

Jocelyn Benoist

# Von der Phänomenologie zum Realismus

Die Grenzen des Sinns



*Reality and Hermeneutics 1*

---

**Mohr Siebeck**

# Reality and Hermeneutics

## Bonn Studies in the New Humanities

Editors

Markus Gabriel · Marion Gymnich  
Tobias Keiling · Birgit Ulrike Münch

Advisory Board

Jocelyn Benoist (Paris) · Alice Crary (New York)  
Günter Figal (Freiburg i.Br.) · Monika Kaup (Washington)  
Paul Kottman (New York) · Irmgard Männlein-Robert (Tübingen)  
Jürgen Müller (Dresden) · Takahiro Nakajima (Tokio)  
Jessica Riskin (Stanford) · Xudong Zhang (New York)

1





Jocelyn Benoist

Von der Phänomenologie  
zum Realismus

Die Grenzen des Sinns

Mohr Siebeck

*Jocelyn Benoist*, geboren 1968; Studium der Philosophie an der École Normale Supérieure (Paris), an den Universitäten Paris 1 – Panthéon Sorbonne, Universität Paris 4 – Sorbonne und Universität Nanterre; seit 2004 Ordentlicher Professor an der Universität Paris 1 – Panthéon Sorbonne; 2007–12 Direktor des Husserl-Archivs Paris; 2015 Gay-Lussac Forschungspreis der Alexander von Humboldt-Stiftung; seit 2020 Seniormitglied des Institut Universitaire de France.

Die Reihe *Reality and Hermeneutics* wird getragen von der *Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn* in Verbindung mit *The Institute for Philosophy and the New Humanities, New School for Social Research, New York* und der *East Asian Academy for the New Liberal Arts, Universität Tokio*.

Dieser Band wurde gedruckt mit Unterstützung der Alexander von Humboldt-Stiftung.

ISBN 978-3-16-161389-0 / eISBN 978-3-16-161390-6

DOI 10.1628/978-3-16-161390-6

ISSN 2751-708X / eISSN 2751-7098

(Reality and Hermeneutics)

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

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

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 die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen gesetzt, von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Coverabbildung: Ausschnitt aus: Holzschnitt von Utagawa Hiroshige (1797–1858), *The fifty-tree stages of Tokaido*, 15 Yoshiwara (1833/34).

Printed in Germany.

Dieses Buch ist meinem Freund Klaus gewidmet,  
dem kühnen und unverzagten Komponisten,  
der so gut das Sinnliche erklingen lassen kann.



## Realität und Hermeneutik. Bonner geisteswissenschaftliche Studien (RH)

Die Geistes- und Kulturwissenschaften sind für die kritische Selbstverständigung des Menschen und die Reflexion seines Verhältnisses zur Wirklichkeit unverzichtbar. Das Wissen, das sie erzeugen und vermitteln, besitzt daher umfassenden anthropologischen Sinn. Indem sie die geistige und damit immer auch historische, symbolische und kulturelle Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand machen, dürfen sie den epistemischen Anspruch erheben, nicht weniger eine Erkundung der Realität zu sein als die Naturwissenschaften. Dennoch ist seit geraumer Zeit ein zunehmender Verlust der Verbindlichkeit genuin geistes- und kulturwissenschaftlicher Erkenntnis zu konstatieren.

Bei dieser Diagnose setzt die mit diesem Band eröffnete Buchreihe an. Sie sucht die Verbindlichkeit geistes- und kulturwissenschaftlicher Erkenntnis durch ein aktualisiertes Konzept spezifisch hermeneutischer Objektivität zu erneuern. Dies setzt voraus, Realität und Hermeneutik nicht als Gegensätze zu begreifen; vielmehr gilt es, die Frage nach ihrem Verhältnis zu stellen. Daher bietet die Reihe ein Forum für Beiträge, welche die Disziplinen der Geistes- und Kulturwissenschaften in ihrer Vielfalt als einen Reflexionsraum ebenjener geistigen Wirklichkeit begreifen. Als solches will die Reihe den produktiven Austausch gleichermaßen in und zwischen diesen Disziplinen ermöglichen.

Mit dem Titel knüpft die Reihe einerseits bewusst an die interdisziplinäre Forschungsgruppe *Poetik und Hermeneutik* (1963–1994) und die paradigmatische Qualität ihrer wissenschaftlichen Arbeit an. Andererseits haben sich Problem- und Diskussionslagen geistes- und kulturwissenschaftlicher Forschung seither grundlegend verändert und erweitert. Um eine zu enge Konzeption der Erkenntnisgegenstände der geistes- und kulturwissenschaftlichen Forschung zu vermeiden, gilt es, die Realität und nicht etwa nur die Poetik als das Gegenüber der hermeneutischen Bemühungen zu begreifen. Dies erfordert eine Neujustierung der Erkenntnisansprüche und Methodologien der hier vertretenen Disziplinen.

Zu einer solchen Neuausrichtung der Hermeneutik gehört es, Erklären und Verstehen nicht länger einander gegenüberzustellen. Daher sollen die Geistes- und Kulturwissenschaften hier nicht mehr in Opposition zu den Naturwissenschaften begriffen werden. Vielmehr setzt sich die Reihe zum Ziel, auch solche Phänomene in den Blick zu nehmen, die in ihrer originären Verwobenheit mit

Naturwissenschaft und Technik von diesen Disziplinen allein nicht adäquat beschrieben und reflektiert werden können.

Die Reihe wird getragen von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn in Verbindung mit dem Institute for Philosophy and the New Humanities, New School for Social Research, New York und der East Asian Academy for the New Liberal Arts, Universität Tokio.

Bonn, April 2022

Markus Gabriel,  
Marion Gymnich,  
Tobias Keiling,  
Birgit Ulrike Münch

Reality and Hermeneutics.  
Bonn Studies in the New Humanities  
(RH)

The humanities are indispensable not only to our attaining a critical self-understanding as human beings, but also as means of reflecting on our relation to reality. The knowledge they generate and transmit is of profound anthropological significance. Since they are devoted to investigating intellectual – and thus, necessarily, historical, symbolic and cultural – aspects of what there is, they have just as much of a claim to be modes of exploration of reality as the natural sciences. Yet for some time now, it has been hard to avoid the conclusion that the kinds of knowledge produced in the humanities have suffered an increasing loss of authority.

This diagnosis provides the impetus for the present series. It seeks to reaffirm the authority of humanistic knowledge by establishing a concept of specifically hermeneutic objectivity that is fit for our times. Our approach presupposes that hermeneutics and reality are not to be understood in opposition; rather, we aim to renew the question of their relation to one another. The series therefore provides a forum for contributors who share an understanding of the humanities in all their variety as explorations of human, intellectual reality, of “Geist”. As such, it aims to facilitate productive exchanges both between and within these disciplines.

The title of the series is a deliberate allusion to the *Poetik und Hermeneutik* (1963–1994) research group, whose exemplary interdisciplinary work serves us as a paradigm. At the same time, however, the field of problems and debates covered by the humanities has been both fundamentally transformed and expanded in the intervening years. In order to avoid narrow conceptions of the object domain of research in the humanities, it is vital to grasp reality, and no longer just poetics, as the object of hermeneutic endeavour. And this requires a realignment of the knowledge claims and specific methodologies of the disciplines represented in the current series.

Crucial to such a reconsideration is a rejection of the inherited opposition of “explanation” versus “understanding”. Accordingly, we refuse to oppose the humanities to the natural sciences. Rather, an overarching aim of the series is bringing into view those phenomena that, precisely because they are essentially interwoven with the natural sciences and the technological development they

spur, cannot be adequately described and understood from the perspective of those disciplines alone.

The series is supported by the Faculty of Arts and Humanities, University of Bonn, in cooperation with The Institute for Philosophy and the New Humanities, New School for Social Research, New York, and the East Asian Academy for the New Liberal Arts, University of Tokyo.

Bonn, April 2022

Markus Gabriel,  
Marion Gymnich,  
Tobias Keiling,  
Birgit Ulrike Münch

## Inhaltsverzeichnis

Reihenvorwort .....	VII
Vorwort .....	XIII
Das Gegenteil der Phänomenologie .....	1
Zum Begriff der „Sache Selbst“ .....	15
Wahrnehmung als Intentionalität und Wahrnehmung als Realität .....	29
Realismus und Metaphysik .....	49
Zurück zur Wirklichkeit! (Epistemologie) .....	61
Was ist wirklich? (Ontologie) .....	75
Der Streit um den Sinn des Wirklichen (Metaphysik) .....	91
Aus den Augen, aus dem Sinn: ein deutsches Requiem .....	105
Zur Vieldeutigkeit des Sinnes .....	125
Nachklang: Der Klang der Wirklichkeit .....	159
Nachwort von <i>Markus Gabriel</i> .....	165
Literaturverzeichnis .....	169
Namensregister .....	173
Sachregister .....	175



## Vorwort

Dieses Buch ist der Treffpunkt zweierlei Entwicklungen.

Zunächst einmal die einer intellektuellen Laufbahn, die mich, ausgehend von der Phänomenologie, in der ich ausgebildet worden bin, dazu brachte, eine realistische philosophische Haltung einzunehmen und stets zu vertiefen.

Die Phänomenologie ist bekanntlich jene intellektuelle Bewegung, die seit den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts die Bedeutung der erlebten Erfahrung neu zu bewerten und diese zu einer philosophischen Grundlage zu machen sucht. Der Ansatz der Phänomenologie besteht darin, die Dinge infrage zu stellen und sie aus der Sicht eines Wesens zu betrachten, das sie erlebt und dem sie, um die übliche Formel aufzugreifen, „erscheinen“.

Ich habe diesen Begriff des „Erscheinens“ an anderer Stelle<sup>1</sup> untersucht und kritisiert, nicht um ihn zu verwerfen, sondern um die – wirklichen – Bedingungen, unter denen dieser Begriff allein sinnvoll sein kann, genauer zu bestimmen. Trotz der metaphysischen Voraussetzungen der Ausdehnung dieses Begriffs, auf denen die Phänomenologie beruht, und letztlich ihrer Unzulänglichkeit, bin ich nach wie vor der Meinung, dass sie bloß ein ungeeigneter Formalismus zur Kennzeichnung von etwas Eigentlichem und Wichtigem gewesen ist. Es liegt eine Art Wahrheit in der phänomenologischen Forderung, zur Erfahrung zurückzukehren. Erfahrung und auch Erlebnis sind in der Tat Dimensionen des Realen, und ich glaube nicht, dass der eigentliche Realismus jemals ohne sie auskommen kann, es sei denn, man verliert eben jenen *Geschmack*, der sicherlich eine Dimension des Begriffs des Realen selbst ist.

Es ist jedoch eine andere Sache, den Begriff „real“ mit dem Begriff dessen, was *als real erfahren werden kann* – oder (wenn man die Phänomenologie entsubjektivieren will, was auch ein logisches Problem darstellen könnte) mit dem, was *sich als real offenbart* –, gleichzusetzen. Während ich also sicherlich von der Phänomenologie einen gewissen Sinn behalten möchte, den sie mir für den Wert der Erfahrung gegeben hat, werde ich mich nunmehr weigern, sie zu einem unbedingten Prinzip zu erklären und den Begriff der „Erfahrung“ – geschweige denn den des „Erlebnisses“ – als grundlegender als den des Realen zu behandeln. Dies ist, vom systematischen Gesichtspunkt aus betrachtet, die Spitze meines Realismus, der in erster Linie ein Prinzip der Methode und der philosophischen Analyse ist.

