei ist, dass ein Irrtum über *eine* Tatsache oder *ein* Vorkommnis in der Welt je nur auf der Grundlage einer stabilen – Romano sagt: einer „realen“ – Welt fußen könne und eine solche zur Voraussetzung habe. Wenn ich das richtig interpretiere, dreht Romano also Husserls Gedankengang um: Die Tatsache, dass es lokale, einzelne Irrtümer gibt, stellt nicht die absolute Gegebenheit der Welt in Zweifel, sondern setzt eine solche vielmehr voraus (darin besteht eben der „Erfahrungsholismus“). Der mögliche Irrtum führe somit nicht zum Idealismus, sondern eben zum Realismus.

Aber auch hier kann wiederum (über die gegenüber Searle hervorgebrachten Gegenargumente Goodmans und seiner Schüler hinaus) Folgendes angemerkt werden: Der Standpunkt des Idealismus besteht nicht darin, das Sein einer transzendenten Wirklichkeit in Frage zu stellen, sondern in der Aufgabe, zu erklären, wie diese „uns“ begegnen und angehen kann. Anders als es sich für Romano darstellt, verleiht sich der Realismus den Idealismus also nicht ein, sondern lässt ihn zuallererst hervorbrechen. Man kann überhaupt anmerken, dass die Grundfolie des Bezugs von Realismus- und Idealismusproblematik darin besteht, dass für den Idealisten die Fragen dort zuallererst anfangen, wo für den Realisten alles gleichsam schon entschieden ist.

3.) Romano stellt ferner eine Verbindung zwischen seinem „Erfahrungsholismus“ und dem, was ich hier das „Paradigma der ‚Kohäsion‘ der Erfahrung“ nennen würde, her. Eine Erfahrung erfüllt laut Romano den Tatbestand einer wahrnehmungsmäßigen Gegebenheit, wenn sie eine strukturelle „Kohäsion“ mit jeder anderen Wahrnehmung innerhalb des Ganzen hervorscheinen lässt. Was versteht aber Romano unter einer solchen „Kohäsion“? Diese unterscheidet sich von der rein logischen

¹⁷ Ebenda, S. 642 f.

„Kohärenz“ dadurch, dass sich letztere allein auf Propositionen bezieht, während die „Kohäsion“ selbst die Phänomene betrifft. Positiv ausgedrückt, kann in einem Erfahrungsganzen von einer „Kohäsion“ gesprochen werden, wenn die einzelnen Erfahrungen innerhalb dieses Ganzen sich einem „System struktureller Invarianzen“ unterordnen lassen (ein Beispiel hierfür sind für Romano die räumlich-zeitlichen Invarianzen, die die Individualität und die Beharrlichkeit eines identisch Erscheinenden in Raum und Zeit sicherstellen¹⁸). Laut Romano macht die Kohäsion die phänomenologische (und es führte nicht zu weit zu sagen: die ontologische) Grundbeschaffenheit des „materialen Apriori“, bzw. das, was die (wahrgenommene) Welt als Welt wesentlich bestimmt, aus. Und dieser Bezug zur Welt ist alles andere als akzidentell: Der „intentionale Bezug“ ist für Romano ein „Totalitätsbezug“, was freilich der orthodoxen Auffassung der Intentionalität widerspricht und weshalb Romano es auch vorzieht, den Begriff der „Intentionalität“ durch jenen (heideggerschen) des „In-der-Welt-Seins“ zu ersetzen. Auch in diesem Punkt besteht also ein Zusammenhang zwischen Romanos Erfahrungsholismus und seiner Intentionalitätskritik.

Natürlich kann man sich nun fragen, wie diese „Kohäsion“ der Phänomene innerhalb des „Weltganzen“ überhaupt zu verstehen sei. Erstens ist es gar nicht sicher, dass man für die Welt so direkt (um nicht zu sagen: naiv) den Totalitätscharakter in Anspruch nehmen kann; und zweitens stellt sich die Frage, worauf denn diese „Kohäsion“ überhaupt fußt – ein Problem, das nur jenes, das sich bereits im humeschen und kantischen Begriff der Erfahrungskohärenz stellte (welche ja eine bekannte Zirkularität enthält), wiederaufleben lässt, ohne jedoch mit einer überzeugenden Lösung aufzuwarten.

4.) Was den Notwendigkeitscharakter des „materialen Apriori“ angeht, bezieht sich Romano auf Hume. Er ist der Ansicht, Husserl habe in Bezug auf den Status des Apriori weitaus mehr beim schottischen Philosophen gelernt als bei Kant. Hume hat für die mathematischen Erkenntnisse in Anspruch genommen, dass sie von keiner mundanen Tatsache und keiner diesbezüglichen Erfahrung abhängen.¹⁹ Laut Romano sei nun auch das husserlsche materiale Apriori genau derselben Art: Weit davon entfernt, auf subjektive Bedingungen zurückgeführt werden zu müssen, ist dieses vielmehr so gekennzeichnet, dass es erfahrungsunabhängig ist. Und dies gelte nun eben nicht bloß für die Mathematik und die Logik,

¹⁸ Ebenda, S. 564 *et passim*.

¹⁹ Ebenda, S. 48.