

Transzendentalität und Realität

Alexander Schnell
Université Paris-Sorbonne

Abstract

Transcendentality and Reality

From a phenomenological point of view the 'real' is neither to be identified with the 'given' nor with the 'withdrawn'. It rather has to be examined in its relatedness to the factual. This in turn requires the reflection of the basic correlation of being and thought. By engaging in this task the author of this essay distinguishes five modalities: 1. the possibility of the accessibility of the world, 2. the actual modes of constitution of appearance 3. the genetic moment of phenomenization, 4. The eventfulness and singularity of every case, 5. the existence of the world as such. These modalities constitute the realm of the transcendental and they allow us to differentiate how the real 'exists'. In this sense the essay continues the work of Richir's "phenomenology of the real", at the same time it goes beyond Richir's work. The standpoint of "phenomenological constructivism" allows the integration of skepticist insights into the concept of the transcendental.

Keywords: reality, real, transcendental, phenomenology, ontology, constructivism, modalities

Zwei extreme Standpunkte scheinen die Spannweite der möglichen Herangehensweisen an die Realität zu begrenzen. Ein erster Standpunkt sieht in der Realität (oder in dem ‚Realen‘) das absolute Kennzeichen dessen, was (nicht bloß unmittelbar) ‚anwesend‘ und ‚da‘ ‚ist‘ – und zwar ‚nicht bloß unmittelbar‘, da ein solches ‚Ist‘ bzw. ‚Sein‘ bereits ein vorgängiges und nicht reduzierbares ‚Haben‘ voraussetzt, welches jede Frage nach dessen ‚Grund‘ unmöglich (und somit ‚konfus und unnötig‘) macht (wenn denn ein solches Fragen

überhaupt für den Gegner einer solchen Haltung relevant sein kann). Das andere Extrem betrachtet das Reale als das schlechthin Nicht-Gegenwärtige, das heißt, als etwas, das sich weder vorstellen noch sagen lässt, so dass das ‚Seiende‘ auf einer unzugänglichen (aber dennoch bedeutsamen!) *Nicht-Präsenz* beruht. Diesen beiden Herangehensweisen – deren erstere ein ‚inflationistisches Reales‘ mit sich bringt, da es nicht über ein überzeugendes Kriterium dafür verfügt, das Reale (was ja möglich sein muss) vom ‚weniger Realen‘ oder vom ‚Nicht-Realen‘ unterscheiden zu können, und deren letztere einem ‚deflationistischen Realen‘ das Wort redet, da es jegliche Möglichkeit, es ans Licht zu bringen, prinzipiell ablehnt –, welche beide auf die Feststellung der Unmöglichkeit, zum Realen überhaupt *Zugang* zu finden, hinauslaufen (wenngleich auch die angegebenen Gründe bezüglich dieser Unmöglichkeit jeweils stark voneinander abweichen), soll hier eine davon abweichende Perspektive entgegengesetzt werden. Diese besteht nicht in einem wie auch immer gearteten ‚dritten Weg‘, da es sich hier überhaupt nicht um verschiedene ‚Wege‘ handelt und sie manchen, von jenen eröffneten, Perspektiven verpflichtet bleibt, sondern sie möchte versuchen, die Verbindung zwischen einer gewissen Auffassung der ‚Realität‘ und der ‚Faktualität‘ zu denken, die es hier als die *conditio sine qua non* der Verdeutlichung des Begriffs des ‚Realen‘ in dessen Bezug zum ‚Bewusstsein‘ herauszustellen gilt. Nichtsdestoweniger wird deutlich werden, weshalb die hier eingenommene *phänomenologische* Perspektive dennoch – auf eine freilich paradoxe Weise – den Vorrang einer *bewusstseinsmäßigen* Struktur in der genauen Erfassung dieses Begriffs in Frage stellt.

2. Das Reale und das Transzendente

Die bedeutenden Versuche (von Fichte bis hin zu Fink), Sinn und Gehalt der Transzendentalphilosophie¹ zu *reflektieren* und zu *legitimieren*, weisen je auf Kants grundlegende Entdeckung zurück, der zufolge das Absolute dieser Philosophie nicht als ein ‚An-sich‘ aufgefasst werden dürfe, sondern als die *Korrelation* von *Sein* und *Denken*, von *Bewusstsein* und

Gegenstand gedacht werden müsse. Im Gegensatz zu verschiedenen, neueren Entwürfen, die darauf aus sind, diesen ‚Korrelationismus‘² zu verwerfen, soll es hier darum gehen, den Sinn dieses Standpunkts zu *präzisieren* – und zwar eben durch das Prisma der Frage nach der *Realität* hindurch. Über Marc Richirs (2006) bahnbrechende Ausarbeitungen einer ‚Phänomenologie des Realen‘ hinaus (die nicht mit einer ‚realistischen‘ Phänomenologie verwechselt werden darf) haben die Phänomenologen kaum etwas Befriedigendes zur Aufklärung dieses wesentlichen Begriffs beigetragen. Eine solche Erläuterung ist jedoch unabdingbar – nicht nur, um hierdurch ein Licht auf den Bezug zwischen ‚Realität‘ und ‚Faktualität‘ zu werfen, sondern auch um den Gehalt des *Weltbegriffs* zu erhellen.