---

<sup>1</sup> Siehe Benoist, Jocelyn, *Logique du Phénomène*, Paris: Hermann 2016.

Im Grunde könnte man diese Entwicklung, die mich von meiner phänomenologischen Grundausbildung an immer mehr zum Realismus geführt hat, als eine allmähliche Lockerung jenes mentalen Krampfes bezeichnen, aufgrund dessen wir unbedingt wollen, dass das Reale „präsent“ sei, als ob seine Wirklichkeit von dieser „Präsenz“ abhinge und in ihr läge. Ich bin mir nicht sicher, ob diese Entwicklung für mich bedeutet hat, das zu überwinden, was Jacques Derrida „die Metaphysik der Präsenz“ genannt hat. Ich werde mich in der Tat davor hüten, endgültige Aussagen über Derridas Philosophie, wenn überhaupt von einer „Philosophie“ die Rede sein kann, zu treffen. Der Eindruck, den seine Schriften bei mir hinterlassen haben – wie gesagt, ich bin mir nicht ganz sicher, ob ich sie verstehe – ist, dass er unter dem Deckmantel der Dekonstruktion der sogenannten Metaphysik der Präsenz so etwas wie eine Art *Metaphysik der Abwesenheit* kultiviert: eine *negative* Metaphysik, die ebenfalls die Kategorie des Realen gefährdet.

Dies ist keineswegs meine eigene Absicht. Wenn ich hervorhebe, dass sich das Reale nicht durch Präsenz auszeichnet, möchte ich sowohl auf die Inkonsistenz dieses Diskurses verweisen als auch auf die jener entgegengesetzten Diskurse, welche die Abwesenheit zum strukturellen Merkmal des Realen erklären. Ich glaube nicht, dass das Reale sich mehr durch seine Abwesenheit als durch seine Gegenwärtigkeit auszeichnet. Es kann, je nachdem um welche Realität und um welche Umstände es sich handelt, abwechselnd das eine oder das andere sein. Allgemein zeichnet sie sich (an sich?) ebenso wenig durch Abwesenheit wie durch Anwesenheit aus. Wenn man sie primär mittels dieser Begriffe kennzeichnen würde, würde man ein wahres *hysteron proteron* begehen: Man würde versuchen, es mittels begrifflicher Bestimmungen zu erfassen, die dem Begriff der Realität untergeordnet sind – ein für den gesamten modernen Idealismus charakteristischer Kategorienfehler. Um noch einmal Derrida zu erwähnen: Ich habe das Gefühl – vielleicht zu Unrecht, weil ich mir eben nicht sicher bin, ob ich ihn überhaupt verstehe –, dass er sich in etwas verwickelt hat, das ich als *negative Phänomenologie* bezeichnen würde – und das ist immer noch eine Phänomenologie.<sup>2</sup> Dagegen ist der Weg, der sich mir von einem bestimmten Punkt an eröffnete, ein bloßer *Abschied von der Phänomenologie*.

Dieser Weg ist nicht ohne Etappen gewesen. Es wäre sicherlich künstlich, so zu tun, als ob die Frage des Realismus für mich eine späte Entdeckung gewesen wäre, die meiner ursprünglichen phänomenologischen Orientierung widersprach. Meine Magisterarbeit, die, in Anlehnung an die große Initiationstradition der französischen Philosoph:innen der Nachkriegszeit, zumindest, solange sie

---

<sup>2</sup> Zum Begriff einer *negativen Phänomenologie* und der notwendigen Überwindung einer solchen Phänomenologie – sowie der Phänomenologie im Allgemeinen – siehe Benoist, Jocelyn, „De l’autre côté de la limite“, in: Christian Sommer (Hg.), *Nouvelles Phénoménologies en France*, Paris: Hermann 2014, 185–204.

Deutsch konnten (und gelegentlich auch, wenn sie kein Deutsch konnten ...), dem Problem der Faktizität in Husserls Phänomenologie gewidmet war,<sup>3</sup> endete mit einem Plädoyer für einen offenen Realismus, welcher der Phänomenologie als kritisches Prinzip entgegengesetzt wurde. Meine Meister zogen damals ihre Augenbrauen hoch.

Es hat mich jedoch mehr oder weniger zwanzig Jahre gekostet, mir diese Idee wieder anzueignen, und dreißig Jahre, um ihre volle Bedeutung zu erkennen.

Zunächst war mein Ausstieg aus der Phänomenologie nicht so unmittelbar, wie meine feierlich verkündete Abschwörung versprach. Im Vorwort meines ersten Buches, in dem ich die Aufsätze der Phänomenologie „à la française“ sammelte, die ich während meiner Jahre an der École Normale Supérieure verfasst und veröffentlicht hatte, kündigte ich bereits „meinen Weg aus der Phänomenologie“<sup>4</sup> an. Eine Ankündigung dieser Art lässt in der Regel erkennen, dass der sie Verkündende überzeugt ist, den Weg, den zu verlassen er sich erbieht, bereits hinter sich zu haben. Dies war natürlich nicht der Fall. Das Programm klingt in der Tat nachträglich mehr nach einer Voraussage als nach einem Programm. Mit anderen Worten, es ist eine echte Reise gewesen; und wenn ich schließlich an dem Punkt angelangt bin, an dem ich mich vor 30 Jahren schon sah, dann über ganz andere Wege, als ich es mir vorgestellt, und nicht auf die Art und Weise, die ich zunächst erwartet hatte. Ich wollte „realistisch“ sein; aber wirklich realistisch wurde ich erst, als ich aufhörte, realistisch sein zu wollen, und vielleicht genau *insofern* ich aufhörte, realistisch sein zu wollen.

Tatsächlich verfolgte ich lange die Fiktion einer möglichen Versöhnung zwischen der Tradition, in der ich ausgebildet worden war, und dem Realismus. Das bedeutete natürlich, gegen den Strom zu rudern, denn die Anzeichen für einen Kompromiss der Phänomenologie und vor allem dessen, was man in unserer Zeit „Post-Phänomenologie“ nennen könnte, mit dem im zeitgenössischen intellektuellen Feld vorherrschenden Antirealismus waren massiv.

Ich denke nun, dass diese Zusammenstellung von Phänomenologie und Realismus sinnlos ist, und zwar aus Gründen, die mit dem Begriff der Phänomenologie selbst zu tun haben und mit der absoluten und daher derealisierten Verwendung des Begriffs „Phänomen“, welche für die Phänomenologie als „streng und rein auf den Phänomenen gegründeter philosophischer Diskurs“ unverzichtbar ist. Doch erst eine Grammatikalisierung des Begriffs des Phänomens, die mit den Mitteln der Wittgensteinschen Methode der Sprachanalyse bis an ihr Ende getrieben wird, erlaubte es mir endlich, über diesen Punkt Klarheit zu erlangen. Dieses Bewusstwerden entstand nur sehr allmählich, denn obwohl es der Philosophie

---

<sup>3</sup> Siehe Benoist, Jocelyn, *La phénoménologie à la limite: La phénoménologie et le problème de la facticité*, 1988, geschrieben bei Françoise Dastur an der Universität Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

<sup>4</sup> Siehe Benoist, Jocelyn, *Autour de Husserl: L'ego et la raison*, Paris: Vrin 1994, 10.

zugrunde liegt, die in *Concepts* (2010), in *Éléments de philosophie réaliste* (2011)<sup>5</sup> und noch mehr in *Le Bruit du Sensible* (2013) dargelegt wird, kommt das Prinzip dieser Entwicklung erst im Buch *Logique du Phénomène* (2016) – das schließlich der Ort meiner Auseinandersetzung mit der Phänomenologie ist – vollständig zum Ausdruck.

Doch vielleicht ist nicht so sehr diese allmähliche und immer radikalere Abkehr von der Phänomenologie, deren Gründe im ersten Teil des vorliegenden Buches dargestellt werden, von zentraler Bedeutung, sondern vielmehr die Frage, was ich am Anfang fälschlicherweise von der Phänomenologie erwartete, und warum es für mich so schwer gewesen ist, mich von ihr zu verabschieden.

Diese Erwartung betrachte ich nun als auf einem Missverständnis beruhend, aber in jedem Missverständnis gibt es auch etwas zu verstehen. Worauf deutete also die unangebrachte Erwartung hin, die ich an die Phänomenologie geknüpft hatte? Sicherlich auf die Tatsache, dass ein Teil der Idee der *Realität* auf der Ebene des Sinnlichen verortet werden muss, dessen volle Realität genau anerkannt werden muss. Offensichtlich gab es hier ein erhebliches Missverständnis, denn, wie ich in *Le Bruit du Sensible* gezeigt habe, setzt die Anerkennung der Realität des Sinnlichen schließlich voraus, dass man aufhört, es als „Phänomen“ zu behandeln – denn dies läuft wiederum immer darauf hinaus, es als Realität zu neutralisieren. In gewisser Weise wäre dies *das Ende der Phänomenologie*. Trotzdem hat eine bestimmte Phänomenologie, zumindest in ihrer Absicht, obwohl sie sich nicht die richtigen Werkzeuge zur Behandlung des Problems geschaffen hat und dieses aufgrund ihrer eigenen Voraussetzungen sogar verbirgt, das Verdienst, auf ein Problem hinzuweisen: nämlich das Problem der Irreduzibilität und der philosophischen Ursprünglichkeit des Sinnlichen – ich denke hier an Maurice Merleau-Ponty. Dieses Problem von jenen Voraussetzungen, die seine korrekte Formulierung verhinderten, zu befreien, und dadurch seine Klärung zuwege zu bringen – das war und ist sicherlich noch eine der entscheidenden Triebfedern meiner philosophischen Forschung.

Um es ganz deutlich zu sagen: Es liegt mir fern, das Reale auf das Sinnliche zu reduzieren, als ob es kein anderes Format oder keine andere Gestalt hätte. Ich glaube aber, dass es wesentlich für ein Verständnis dessen ist, was das Sinnliche ist und alles, was wir mit ihm tun können, seine volle Zugehörigkeit zum Realen anzuerkennen und es in dem, was ich seine *Realitätspotenz* nennen möchte, zu erfassen;<sup>6</sup> und dass umgekehrt ein philosophischer Realismus heute keiner ist, wenn er nicht im Sinnlichen eine Dimension des Begriffs der Realität selbst erkennt. Nicht jede Realität ist sinnlich, aber der Begriff der Realität wäre nicht das, was er ist, wenn das Sinnliche keine Realitätspotenz hätte.

---

<sup>5</sup> Siehe Benoist, Jocelyn, *Elemente einer realistischen Philosophie*, Berlin: Suhrkamp 2014.

<sup>6</sup> Das *was selbst ist, was es ist* – und nicht nur zum Beispiel als so seiend von etwas anderem gedacht ist – das hat „die Potenz der Realität“.

Mein Freund Markus Gabriel würde darin wahrscheinlich einen unwillkommenen Rest von Phänomenologie vermuten. Der Antireduktionismus, der die Grundlage seines Denkens bildet, führt ihn natürlich dazu, jede Beschränkung des Realen auf die eine oder andere Gestalt und damit offensichtlich insbesondere auf die des Sinnlichen abzulehnen. Ich habe jedoch nicht die Absicht, das, was ist, auf das Sinnliche zu reduzieren – ebenso wenig wie auf irgendetwas anderes. Meine Analyse führt mich allenfalls dazu, einen gewissen *Primat des Sinnlichen im Sein* zu postulieren oder zumindest zu der Behauptung, dass das Sinnliche als solches einen Unterschied im Sein macht. Es ist nicht gewiss, dass der von Gabriel vertretene grenzenlose ontologische Pluralismus, insofern er eine Art Indifferentismus ist (alle Sinne des Seins wären ihm zufolge *gleichwertig*) mit diesem Primat verträglich ist. In der Tat will er es auch gar nicht sein, da er jede Art Primat für ein Merkmal dessen hält, was er „Metaphysik“ nennt, auch wenn es sich in diesem Fall um eine *Metaphysik* handeln würde, die im Vergleich zum traditionellen Standard umgekehrt ist. Meiner Ansicht nach ist *Gleichgültigkeit* schlimmer als Reduktionismus (vielleicht, weil ich nie den Bann des Reduktionismus verspürt habe, weder den des materiellen noch des *spirituellen* Reduktionismus<sup>7</sup>); somit bleibe ich ein Metaphysiker im Sinne der Anklage – und ich bin stolz darauf.<sup>8</sup>

Dieser „Weg aus der Phänomenologie“ beschreibt allerdings nur eine der zwei Entwicklungen, die sich hier kreuzen. Mein Einsatz für eine bestimmte Art des philosophischen Realismus hat dazu geführt, dass ich mich im zeitgenössischen philosophischen Raum, zumindest vom kontinentalen Typus, lange ziemlich allein gefühlt habe, ohne mich jedoch in dem wiedererkennen zu können, was vonseiten der sogenannten analytischen Philosophie<sup>9</sup> in der Regel als „Realismus“ dargestellt wird und das mir im Allgemeinen mit ungerechtfertigten metaphysischen Voraussetzungen belastet schien. Das Eintreten des sogenannten „spekulativen Realismus“ in die philosophische Szene hatte diesen Eindruck nicht wirklich verändert, denn mir scheint, dass in diesem Syntagma das

<sup>7</sup> Der absolute Pluralismus sollte in der Tat nicht zum Deckmantel für einen paradoxalen neuen Reduktionismus werden: Reduktionismus auf „Geist“ oder „Sinn“, wonach es überall Geist oder Sinn gäbe und das Geistige und Nicht-Geistige, das Sinnvolle und das Sinnlose *keinen Unterschied machen würden*.

<sup>8</sup> Wie es sein soll: Die eigentlich metaphysische Frage ist in der Tat die der *Würde* – in diesem Fall die der Würde oder Unwürdigkeit des Sinnlichen.

<sup>9</sup> Ich lasse natürlich den *realistischen Sinn* (*realistic spirit*) beiseite, den einige Wittgensteinianer:innen wie Cora Diamond entwickelt haben und der einen großen Einfluss auf mein Verständnis der Frage des Realismus hatte. Eine andere Verwendung von Wittgenstein (die im Wesentlichen aus der Rezeption der zweiten Phase des Werks von John McDowell und, in einer anderen Weise, des Werks von Robert Brandom hervorgegangen ist), die diesen Autor zur Matrix des deutschen Idealismus zurückführte (daher ihr Erfolg in Deutschland), hat im Gegenteil eine Art Idealismus genährt und sogar eine Rolle bei dem gespielt, was man heute als „Rückkehr des Idealismus“ in der Philosophie bezeichnen könnte – ein Phänomen, dessen Eigentlichkeit noch erwogen werden muss.

Adjektiv „spekulativ“ als das funktioniert, was Brentano als „ein modifizierendes Prädikat“ bezeichnet hätte. Wenn man der Spekulation die Realität absolut übergibt, kommt das nicht einer Art Verweigerung dieser Realität gleich? Ist dies nicht bloß eine neue Art und Weise für die Philosophie, *den Vorrang des Realen* zu ignorieren, der sich ihr vor jeglicher Spekulation aufdrängt? Ich habe den Eindruck, dass den Autor:innen, die ihren eigenen Ansatz als „spekulativen Realismus“ bezeichnet haben, die Ausrufung des „Realismus“ wesentlich dazu diene, die nach zwei Jahrhunderten kritischer Philosophie wiedergewonnenen Rechte der Spekulation zu rehabilitieren. Es geht ihnen demnach weniger darum den Realismus, im Sinne einer Beschränkung der Spekulation und einer Norm für die Spekulation, durchzusetzen. Daher auch mein Gefühl, dass sehr oft unter dem Markenzeichen „spekulativer Realismus“ schlicht und einfach eine neue Art Idealismus verfolgt wird – eine verkappte aber eigentlich entfesselte Art Idealismus. Sie befreit das Denken von den Einschränkungen, die ihm die Kritik auferlegt hatte – und dies ist wahrscheinlich berechtigt. Warum sollten wir das Denken als begrenzt betrachten? Dabei verliert man aber in der Regel auch die *Tatsache* aus den Augen, dass es nur *reale Gedanken gibt* bzw. dass das Denken immer *reale Bedingungen* hat und eine bestimmte Art der Auseinandersetzung mit der Realität voraussetzt. Das Reale ist also nicht unendlich weit entfernt – nur durch Spekulation zugänglich. Wenn wir nach ihm fragen, tun wir dies nur deshalb – wie bei jeder anderen Frage –, weil wir bereits *dabei* sind, und wenn die Realität in einigen ihrer Dimensionen fern und rätselhaft ist, dann ist sie ebenso gut in anderen nahe und vertraut.

So fühlte ich mich im Zusammenhang der sogenannten „kontinentalen“ oder „postkontinentalen“ Philosophie der 2000er Jahre ziemlich allein, und zweifellos umso mehr angesichts der Tradition, in der ich ausgebildet worden war: der französischen Postphänomenologie, wie man sie nennen könnte.

Ich habe mich sehr gefreut, als ich Markus Gabriel 2012 bei einem Workshop in Freiburg im Breisgau kennenlernte, welcher teilweise meinem Buch *Éléments d'une philosophie réaliste* (Vrin, 2011) gewidmet war, das anschließend von David Espinet ins Deutsche übersetzt wurde und 2014 bei Suhrkamp erschienen ist (als *Elemente einer realistischen Philosophie*). Ich hatte bereits vom „Wunderkind“ der deutschen Philosophie gehört. Markus ist jedoch eine so starke, lebendige und magnetische Persönlichkeit, dass es in seinem Fall keinen Ersatz für die „leibhaftige“ Erfahrung gibt.

In vielerlei Hinsichten veränderte dieses Treffen die Bedingungen meiner philosophischen Tätigkeit in einer tiefgreifenden Weise.

Vor allem, weil ich in gewisser Weise nicht mehr allein war. Zum ersten Mal begegnete ich einem Philosophen, der wie ich erstens in gewisser Weise ein Erbe der kontinentalen Philosophie war – nicht genau desselben Zweigs dieser Philosophie, in dem ich ausgebildet worden war, aber es wurde mir sofort bewusst, dass dieser Unterschied eine Bereicherung bedeutete; der zweitens zugleich

den argumentativen Anforderungen der analytischen Philosophie ausgesetzt worden war und sich im Zuge dieser Auseinandersetzung einen Hintergrund angeeignet hatte, der sich auch von meinem unterschied; und dessen wesentliches philosophisches Streben es drittens war, in diesem Zwischenraum einem möglichen neuen Realismus Bahn zu brechen. Unser Hintergrund war ähnlich genug, um ein wechselseitiges Verständnis zu ermöglichen, und wir waren unterschiedlich genug, um uns gegenseitig zu ergänzen und zu stimulieren, ohne uns zu wiederholen. In gewisser Weise waren wir an genau denselben Themen interessiert, aber mit unterschiedlichen philosophischen Ansätzen. Die Lehre der „Sinnfelder“ scheint auf den ersten Blick eine ontologische Version oder das ontologische Gegenstück meines kontextualistischen Realismus zu sein. Die Frage, die sich hier stellt, ist natürlich, ob eine solche Übersetzung eines aus der Sprach- und Erkenntnisphilosophie stammenden Punktes – auch wenn er von meinem Gesichtspunkt aus betrachtet auch nicht frei von metaphysischer Bedeutung ist – in eine ontologische These sinnvoll ist. Aber genau deshalb gab es eben Diskussionsstoff. Ich hatte einen Gesprächspartner gefunden, der – wie mir scheint – im Großen und Ganzen die gleichen Ziele verfolgt wie ich.

Es begann eine intensive Zusammenarbeit, die einige Jahre später zur Gründung des Laboratoire International Associé „Centre de Recherches sur les Nouveaux Réalismes“ (Forschungszentrum zu neuen Realismen) mit Unterstützung des CNRS zwischen Bonn und Paris (2018), aber auch zu meinem von der Humboldt-Stiftung unterstützten Aufenthalt an der Universität Bonn in den Jahren 2016 und 2017 und dem Aufenthalt von Markus an meiner Universität in Paris, auch dank der Humboldt-Stiftung, in den Jahren 2018 und 2019 führte. Die so entstandene intellektuelle Verbindung gab meiner philosophischen Fragestellung und meiner Forschung zum Realismus neues Leben. Sie ermöglichte es mir, eine neue Phase meiner Reise anzutreten. Ich hatte mich von der Phänomenologie befreit, auch wenn es mich fast zwanzig Jahre gekostet hat. Die Auseinandersetzung mit der Philosophie Markus Gabriels befreite mich von der Hypothek, welche die Kritik der Phänomenologie nach sich zog. Ich war fast in der Haltung stecken geblieben, dass es nach der Phänomenologie nur noch eine Sache zu tun gäbe: nämlich sie zu kritisieren. In dieser Hinsicht hat der Dialog mit Markus dabei geholfen, mich zu entlasten: Sein metaphysisches oder zumindest ontologisches Temperament eröffnete mir ein neues Möglichkeitsfeld in der Philosophie und ließ mich vieles wieder als greifbar wahrnehmen, was ich wegen der Reihe der philosophischen Puritanismen, die ich durchlaufen hatte, vom Kantischen und dem einer bestimmten „minimalen“ Phänomenologie bis zum Wittgensteinschen, für unmöglich oder bedeutungslos gehalten hatte. Diese Großzügigkeit ist sicherlich ebenso wie das prinzipielle Misstrauen gegenüber jeder unkontrollierten Spekulation eine Seite der Wiedervereinigung mit der Realität. Das eine geht nicht ohne das andere, oder man verliert zwangsläufig den Sinn für die Realität, d. h. auch für das, was in dieser Realität *möglich* ist. In

dieser Hinsicht, wie in so vielen anderen, möchte ich Markus danken: für seine Freundschaft, die philosophisch so fruchtbar ist, und ganz einfach dafür, dass er ist, was er ist – mit anderen Worten: für seine *Realität*.

Diese Begegnung hatte aber auch eine andere Bedeutung in meiner Entwicklung, sowohl eine persönliche als auch eine philosophische, und ich möchte hier ein Wort dazu sagen, denn diese Tatsache ist zweifellos die Grundlage dieser „zweiten Entwicklungslinie“, die hier die erste, die des „Weges aus der Phänomenologie“, kreuzt.

Ich gehöre vermutlich zu der letzten Generation französischer Philosoph:innen, die in der Verehrung der deutschen Philosophie ausgebildet wurden. Als später Erbe dieses etablierten Modells lernte ich in der Schule kein Englisch, sondern Latein, Griechisch und Deutsch – was mir im Übrigen den späten Übergang zum Englischen nicht leicht machte: Eigentlich musste ich es erst dann wirklich lernen, als ich zum ersten Mal in dieser Sprache unterrichten musste. Auf der anderen Seite habe ich mich in meiner Jugend vom enzyklopädischen Lesen der deutschen Literatur im Allgemeinen und, als ich mich auf Philosophie spezialisierte, insbesondere der Klassiker der deutschen Philosophie, genährt. Akademisch habe ich zuerst über Husserl und dann über Kant gearbeitet und man könnte behaupten, dass ich in deutscher Philosophie und von deutscher Philosophie ausgebildet wurde. Nach meinen Studienjahren begann auch ich meine akademische Laufbahn als Spezialist für einige Bereiche dieser Philosophie.

Es gilt jedoch auch zu bemerken, dass der größte Teil meiner Laufbahn, als ich mich mit der Phänomenologie Husserls und dann mit dem, was man heute „österreichische Philosophie“ nennt, beschäftigte, beinahe ohne Kontakt mit Deutschland verlief. Das war nicht meine eigene Entscheidung: Natürlich strebte ich mehr als alles andere nach solchen Kontakten mit dem, was für mich nach wie vor die Heimat der Philosophie war – immer noch dem Klischee folgend, das von der französischen Philosophie einer gewissen Zeit genährt wurde. Ich wurde in der Tat einige Male nach Deutschland eingeladen. Doch das geschah sehr selten. Die deutschen Kolleg:innen waren dann überrascht und fast verlegen, als ich meinen Vortrag auf Deutsch hielt, und wenn sie nach Paris kamen, wollten sie unbedingt auf Englisch vortragen. Vor allem ist es bei aller Qualität und menschlichen Wärme der wenigen Gesprächspartner:innen, die ich hatte, nicht übertrieben zu sagen, dass die deutschen Kolleg:innen, die an den *deutschen* Themen arbeiteten, die mich interessierten, mir schnell das Gefühl gaben, „die letzten Mohikaner“ zu sein. Offensichtlich bewegten sie sich am Rande des akademischen Feldes ihres Landes. Es schien mir auch, dass in Deutschland das Interesse an dem, was in Frankreich getan wurde, und insbesondere an der französischen Philosophie in ihren jüngsten Entwicklungen, sehr beschränkt war und diesbezüglich in der Regel fast völliges Unwissen vorherrschte. Natürlich überlebte in gewissen Kreisen die Mode der 1960er Jahre. Dies war jedoch nicht

der Schwerpunkt der vorherrschenden Kreise der deutschen philosophischen Institution. Das französische Denken auf das zu reduzieren, was vor fünfzig oder sechzig Jahren gedacht wurde, ist jedoch ein Problem, insbesondere in einer Zeit, in der die französische philosophische Szene erneuert und wieder sehr lebendig zu sein scheint.

Natürlich hat sich die deutsche philosophische Szene selbst erneuert und entspricht nicht mehr dem Bilderbuch der „großen klassischen deutschen Philosophie“, wie es sich ein guter französischer Student vorstellen konnte. Doch was war diese neue deutsche Philosophenszene? Das Unwissen über diese neue deutsche Philosophie in französischen akademischen Kreisen war sicherlich genauso groß wie die Unkenntnis der heutigen französischen intellektuellen Landschaft in Deutschland. Es lässt sich behaupten, dass der philosophische Dialog zwischen den beiden Ländern weitgehend abgebrochen war. Wenn es ihn gab, dann nur zwischen den „großen Vorfahren“: etwa zwischen Habermas und Derrida, d. h. zwischen Autoren, die in den 1960er Jahren ihr philosophisches Werk begonnen hatten.

Das Wenige, das ich jedoch am Ende der 1990er und am Anfang der 2000er Jahre von der deutschen akademischen Philosophie wahrgenommen habe, führt mich dazu, einen anderen Grund für diese Trennung zu entdecken als bloß die strukturelle Rückständigkeit der französischen intellektuellen Welt, die immer erst nachträglich entdeckt, was im Nachbarland, ganz zu schweigen von weiter entfernten Ländern, geschieht. Die philosophische Landschaft, die ich in meinen allzu seltenen deutschen Erfahrungen in dieser Zeit erblickte, war eine zutiefst amerikanisierte. Die praktizierte Philosophie ahmte weitestgehend die amerikanische nach oder strebte zumindest eine solche Nachahmung an, was in Frankreich nicht der Fall war. Diese Tendenz führte manchmal zu hervorragenden Ergebnissen. Der allgemeine Effekt war jedoch eine gewisse Auslöschung der lokalen philosophischen Tradition oder Traditionen zugunsten einer Art Anonymität. Ich unternahm zahlreiche Versuche, aber ich konnte die deutsche Philosophie nicht mehr finden, außer als Objekt einer antiquarischen Geschichte – und offenbar auch keine Gesprächspartner:innen jenseits des Rheins, die bereit gewesen wären, ein philosophisches Projekt außerhalb des schulischen Rahmens der analytischen Philosophie zu entwickeln, dessen Einfluss, trotz seiner eigenen Tugenden, zu einer gewissen Fragmentierung und Stereotypisierung der Probleme führte.

Indem ich also zweifellos wie viele französische Philosoph:innen meiner Generation über meine enttäuschte Liebe grübelte, gewöhnte ich mich daran, zu denken, dass es keine „deutsche Philosophie“ mehr gebe. Was wieder einmal nur meine Unkenntnis bzw. unsere gegenseitige Unkenntnis zum Ausdruck brachte hinsichtlich der Einzelheiten und des Reichtums dessen, was damals jenseits des Rheins geschah.

Es ist nicht das unerheblichste – aber auch nicht das unüblichste – Paradox, dass diese Enttäuschung mich dazu veranlasst hat, mich zugleich an die Amerikaner zu wenden. Nicht um es „wie die Deutschen zu machen“, sondern zunächst um es „nicht wie die Franzosen zu machen“, und schließlich natürlich um es „wie viele von ihnen zu machen“. Diese „angelsächsische Philosophie“, wie wir in Frankreich gerne sagen, auch wenn es nicht ganz richtig ist, dies zu sagen,<sup>10</sup> erschien und erscheint mir als eine philosophische Tradition unter anderen, und als solche spielt sie eine wichtige philosophische Rolle in dem, was ich tue, und nicht als eine vermeintlich (neue) universelle Sprache der Philosophie. Eine solche Sprache gibt es nicht. Was universell ist, sind Probleme und bestenfalls Antworten. Doch die Art und Weise, wie diese Probleme formalisiert werden, ist unterschiedlich, und als solche ist die Art und Weise von Bedeutung. Die Internationalität besteht daher nicht in einer Nivellierung nach unten, sondern darin, eine Mobilität zwischen verschiedenen Sprachen zu erlangen.

Nun könnte man behaupten, dass für mich bei der Begegnung mit Markus Gabriel eine philosophische Sprache, mit dessen Aussterben ich mich mehr oder weniger abgefunden hatte, wieder lebendig geworden ist. Plötzlich wurde mir klar, dass in Deutschland in der Tat etwas geschah. Die deutsche Philosophie war wieder lebendig und in vollem Aufruhr. Weil ich mich an andere Traditionen gewandt hatte, hatte ich es nicht kommen sehen, aber es war da. Ihr Durchlauf durch die analytische Bearbeitung hatte sich schließlich als fruchtbar erwiesen. Sie hatte in sich selbst die Ressourcen ihrer eigenen Identität gefunden, die notwendig waren, um etwas aus dieser aufgezwungenen Disziplin zu machen, und sie war dabei, neue Wege zu finden. Das bahnbrechende Werk von Markus, so voll mit jugendlicher Begabung, war die konkrete Manifestation dieser Wende, die so viele neue Entwicklungen versprach. Bald war mir klar: Nach einigen beachtlichen Vorläufern, deren Werk den Französ:innen wegen des vorherrschenden angelsächsischen Tropismus der deutschen Philosophie am Ende des 20. Jahrhunderts leider oft entgangen war, erhob sich mit ihm eine völlig neue Generation, die sich auf nichts weniger als eine Art Neubegründung der deutschen Philosophie einließ. So, zum Beispiel, als „idealistisches“ Gegenstück zum Realismus von Markus, das Werk von Sebastian Rödl.

Die meisten der folgenden Kapitel sind in diesem Kontext geschrieben worden: dem der Wiederentdeckung der Existenz einer deutschen Philosophie, und damit meine ich: einer deutschen Philosophie *in Bewegung*, und vor dem Hintergrund des Gefühls, dass eine solche Renaissance heute der Philosophie im Allgemeinen reale Möglichkeiten eröffnet, im Dialog mit der französischen Phi-

---

<sup>10</sup> Die Einzigartigkeit jeder Tradition sollte hier berücksichtigt werden. So klang zum Beispiel die britische Philosophie lange und ist bis heute manchmal noch ganz anders als die amerikanische Philosophie. Für mich hat eine gewisse Tradition der Analyse aus Oxford (Cook Wilson, Harold Prichard, J.L. Austin und, als unamerikanischster amerikanischer Philosoph, Charles Travis) eine besondere Bedeutung.

losophie der letzten Jahrzehnte, in der sich eine große Erwartung der Wiederkehr philosophischer Grundfragen herausgebildet hat. Die Mehrheit wurden in Deutschland auf Deutsch vorgetragen und diskutiert. Ein Großteil dieser Kapitel wurde in Bonn vorgetragen, insbesondere während meines dortigen Aufenthalts im Rahmen meines „Gay-Lussac“ Forschungspreises in den Sommersemestern 2016 und 2017. Ich danke Markus für den Empfang, den er mir bereitet hat, für seine grenzenlose Gastfreundschaft, und der Humboldt-Stiftung für ihre unglaubliche Großzügigkeit, die heute so viel für die Philosophie in Deutschland und in der Welt tut. Es ist zweifellos eine Institution, auf die Deutschland stolz sein kann, und deren Rolle in der gegenwärtigen Renaissance nicht unbeachtet gelassen werden darf.

Was das dritte Kapitel („Wahrnehmung als Intentionalität und Wahrnehmung als Realität“) betrifft, möchte ich mich herzlich bei Reinhart Mayer-Kalkus bedanken. Als ich im akademischen Jahr 2013–2014 Gast („Fellow“) am Wissenschaftskolleg zu Berlin war, hat er mir sehr geholfen, insbesondere dabei, diesen Text auf Deutsch zu verfassen. Ich erinnere mich mit Dankbarkeit (und Emotion) an die Stunden, die ich mit ihm verbracht habe.

Das ist in der Tat einer der ältesten Teile dieses Buches. Später habe ich ihn wieder aufgenommen und auf ein Buch im engeren Sinne abgezielt, an dem ich insbesondere im günstigen Kontext meiner Zusammenarbeit mit Bonn in den letzten drei Jahren gearbeitet habe. Diese Arbeit in deutscher Sprache stellt einen eigenständigen Zweig meines Werkes dar. Die darin umrissene Philosophie hängt, so hoffe ich, mit derjenigen zusammen, deren Grundlagen ich in meinen französischen Büchern des letzten Jahrzehnts, insbesondere *Le Bruit du sensible* und *Logique du Phénomène*, zu schaffen versucht habe. Es handelt sich jedoch um ein selbstständiges Werk. Die Tatsache, dass ich mich auf Deutsch und in einem deutschsprachigen philosophischen Kontext ausdrücken musste, führte dazu, dass ich die Probleme nicht nur mit anderen Wörtern, sondern auch aus einer etwas anderen Perspektive behandelte. Hier werden die Leser:innen also nicht nur Redeweisen, sondern auch Thesen finden, die in meinem französischen Werk keine strikte Entsprechung haben – auch wenn ich glaube, dass sie mit jenem Werk zusammenhängen, und seine natürliche Erweiterung darstellen. Mit einem Wort, scheint mir, dass ich hier mehr als anderswo dazu gebracht wurde, die metaphysischen Grundlagen meines kontextualistischen Realismus zu untersuchen.

Doch auch ohne David Zaperio Maiers Hilfe wäre dieses Buch nicht möglich gewesen. David, der in den letzten Jahren ein ständiger Gesprächspartner für mich gewesen ist, spielte auch eine entscheidende Rolle bei der Endfassung dieses Manuskripts. Er hat mir nicht nur beim Korrigieren der Fehler, die in meinem deutschen Text geblieben waren, und bei der Verbesserung meines Stiles geholfen, sondern seine sprachlichen Bemerkungen haben mich auch in vielerlei Hinsicht dazu angestachelt, mein Denken zu klären: Sie haben mir erlaubt das

zu sagen, was ich tatsächlich meinte; mich aber nicht selten auch gezwungen, mir bewusst zu werden, was ich meinen sollte. So sehr ist die eigentliche philosophische Aufgabe der begrifflichen Unterscheidung untrennbar mit dem Nahkampf mit den Worten einer Sprache verbunden. Einen Fechtmeister wie David, der in der Tat einer der brilliantesten jungen deutschen Philosoph:innen ist, in einem solchen Kampf zu haben, ist ein intellektueller Luxus, der hilft, ein paar Siege gegen sich selbst zu erringen. Es sei mir erlaubt, diesem lieben Freund meine unendliche philosophische Dankbarkeit auszusprechen. Ich danke auch Tobias Keiling für seine wertvolle Hilfe bei der Überarbeitung des Textes.

## Das Gegenteil der Phänomenologie

Als „Phänomenologie“ habe ich begonnen. Ich stamme aus der „französischen Phänomenologie“, wie man zu sagen pflegt. Was soll das bedeuten?

Es ist sehr schwierig und vermutlich sogar sinnlos, „die Phänomenologie“ als eine Lehre zu behandeln. Viele verschiedene philosophische Lehren haben sich auf den Ausdruck „Phänomenologie“ berufen, und doch ist es unmöglich, eine wesentliche Gemeinsamkeit zwischen denselben zu finden.

Dies ist einerseits nicht erstaunlich, da die Phänomenologie, wie Heidegger und in einem gewissen Sinne schon Husserl es aufgezeigt haben, wesentlich ein *Methodenbegriff* ist. Dieses Wort bezeichnet nicht so sehr eine philosophische Lehre als eine philosophische Methode, die zu verschiedenen Lehren führen kann.

Doch eine Methode ist nicht neutral. Sie bringt ihre eigene Voraussetzung mit sich, welche die Ergebnisse bestimmt, die von ihr erwartet werden können.

Was ist überhaupt die Voraussetzung der Phänomenologie, wenn man von den mannigfaltigen Lehren absieht, die jenen Namen tragen?

Es scheint, dass die Phänomenologie als eine philosophische Methode auf der Idee der *Gegebenheit* beruht. Die verschiedenen „Phänomenologien“ weichen vielleicht voneinander ab in ihrer Deutung der Gegebenheit (nämlich in ihrer Einschätzung entweder dessen, *was* gegeben ist, oder darüber, *wie* es gegeben ist). Sie stimmen aber darin überein, dass es die Aufgabe der Philosophie ist, diese Gegebenheit und, in einem gewissen Sinne, nur sie zu berücksichtigen. Phänomenologie ist in der Tat die Untersuchung der *Gegebenheitsweisen* der Sachen.

Eine solche Auffassung bereitet zweierlei Schwierigkeiten: Die erste Schwierigkeit betrifft die Grammatik des Verbs „geben“, insofern es Teil jener unklaren Idee der „Gegebenheit“ ist. Um die wesentliche Voraussetzung der Phänomenologie besser zu verstehen, ist eine Analyse der ungewöhnlichen Weise, auf welche die Phänomenologie dieses Verb gebraucht, erforderlich. Die zweite Art von Schwierigkeit, die selbstverständlich mit der ersten in einem engen Verhältnis steht, betrifft die sogenannte Selbständigkeit jenes Felds der „Gegebenheit“, insofern es das Gebiet der Phänomenologie ausmachen soll.

Ich werde diese beiden Schwierigkeiten in diesem Kapitel erläutern. Damit möchte ich einen Beitrag zur erforderlichen grammatikalischen Klärung und Kritik der Phänomenologie leisten.

Das Motto der Phänomenologie lautet: „Zu den Sachen selbst!“ Welche Schwierigkeiten auch immer mit dieser Idee der „Sachen selbst“ verbunden sein

mögen,<sup>1</sup> vielleicht liegt hier eine Forderung vor, auf welche die Philosophie in ihrem Wesen nicht verzichten sollte. Man könnte in der Tat bedauern, dass die gegenwärtige Philosophie im Ganzen, auf beiden Seiten der gegenwärtigen philosophischen Welt, diese Forderung nicht mehr anzuerkennen scheint. Womit soll die Philosophie sich denn beschäftigen, wenn nicht mit den „Sachen selbst“ oder wenigstens mit der Art und Weise, in der wir über diese Sachen selbst (und in der Tat über nichts anderes) sprechen, an diese Sachen selbst (und in der Tat an nichts anderes) denken?

Die Phänomenologie schlägt zudem sofort eine besondere Deutung ihres eigenen Mottos vor, die, obgleich sie unschuldig scheint, Schwierigkeiten nach sich zieht. Dieser Deutung zufolge bedeutet „zu den Sachen selbst“ so viel wie: „zu den Sachen, *wie sie gegeben sind*“.

Doch was soll diese *Gegebenheitsbedingung* bedeuten? „Die Sachen selbst“ und „die Sachen, wie sie gegeben sind“, ist das dasselbe?

In einem gewissen Sinne schon, oder jedenfalls *kann* es dasselbe sein. Die Stärke der Phänomenologie besteht darin, dass sie behauptet, dass genau *die Sache selbst* gegeben sein kann bzw. dass zumindest in gewissen, bevorzugten Fällen, das, was „gegeben“ ist, die Sache selbst ist. Diese Idee scheint sich auch aus einer falschen Etymologie des Wortes *Wahrnehmung* zu ergeben, welche die moderne Philosophie lieb gewonnen hat: nach dieser falschen Etymologie wäre die Wahrnehmung die Gegebenheit „der Sache selbst“, *das heißt*: der „wahren Sache“.

Doch auch in diesem Fall bleibt die Frage: Was bringt es mit sich, dieselbe als „gegeben“ zu beschreiben?

Sehen wir uns diese Metapher der „Gegebenheit“ genauer an! Es ist wert, zu bemerken, dass es sich hierbei um eine Metapher handelt, denn „Geben“ im eigentlichen Sinne bedeutet „ein Eigentum übertragen“ und es scheint klar, dass die phänomenologische Verwendung des Wortes nichts bzw. sehr wenig damit zu tun hat.

Was ist überhaupt in der Idee des Gebens einbegriffen? Oder, um dieser Frage einen Anhaltspunkt zu verschaffen: Was ist die *Syntax* des Gebens?

Jemand gibt jemandem etwas: Das ist die normale Syntax des Gebens.

Wir können somit zunächst bemerken, dass das Verb „geben“ gewöhnlich eines Subjekts, und zwar eines personalen Subjekts bedarf. Natürlich kann man zum Beispiel sagen, dass die Natur etwas gibt. Doch das ist dann schon eine Metapher, die eine Art Personifikation, von etwas, das nicht personal ist, voraussetzt.

Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet erscheint der traditionelle philosophische Gebrauch des Begriffs des „Gegebenen“, den die Phänomenologie

---

<sup>1</sup> Siehe unten 15–27.

übernimmt, etwas eigenartig, denn jenes „Gegebene“ wird von niemandem (oder von niemandem im Besonderen) gegeben.

Das „Geben“, an dem die Phänomenologie interessiert ist, würde sich also durch eine wesentliche Anonymität auszeichnen. Das ist eine Seite der vermeintlichen Radikalität des phänomenologischen Begriffs des Gebens. Dieser Punkt ist kürzlich in der gegenwärtigen Auseinandersetzung über das Wesen der Phänomenologie zutage getreten. Dominique Janicaud hatte den Verdacht, dass der französische Philosoph Jean-Luc Marion durch seine eigene Hervorhebung des Gebens als der absoluten phänomenologischen Grundlage die dadurch vorausgesetzte Existenz *eines Gebers* heimlich andeuten wollte.<sup>2</sup> Jean-Luc Marion erwiderte, dass dem phänomenologischen Verständnis zufolge dem Geben bzw. der „Gabe“ (*donation*) kein Geber entspräche.<sup>3</sup> Bis zu einem gewissen Punkt könne man sagen, dass das Geben selbst radikaler als irgendein „Geber“ sei: Wenn es einen Geber gäbe, müsste er phänomenologisch in der Ur-tatsache des Gebens begründet sein; der Begriff eines möglichen „Gebers“ hängt von demjenigen des Gebens ab und nicht umgekehrt.

So ist das phänomenologische „Gegebene“ (wie wahrscheinlich überhaupt das Gegebene der Philosoph:innen in der modernen Tradition der Erkenntnistheorie) eine sehr seltsame Art des Gegebenen: eine Art Gegebenes, das von niemandem gegeben wird. Das ist ein erster Verstoß gegen die übliche Grammatik des Gebens.

Auch setzt ebenjene Grammatik voraus, dass es jemanden gibt, dem dieses Gegebene gegeben wird. „Geben“ ist wesentlich ein Korrelationsbegriff. Im Wörterbuch der Brüder Grimm kann man nachlesen:

„[D]as Nehmen, annehmen des Andern gehört nämlich zum Begriffe des Gebens (während es ein Nehmen gibt ohne entsprechendes Geben), denn vom Geber einseitig heißt es genau nur *bieten*.“<sup>4</sup>

Diese grammatische Bemerkung ist von Belang für unsere Betrachtung. Sie erkennt das Geben im üblichen Sinn als einen wesentlich *sozialen* Akt. Geben ist kein einsamer Akt, sondern etwas, das mindestens zwei Personen erfordert. Genauer gesagt: Geben ist ein Akt, der an sich *ergänzungsbedürftig* ist. Es ist kein unabhängiger Akt, sondern bedarf der Ergänzung und ist infolgedessen erst dann, wenn ein anderer Akt eintritt, nämlich ein „Nehmen“, das, was er ist.

Die Brüder Grimm sprechen diesbezüglich von „Wechselseitigkeit“. Vielleicht ist der Ausdruck ein wenig irreführend, da die Grammatik des Gebens zugleich eine wesentliche Asymmetrie voraussetzt. Zwei entgegengesetzte Rollen sind

<sup>2</sup> Siehe Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: Éditions de L'Éclat 1991.

<sup>3</sup> Siehe Marion, Jean-Luc, *Etant donné*, Paris: P. U. F. 1997.

<sup>4</sup> Grimm, Jacob/Wilhelm, „Art. Geben. II. Bedeutung und Gebrauch 2a“, in: Deutsches Wörterbuch 4 (42018).

hier zu unterscheiden: diejenige dessen, der gibt, und diejenige dessen, der nimmt. Diese Rollen sind grundsätzlich nicht zu vertauschen. Obgleich eine gewisse Ethnologie erkannt hat, dass das Geben immer ein Moment in einer Art Austausch-Kreislauf darstellt, ist es nach wie vor wahr, dass das Geben als solches keine *unmittelbare* Wechselseitigkeit fordert. Die Gegenleistung, auch wenn sie zur Logik des Gebens gehört, ist ihrem Wesen nach zeitlich versetzt: Dieser Aufschub ist notwendig um das Geben als Geben gleichsam logisch zu isolieren. Wer gibt, gibt unentgeltlich, und derjenige, dem etwas gegeben wird, ist zumindest prinzipiell frei, etwas als Gegenleistung zu geben oder nicht.

Diese scheinbare Wahlfreiheit des „Gegengebens“ steht nicht in Widerspruch zum sozialen Charakter des Gebens: Das Wort bezeichnet in seinem üblichen Gebrauch einen bestimmten Akt in der *Interaktion* zwischen verschiedenen Personen, unabhängig davon, ob er Konsequenzen mit sich zieht oder nicht.

Im Gegenteil dazu scheint jedoch der phänomenologische Gebrauch des Wortes das Geben wesentlich zu entsozialisieren. Das bedeutet natürlich nicht, dass die Phänomenologie das Phänomen des Gebens im gewöhnlichen Sinne des Wortes nicht beachten kann, und darüber nichts sagen kann. Eine „regionale“ Phänomenologie des Gebens im beschränkten Sinne des Wortes ist zwar möglich und wahrscheinlich sogar unerlässlich. Das bedeutet jedoch, dass, insoweit auch die Phänomenologie einen rein philosophischen Begriff des Gebens *überhaupt* verwenden will, wie andere philosophische Lehren es zuvor bereits getan haben, sie jene Sozialität des Gebens einklammert und nicht als eine wesentliche Sinnbedingung desselben Begriffs betrachtet.

Auch wenn wir dem Geben jede Wechselseitigkeit entziehen, scheint es doch eine minimale Sinnbedingung des Begriffs zu sein, dass etwas *jemandem* gegeben werden soll. Was würde eine Gabe sein, die nicht jemandem gegeben würde?

Es gibt bekanntlich in der Geschichte der Philosophie Versuche, einen Begriff des Gebens ohne Empfänger bzw. mit einem minimal determinierten oder gar völlig unbestimmten Empfänger einzuführen. Das Gegebene wäre demnach „subjektlos“. Auch in der frühen Phänomenologie findet man etwas Ähnliches in der ersten Auflage von Husserls fünfter *Logischer Untersuchung*. Doch das ist nicht die Grundtendenz der Phänomenologie: In der Regel scheinen die Phänomenolog:innen anzuerkennen, dass zu ihrem Begriff des „Gebens“ die Idee eines Wesens (einer Person), das (im ein oder anderem Sinne) nimmt, wesentlich gehört. Die Aufrechterhaltung einer solchen Idee scheint eine notwendige Bedingung dafür zu sein, dass das phänomenologische Geben etwas wie ein „Geben“ in einem erweiterten Sinne des Wortes bleibt. Wenn diese Bedingung aufgehoben wird, ist es äußerst schwierig, diesem Gebrauch des Wortes irgendeinen Sinn zuzuschreiben. Deshalb lässt sich bis zu einem gewissen Grade behaupten, dass die Legitimität des phänomenologischen Gebens als eines Gebens, im *Empfänger* liegt – und infolgedessen ist die phänomenologische Lehre der Gegebenheit weitgehend eine Lehre des *Empfangs*.

Jenen Empfänger kann man dann auf sehr verschiedene Weisen deuten: anonymes Bewusstsein, absolutes Ego, Dasein oder Subjekt. Daraus ergibt sich die Vielfalt der phänomenologischen Lehren. Trotzdem haben sie als gemeinsamen Grund jene Idee eines Gebens, das *an* jemanden oder wenigstens an „etwas“ gerichtet ist.

Deshalb lässt sich behaupten, dass die Phänomenologie nur *eine Seite* der sozialen Struktur des Gebens herausnimmt (bestimmt), diese Seite absondert und in einem gewissen Sinne absolut setzt. Als ob die Wahrheit des Aktes des Gebens im bloßen Empfangen läge. Diese Umformung einer wesentlich sozialen Struktur, wodurch dieselbe entsozialisiert wird, ist an sich ein merkwürdiger Sachverhalt.

Es ist, als ob die Phänomenologie nur eine gewisse Seite der Struktur behielte, um diese unabhängig von demjenigen zu benutzen, mit dem sie wesentlich verbunden und welches eine Bedingung ihres Sinnes ist.

Die Umkehrung der Logik des Gebens, die in dieser Perspektive auf den Empfänger (oder *das, was empfängt*) systematisch zurückgeführt wird, hat als Folge die Relativierung der Wirklichkeit des Gegebenen.

Zur gewöhnlichen Grammatik des Gebens gehört, dass, was gegeben wird, *wirklich* sein muss – oder dass es zumindest tatsächlich die Art von Realität besitzen muss, die ihm zukommen kann. Wo immer es nichts zu geben gibt, existiert auch kein Geben.

Natürlich kann ich etwas ganz anderes geben, als was ich zu geben beanspruche. Dieser Möglichkeit gibt man zum Beispiel Ausdruck mit der Wendung: sich für einen anderen *ausgeben*. Manchmal kann ich auch versuchen, so zu tun als ob ich etwas gäbe, ohne überhaupt irgendetwas zu geben. Im ersten Fall sollte man trotzdem sagen, dass ich nur das gegeben habe, was ich *tatsächlich* gegeben habe, und nicht das, was ich zu geben vorgegeben habe. Im zweiten Fall, dass überhaupt kein Geben stattgefunden hat. Nichts zu geben, das ist nicht zu geben.

So setzt das Geben voraus, dass es etwas zu geben gibt – dass es einen Gegenstand des Gebens gibt, welcher, in einem gewissen Sinne, unabhängig von dem Geben ist (sei dieser Gegenstand reine Liebe oder Hoffnung).

Darin liegt ein wichtiges Merkmal der natürlichen Grammatik des Gebens.

Dieser Punkt ist von großer Bedeutung. Gewisse philosophische Verwendungen haben ihn ebenfalls berücksichtigt. Wenn Frege zum Beispiel von der „Art des Gegebenseins“ eines Gegenstandes (das ist eine Definition seines Begriffes des „Sinnes“) spricht, ist klar, dass seinem Gebrauch des Wortes zufolge nur dann etwas gegeben *ist*, wenn dieses Etwas wirklich dieses Etwas ist. Zuerst ist etwas wirklich, und erst danach kann es auf verschiedene Weisen gegeben sein. Das bedeutet auch, nebenbei gesagt, dass Freges Begriff des Sinns nicht homogen ist, da dem deutschen Logiker zufolge das Fehlen eines Gegenstands insbesondere die Dichtung ausschließt. Denn in diesem Zusammenhang, obgleich es doch „Sinn“ gibt, kann dieser Sinn keine Art des Gegebenseins eines

Gegenstandes sein. Wovon könnte er denn die Art des Gegebenseins sein? Wo der Erkenntniswert fehlt, tritt folglich ein anderer Begriff des Sinnes ein – oder jedenfalls eine andere Betrachtungsweise des Sinnes.

Mit anderen Worten: Der Fregesche Begriff des Gegebenen ist ein streng *realistischer* Begriff. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet ist er die Fortsetzung des natürlichen Begriffs des Gegebenen.

Wie verhält es sich mit dem phänomenologischen Begriff des Gegebenen, der manchmal mit dem Frege in Zusammenhang gebracht wird?

Dieses Verhältnis ist unklar. Man kann hier erneut den Eindruck bekommen, dass der phänomenologische Gebrauch die gewöhnliche Grammatik des Wortes verletzt. Es kann manchmal so scheinen, als ob es aus phänomenologischer Sicht möglich ist zu geben (dass ein Geben stattfindet), ohne dass es *etwas* gibt, das gegeben wird.

Natürlich ist dieser Satz zutiefst zweideutig und bedarf einer weiteren Analyse. Denn es lassen sich zwei verschiedene Deutungen der Wendung „gegeben sein“ unterscheiden. Die Phänomenolog:innen haben nie geleugnet, dass, wo immer es ein Geben gibt (wo immer ein Geben stattfindet), es in einem gewissen Sinne notwendig ist, dass es auch *etwas* gibt, das gegeben wird. Es gibt nur insofern ein Geben, als es ein Gegebenes gibt, und das Geben ist dann Geben ebenjenes Gegebenen. Der Hauptunterschied ist jedoch, dass ihrer Auffassung zufolge dieses Gegebene gewissermaßen vom Geben selbst abhängt. Das bedeutet dann auch, dass es ein Geben ohne ein *unabhängiges* Gegebenes geben kann. Oder genauer gesagt: ohne sicher zu sein, dass dieses Gegebene vom Geben unabhängig ist.

So führt die Phänomenologie eine *unnatürliche Bedeutung des Gegebenen* ein. Etwas ist gegeben. Kann ich mir aber sicher sein, dass etwas wirklich gegeben ist? Keinesfalls! Trotzdem bleibt es sinnvoll, hier von Gegebenem zu sprechen. Dies soll sogar der Sinn sein, in welchem wir primär von Gegebenem sprechen können: ein Sinn, in dem es gleichgültig ist, ob es *wirklich* ein Gegebenes gibt oder nicht.

Man könnte somit behaupten, dass die Phänomenologie nicht so sehr den Begriff des Gegebenseins als den Begriff der *Gegebenheit* erschließt. Gegenstand der Phänomenologie ist die bloße Tatsache, dass etwas gegeben wird, unabhängig vom Sein dieses Gegebenen. Eine gewisse Phänomenologie würde behaupten, dass der Gegenstand der Phänomenologie somit „das Gegebene als solches“ (nämlich als rein Gegebenes) sei. Diese Redeweise ist aber auch merkwürdig, da normalerweise das, was gegeben wird, *ist*, und dieses Sein zum Begriff des „Gegebenen“ gehört. Die phänomenologische Forderung beinhaltet aber, dass es sinnvoll ist, jenes Gegebene unabhängig von seinem Sein – und davon, ob ihm ein oder kein eigentliches Sein zukommt – zu betrachten.

So entfaltet sich die phänomenologische Analyse im reinen Bereich der „Gegebenheitsweisen“ – nämlich, in einem gewissen Sinne, in der Betrachtung

der Weisen, *in denen die Sachen gegeben werden*, unabhängig von der Frage, ob sie *wirklich* gegeben sind oder nicht bzw. ob sie *wirkliche* gegebene Sachen sind oder nicht.

Es wäre trotzdem falsch, daraus zu schließen, dass es dem, was *phänomenologisch* gegeben ist, *notwendigerweise* an Sein mangelt, oder, dass jenes Sein, das dem Gegebenen in diesem Sinn in gewissen Fällen (wenn nicht allen) zukommt, vom phänomenologischen Gesichtspunkt überhaupt nicht denkbar wäre. Als ob die Phänomenologie nicht fähig wäre, das *eigentliche* Gebensein zu behandeln.

Die Phänomenologie versucht, das „eigentliche Gegebensein“ (Gegebensein dessen, was existiert) als einen Sonderfall des *Gegebenseins überhaupt* (Gegebensein dessen, was existiert oder nicht) aufzufassen, das sie erschlossen hat. Man könnte sogar sagen, dass dieser Sonderfall in der phänomenologischen Analyse als die höchste Form des Gebenseins aufgefasst wird.

Der Hauptsatz der Phänomenologie ist wohlbekannt: *Die Sachen selbst* können gegeben werden. Die Möglichkeit einer solchen Gegebenheit, in welcher die Sache selbst gegeben wird, d. h. die Möglichkeit einer *Selbstgegebenheit*, ist grundlegend für den phänomenologischen Sinn der Gegebenheit überhaupt. Das bedeutet nicht, dass jede phänomenologische Gegebenheit eine Selbstgegebenheit ist, aber dass die Selbstgegebenheit eine *wesentliche Möglichkeit* der phänomenologischen Gegebenheit ist.

Nun behauptet die Phänomenologie, dass *in diesem Fall* das, was gegeben wird, *ist*. Somit ist sie gleichwohl fähig (in der Lage), ein Geben zu thematisieren, das ein eigentliches Geben ist – d. h. das Geben von etwas, das *ist*.

Doch der phänomenologische Begriff der Gegebenheit bleibt ein weiter gefasster Begriff als derjenige der Selbstgegebenheit. Es ist phänomenologisch sinnvoll, von einer Gegebenheit zu sprechen, wo das, was gegeben ist, weder eigentlich *ist*, noch als seiend gegeben ist. Von einem solchen Gesichtspunkt aus betrachtet erscheint das Sein sozusagen als eine besondere, mögliche Eigenschaft des Gegebenen. Die allgemeine Struktur der Gegebenheit enthält aber als solche keine ontologische Voraussetzung.

Die frühe Phänomenologie hat das Thema der „nichtexistierenden Gegenstände“ als ihren Prüfstein hervorgehoben. Die Erweiterung des Begriffs der Gegebenheit, welche die Bevorzugung des Nicht-Existierenden (als eine Umkehrung des sogenannten traditionellen philosophischen „Vorurteils zugunsten der Wirklichkeit“) mit sich zog, scheint eine Vorbedingung für die Entstehung der Phänomenologie gewesen zu sein.

In einer solchen Perspektive könnte man behaupten, dass etwas *zuerst* gegeben wird, und *erst nachträglich* fragt man sich, ob es ist oder nicht. Die Phänomenologie kann und soll vermutlich zur Ontologie führen; sie wahrt trotzdem ihre Selbständigkeit in ihrem Verhältnis zur Ontologie, und behält eine Art Vorrang gegenüber derselben. Vom phänomenologischen Gesichtspunkt aus ist Sein aus der Gegebenheit zu konstituieren, nicht umgekehrt.

Diese Seinsfreiheit der phänomenologischen Gegebenheit bzw. dieser theoretische Vorrang jener Gegebenheit vor dem Sein, hat Folgen, die auch die Deutung desjenigen Falls betreffen, in dem das Gegebene eigentlich *ist*. Denn dieses seiende Gegebene wird von der Phänomenologie als ein Gegebenes betrachtet, das nicht notwendigerweise ist und dessen Sein zu *rechtfertigen* ist.

In dieser Hinsicht ist es äußerst wichtig, die Zweideutigkeit der phänomenologischen Redeweise der Selbstgegebenheit zu berücksichtigen. Wir haben angenommen, dass „Selbstgegebenheit“ gleichbedeutend ist mit: „Gegebensein des Dinges selbst“. Das lässt sich jedoch infrage stellen. Die Selbstgegebenheit ist nichts weiter als eine Modalität der Gegebenheit selbst. Daraus folgt, dass, auch wenn in derselben das Ding selbst gegeben zu sein scheint, man nicht ganz ausschließen kann, dass nichts Seiendes (oder ein anderes Seiende, als jenes, das gegeben zu sein scheint) gegeben ist.

Diese Behauptung scheint der Grundlehre der Phänomenologie zuwiderzulaufen. Als ein Hauptsatz dieser Lehre scheint zu gelten, dass es Situationen gibt, die sich durch eine „Evidenz“ auszeichnen: in denselben „ist das Ding selbstgegeben“, Wirklichkeit und Erscheinung des Sachverhaltes decken sich. Was gewöhnlich „Wahrnehmung“ genannt wird, ist von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet ein Vorbild, wie es das Wort selbst andeutet, wenn man seine sogenannte philosophische Etymologie annimmt. Husserl verwendet das traditionelle philosophische Wortspiel, auf das sich schon Brentano berief: Ist Wahrnehmung nicht wesentlich „*wahr*“? Es ergibt sich daraus, dass, wo immer es „Wahrnehmung“ gibt, das Wahrgenommene sein muss, und zwar genauso wie es wahrgenommen wird.

Trotzdem ist es unrichtig, das sogenannte phänomenologische Grundphänomen der Selbstgegebenheit mit einer „Wahrnehmung“ in diesem philosophisch abgewandelten Sinne gleichzusetzen. Obgleich diese Idee der Selbstgegebenheit der phänomenologischen Erkenntnistheorie zu Grunde liegt, ist es weder offensichtlich, dass sie jener Lehre (als einer *Erkenntnistheorie*) wesentlich angehört, noch dass sie den Begriff der „Wahrheit“ (und umso weniger denjenigen der „Wirklichkeit“) einschließt.

Von Bedeutung ist hier derjenige Unterschied, den Husserl manchmal zwischen „*Wahrnehmung*“ und „*Perzeption*“ macht. Eine Wahrnehmung ist notwendigerweise wahr – das ist in ihrem Begriff analytisch enthalten. Immerhin gibt es auch das, was Husserl manchmal „*Falschnehmungen*“<sup>5</sup> nennt – Wahrnehmungen, die falsch sind, wäre man versucht zu sagen, wenn es nicht unsinnig wäre. Eine Falschnehmung ist eine Stellungnahme, in der das Bewusst-

---

<sup>5</sup> Siehe z. B. Husserl, Edmund, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass 1893–1912* (Husserliana 38), hg. v. Thomas Vongehr/Regula Giuliani, Dordrecht: Kluwer 2004, 176.

sein denselben Anspruch auf Wahrheit wie in einer „Wahrnehmung“ hat, aber im Irrtum ist.

Das bedeutet, dass es Akte gibt, die von demselben Typ wie die Wahrnehmungen sind, und trotzdem nicht durch ihren positiven Erkenntniswert bestimmt werden können.

Natürlich ist der Begriff der „Wahrnehmung“ in seinem erkenntnistheoretischen Sinn sehr allgemein und bezieht sich auf Akte, die vom phänomenologischen Gesichtspunkt aus sehr mannigfaltig sind. Wenn wir uns aber auf den Fall der Wahrnehmung *im gewöhnlichen Sinne des Wortes* beschränken, dann muss man feststellen: Den Akten der „sinnlichen Wahrnehmung“ kommt offensichtlich, außer ihrem konstitutiven Anspruch auf Wahrheit, eine besondere phänomenologische Beschaffenheit zu. Das sind Akte von der Art „Perzeption“.

Nun meint Husserl, dass ein Akt nicht wahr zu sein braucht, um eine Perzeption zu sein. Er ist eine Perzeption unabhängig von seinem Wahrheitswert, und vielleicht auch davon, ob er überhaupt einen Wahrheitswert hat. Der Anspruch auf Wahrheit scheint auf den ersten Blick den perzeptualen Akten wesentlich zu sein; alles in allem ist dies aber nicht unbedingt eindeutig zu entscheiden. Ist es richtig, jede Perzeption als eine *Erkenntnis* zu beschreiben? Von der Antwort auf diese Frage hängt ab, ob es sinnvoll ist – der falschen Etymologie der Philosoph:innen folgend – sie als eine *Wahrnehmung* im prägnanten Sinn zu bezeichnen.

Wir können diese letzte Frage beiseitelassen, da Husserl diesbezüglich nicht immer völlig klar ist. Der Punkt, der jedenfalls durchaus offensichtlich ist, ist, dass, nach Husserls Ansicht, eine Perzeption *falsch* sein kann – dann ist sie eine „Falschnehmung“.

Nun ist der ausschlaggebende Punkt der folgende: Eine solche „falsche“ Perzeption (d.h. eine Täuschung) zeichnet sich gleichwohl auch durch ebenjene „Selbstgegebenheit“ aus, die ein Merkmal der Perzeption überhaupt ist. Es ist, als ob diese Sache, die nicht ist (oder nicht ist, wie sie erscheint), „selbst“ gegeben wäre. Genauer gesagt: Sie *ist* selbstgegeben, unabhängig davon, ob sie ist oder nicht. So ist zum Beispiel Macbeths Dolch selbstgegeben („I have thee not, and yet I see thee still“<sup>6</sup>).

Somit ist die Selbstgegebenheit an sich weder eine erkenntnistheoretische noch eine ontologische Beschaffenheit, sondern eine rein phänomenologische, die sich auf die phänomenologische Qualität der Gegebenheit bezieht. Daraus, dass etwas „selbstgegeben“ ist, ergibt sich nicht immer, dass dieses Etwas *ist*, auch wenn Selbstgegebenheit eine Deutung ihrer selbst nahelegt, der zufolge sie Gegebenheit von etwas ist, das ist.

---

<sup>6</sup> Shakespeare, William, *Macbeth*, hg. v. A. R. Braunmuller, Cambridge: Cambridge University Press 1997, 140.

Wie schon betont wurde, bedeutet das nicht, dass, wo immer etwas selbstgegeben ist, es *nicht ist*, oder nicht ist, wie es „gegeben“ ist. Ganz im Gegenteil sind die selbstgegebenen Sachen in der Regel genau so, wie sie zu sein scheinen. Es gibt zwar Fälle, in welchen „die Sachen“ selbst gegeben (und zwar: „selbstgegeben“) *sind*. In solchen Fällen ist dieses Gegebensein, so wie das „Selbstgegebensein“ der Sache selbst, eine Dimension der (Selbst-)Gegebenheit selbst: Es ist genau das, was jene Gegebenheit als „Wahrnehmung“ bestimmt. Es gibt beispielsweise keine perzeptualen Akte, die äußerlich als Wahrnehmung gelten, weil sie zufällig wahr sind. Die Tatsache, dass ein solcher Akt „wahr“ ist, ist ein Teil seiner phänomenologischen Beschaffenheit und bestimmt ihn als den Akt, der er ist. Wahrnehmungen sind Akte einer eigenständigen Art: Akte, *die sich dadurch auszeichnen, dass sie ihr Ziel erreichen*.

Nun kann die Tatsache, dass das Ziel erreicht ist, vom phänomenologischen Gesichtspunkt aus nur dann etwas bedeuten, wenn es eine innere Beschaffenheit der *Gegebenheit* wird.

In dieser Ansicht, dass das Gegebensein der Sache selbst ein *inneres* Merkmal einer gewissen Art der Gegebenheit sei, liegt wohl ein Körnchen Wahrheit. Daran ist nicht zu zweifeln: Es gibt eine gewisse Art von Erlebnissen, in denen wir mit etwas, das ist, und mit dessen Sein, konfrontiert sind. Mir scheint, dies ist die konkreteste Lehre, die man der Phänomenologie entnehmen kann, und darauf, glaube ich, sollten wir nicht verzichten.

Alles kommt aber darauf an, was damit gemeint wird, wenn man behauptet, dass in jener Art Gegebenheit die Sache selbst gegeben ist.

Einerseits kann es sich dabei um die Feststellung einer bloßen *Tatsache* handeln. Es gibt eine Art Gegebenheit, in der Sachen selbst gegeben sind. Es gibt nichts weiter zu sagen. So sollen wir zum Beispiel der Tatsache der Wahrnehmung (im gewöhnlichen Sinne des Wortes) Rechnung tragen. In diesem Erlebnis ist uns unsere unmittelbare Umwelt gegeben. Dieses Gegebensein ist eine Tatsache, von der wir nicht absehen können und von der wir philosophisch ausgehen sollten.

Andererseits kann eine gewisse Philosophie dazu geneigt sein, diese Ur-tatsache als etwas zu deuten, das *begründet* und *konstituiert* werden soll. In diesem Fall wird dieses Gegebensein, obgleich seine Eigenart anerkannt ist, als ein Sonderfall einer Gegebenheit in einem weiteren Sinne gedeutet – ein Sonderfall, dessen Eigenart vom Gesichtspunkt dieser Gegebenheit konstituiert werden muss. Somit wird die „eigentliche“ Gegebenheit noch vom Gesichtspunkt der *Gegebenheit überhaupt* betrachtet, als ein Sonderfall einer Gegebenheit, die uneigentlich (nämlich *ohne wirkliches Gegebensein*) sein könnte und von der man noch *bestätigen* müsste, dass sie eigentlich sei.

Das ist, fürchte ich, der Gesichtspunkt der Phänomenologie. Ein guter Beweis dafür ist, dass in der Selbstausslegung ihrer Lehre der *Evidenz* sie selbst dem Begriff der Wahrheit vor dem Begriff des Seins den Vorrang einräumt. Vom

## Namensregister

- Abdelmadjid, Salim 64  
Austin, John 80, 138, 141, 171  
Aron, Raymond 15–16,
- Barwise, John 112  
de Beauvoir, Simone 15  
Benoist, Jocelyn 84, 93, 96, 115,  
119, 122, 125, 127, 129, 133, 139,  
157, 161  
Bertrand, Romain 18  
Blackburn, Simon 137  
Bledowski, Jaroslaw 170  
Boghossian, Paul 65–66  
Borges, Luis 76  
Bouveresse, Jaques 77, 171–172  
Brentano, Franz 20
- Claudel, Paul 145–151  
Conant, James 88
- Descartes, René 169  
Descombes, Vincent 15, 86, 156  
Desnos, Robert 80  
Diamond, Cora 77  
Di Rocco Caldecantos, Florencia 76  
Dummett, Michael 130
- Evans, Gareth 29
- Ferrais, Maurizio 42, 52, 70, 89, 96, 127  
Fichte, Johann Gottlieb 171  
Figal, Günter 171  
Frege, Gottlob 6, 50, 111–115, 119–123,  
131–132, 135, 140, 142–143
- Gabriel, Markus 17, 49–50, 64, 96, 105–  
123, 142–144, 169–172
- Hegel, G. W. F. 59, 171  
Heidegger, Martin 1, 17, 49–52, 133–134,  
150–151
- Hiroshige, Utagawa 117  
Husserl, Edmund 1, 4, 8–9, 18–19, 24–25,  
42, 144
- Janicaud, Dominique 3
- Kant, Immanuel 69, 169  
Keiling, Tobias 170  
Köhler, Wolfgang 40–41
- Laugier, Sandra 102, 172  
Lotze, Rudolf Hermann 132
- Mackie, John L. 133  
Marion, Jean-Luc 3  
Marx, Karl 61  
Mauthner, Fritz 31  
McDowell, John 11, 29–36, 51, 169
- Meillassoux, Quentin 19, 59  
Meinong, Alexius 78  
Merleau-Ponty, Maurice 16–17, 44, 145,  
147, 151–152  
Mulligan, Kevin 134
- Nelson, Leonard 134
- Perry, John 112, 137  
Platon 111
- Quine, Willard V. O. 107, 112–113,  
131
- Reinach, Adolf 76  
Rödl, Sebastian 126  
Rotkho, Mark 21
- Sartre, Jean-Paul 54  
Schaeffer, Pierre 160–161  
Schelling, Friedrich W. J. 171  
Searle, John 51

Shakespeare, William 9

Strawson, Peter 161

Travis, Charles 30, 36, 81, 91

Wallace, Alfred 18

Wittgenstein, Ludwig 63, 141, 152,  
156

## Sachregister

- Anonymität 3  
Anstoß 53  
Antirealismus (s. Idealismus) 61, 81  
Aufmerksamkeit 160–163
- Begriff 29–37, 93–96  
– begriffliche Fähigkeit 32  
– begrifflicher Inhalt (s. Inhalt) 29–30, 35–36  
Beschreibung 21, 120  
Blick, absoluter 58
- Cogito 132
- Deixis 137  
Denken 58–60  
Ding 91, 108, 113, 142, 148  
Diskurs 26, 127–128, 144  
Durchsichtigkeit 68, 112  
– Mythos der Durchsichtigkeit (s. Mythos) 65
- Eigenschaften 95, 108–113, 154  
Eliminativismus 105  
Empfang 4–5  
Empirismus 16, 40, 131  
Endlichkeit 58–59  
Entität 14, 50, 78, 108, 134  
Erfahrung (s. *experience*) 26, 30, 58, 144  
Erfüllung 24–25, 36, 44  
Erkenntnis 9, 31, 72, 92  
Erkenntnistheorie 8, 118–119, 123  
– negative Erkenntnistheorie 53–54  
Erlebnis 24, 30  
Erscheinen 57, 122–124  
Ethik des Sprechens 138  
*experience* (s. Erfahrung) 30–31
- Faktizität 25, 92, 110, 162  
Fiktion 13–14, 55
- Geben 2–5  
Gebrauch 140, 153  
Gabe 1–6, 14, 32–34  
– Gegebenheit 7–13  
Gegebenheit 1–14  
– Selbstgegebenheit 7–9, 25–26  
Gegenstand 33–36, 39–47, 71–73, 84, 87, 163–164  
– Gegenständigkeit 162  
Geist 50, 96, 122, 159  
Geräusch 162–163  
Gestalt 39–46  
– Gestaltpsychologie 46  
– Gestalttheorie 40–41, 45
- Haben 13  
Hermeneutik, analytische 171  
Hier, das 151–152
- Idealismus 49–52, 119, 122–125, 128, 132–134  
– deutscher Idealismus 110, 125, 143, 171  
– Idealismus des Subjekts 125  
– kritischer Idealismus 134  
– moderner Idealismus 24, 119, 122, 134  
– postmoderner Idealismus 127–128  
– semantischer Idealismus 135  
Idealität 25, 45, 116  
Identität 33, 116, 161  
Ideologie 61  
Indexikalität 136–138  
Inhalt 29, 35  
– anschaulicher Inhalt 32  
– begrifflicher Inhalt (s. Begriff) 29–30, 35–36  
Inneres 10, 50  
Intentionalität 12, 26–29, 37–38  
– Bedeutungsintention 27  
– intentionale Gegenstände 12, 14  
– falsche Intentionalität 12  
– fiktive Intentionalität 12  
Internalismus 130

- Jakobinismus 16  
 Kantianismus 69, 96  
 Konflikt 99–100  
 Konstruktivismus 69, 116  
 Kontext 84–86, 139  
 Körper 159  
 Kulturalismus 88  
  
 Lärm 159–162  
 Leib 39  
 Liberalismus 82  
  
 Mathematik 76–78  
 Meinung 127  
 Messung 152–154  
 Meta-Nutzung 150  
 Metaphysik 49–60  
   – Metaphysik des Wissens 126  
 Metaphysischer Naturalismus 94  
 Musik 159  
 Mythologie 66  
   – Mythos der Durchsichtigkeit  
     (s. Durchsichtigkeit) 65  
  
 Negativ der Korrelationen 59  
 Norm 33, 39, 44, 57, 66, 70–71, 117, 157,  
   162–163, 169  
 Normativität 44, 103  
 Note 161  
  
 Objekt 21, 113–116, 121  
 Objektivität 18–20, 53, 69–70, 97, 133  
   – Objektivitätsformat 20  
 Ontologie 7–9, 18, 38, 72, 75–78, 89, 101  
 Orientierung 146–149, 153  
  
 Paradigma 22  
 Perspektive 56, 60, 99, 114–119, 123,  
   128  
 Perspektivismus 97, 115  
 Phänomenologie 1–26, 96, 164  
   – Phänomenalisierung 13, 122  
   – Phänomenologische Schicht 22  
 Politik 64  
   – politische Welt 64  
 Position 147–148  
 Präsenz 16–17, 31  
  
 Praxis 63  
 Proposition 147–148  
  
 Qualität 17–19  
   – Abstraktion 19  
   – Konstruktion 19  
   – Substruktion 19  
  
 Realismus 17, 22–23, 49–63, 81–82,  
   107–109, 125, 133–134, 153  
   – echter Realismus 55  
   – imaginärer Realismus 81  
   – intensionaler Realismus 109  
   – katastrophaler Realismus 54  
   – kontextueller Realismus 170  
   – neuer Realismus 94, 105, 114, 118  
   – phänomenologischer Realismus 17,  
     21–23  
   – spekulativer Realismus 17, 21, 106–107  
 Realität 21–29, 37–38, 41–42, 45, 52, 106,  
   109, 114–119, 126, 131, 140–141  
   – Realitätsbegriff 51, 53  
   – Realitätsprüfung 53  
   – Realitätssinn 24  
 Reduktionismus 82, 85–87  
 Relativismus 65–69  
   – radikaler Relativismus 69  
 Relevanz 92, 97, 139  
 Richtung 146–150  
  
 Sache selbst 2, 10, 23–26, 36, 56–57  
 Sein 7–11, 19, 38, 76–80, 87, 107, 148  
   – bloßes Sein 11, 93  
   – perspektivloses Sein 60  
 Semantik 52, 56, 112–113, 121  
 Sichtbares 145–146  
 Signifikant 149  
 Sinn 52–59, 65, 105–111, 114, 120–122,  
   128–132, 135, 143–156, 163  
   – Sinnlosigkeit 54, 60, 110  
   – Sinnträger 108  
   – Unsinn 54  
 Sinnliches 146, 170  
 Situation 87, 97–102, 112, 144, 147  
   – Platonismus der Situation 97  
   – Perspektivismus der Situation 97  
 Skeptizismus 50, 56  
 Sozialer Akt 3–4

- Sprechakt 138  
 Stoff 155–156  
 Subjekt 62, 125–129  
 Subjektivität 126–127  
  
 Tathandlung 62  
 Theorie 63  
 Transzendenz 94, 151  
 Traum 62  
  
 Unwirklichkeit 14, 36, 80  
  
 Verstehen 144, 150  
  
 Wahrheit 20, 31, 42, 68–69, 111, 138–139  
 – Wahrheitsformen 68  
 Wahrnehmung 2, 8–12, 17, 24–26, 29–47,  
 58, 114, 118–121  
  
 – Perzeption 8–9  
 – Wahrnehmungsrealitäten 117–118  
 Welt 14, 17, 50  
 Widerstand 62  
 Wirklichkeit 43, 46, 52–66, 70–73, 76–89,  
 91, 94–97, 100, 102–103, 131, 170  
 – Maserung der Wirklichkeit 156–157  
 – Wirklichkeitsvergessenheit 65  
 Wirklich-Sein 78–80  
 – das Wirkliche überhaupt 84, 89  
 Wissen 32, 125–127  
 Wissenschaft 17–18, 66–68  
 – Wissenschaftsgläubigkeit 67  
  
 Zögern 63  
 Zugänglichkeit 11  
 Zweifel 63  
 Zweite Philosophie 75