Da der ontologische und epistemologische Status des *intentionalen* Bewusstseinsbezugs (oder eben der *intentionalen* ‚Korrelation‘) bisher nicht überzeugend geklärt wurde, ist die vom ‚spekulativen Realismus‘ formulierte Kritik am ‚Korrelationismus‘ (die weitaus älter ist, als er selbst anzunehmen scheint) auch gar nicht so unberechtigt. Die Frage ist überall und jedes Mal dieselbe: Was motiviert grundsätzlich das intentionale Bewusstsein dazu, das zu meinen, *was* und *so*, *wie* es dieses vermeint? Oder anders gesagt: Worin besteht das *Gemeinte über die Meinung hinaus*? Es soll hier versucht werden, das Problem des Status der Realität dergestalt zu behandeln, dass diese zweifache Frage eine Antwort finden kann. Wenn es somit darum geht zu verstehen, was jedem intentionalen Akt ‚Realität‘ zukommen lässt, dann wird damit zugleich die Frage beantwortet, welcher Status (der ‚Realität‘) dem, was über das Bewusstsein ‚hinausreicht‘, zuzuschreiben ist.

Jede Betrachtung über die ‚Realität‘, über das ‚Reale‘, muss die Perspektive bzw. die Zugangsmodalität bestimmen, die sie in ihrer Vorgehensweise leitet. Hier soll weder von der Realität *überhaupt* noch von einer allgemeinen Bestimmung dieses oder jenes konkreten Phänomens die Rede sein; die vorliegenden Überlegungen zielen vielmehr auf die Herausstellung des Sinns der ‚nackten‘ Realität oder Wirklichkeit ab, das heißt, darauf, was ‚die‘ Realität zu etwas

Realem macht. Man kann sich ja fragen, was *die* Wahrheit verschiedener wahrer Sätze ausmacht, bzw. *das* Wissen *als* Wissen legitimiert – und genauso kann man eben auch versuchen, den Sinn *des* Realen oder *der* Realität zu eruieren.

Das Reale ist nicht das *Gegebene*. Das Gegebene (und genauso auch die hier verstandene ‚Gabe‘ oder das ‚Gegebensein‘) ist durch *Unmittelbarkeit* und *Gegenwärtigkeit* ausgezeichnet. Das Gegebene ist das intrinsische Korrelat des Bewusstseins, genauer: Dieses wird wesentlich durch eine Art der Gegebenheit bestimmt. Die hier vertretene These besagt, dass die Realität jene ‚Faktualität‘ ausmacht, die im Entzug des Bewusstseins ‚verbleibt‘ und zugleich das bewusstseinsmäßig Gegebene ‚stabilisiert‘. Wenn die Realität auch tief im Bewusstsein eingenistet ist, so wird ihr Sein doch erst in der *Vernichtung* desselben (scil. des Bewusstseins) offenbar. Es soll hier die Absicht verfolgt werden, all diese Aspekte *außerhalb* des strikt erkenntnistheoretischen (und im gewissen Sinne noch der Ausweisung von ‚Gründen‘ und ‚Prinzipien‘ verpflichteten) Rahmens der Fichteschen Wissenschaftslehre³ zu behandeln. Das Bewusstsein ist das Vehikel des Gegebenseins, die Realität ist das Zugrundegehen des Bewusstseins.

Dies ist auch der Grund dafür, weshalb dieses Herangehen an die ‚nackte Realität‘ nach einer spezifischen ‚phänomenologischen Reduktion‘ verlangt, die das Gegebensein im und durch das Bewusstsein und dadurch all jenes, was an jegliche Form der ‚Subjektivität‘ gebunden ist, ausschaltet. Das Paradoxon einer solchen ‚realistischen Reduktion‘ besteht (angesichts der Anforderungen des unausweichlichen ‚phänomenologischen Gebots‘ der *Ausweisbarkeit*) darin, dass die Möglichkeit, sich die Realität zu vergegenwärtigen, all das in Klammern setzen muss, was dem Subjekt entspringt und ihm anhängt.

Es sei jedoch betont, dass das ‚Reale‘ hier nur im engsten Zusammenhang mit dem ‚Transzendentalen‘ untersucht werden kann – was bereits darauf verweist, dass der hier vertretene Standpunkt in gewisser Weise einem ‚asubjektiven Transzendentalismus‘ verpflichtet ist. Was rechtfertigt eine solche Bezugnahme? Das ‚Transzendente‘ ist vom

‚Konstituierten‘, vom ‚Welthaften‘, vom ‚Objektiven‘ usw. nicht zu trennen. Wie Husserl es bereits relativ früh unterstrichen hat, muss der Begriff des ‚Transzendentalen‘ in seinem untrennbaren Bezug zum ‚Transzendenten‘ aufgefasst werden. Diese ‚Transzendenz‘ verweist hier auf nichts Göttliches, Überbewusstes usw., sondern fragt, wie gesagt, nach dem Status des ‚Seins‘ des bewusstseinsmäßigen Korrelats ‚außerhalb‘ der ‚Formen‘ des Bewusstseins. Deswegen sind auch die hier entwickelten Überlegungen über die ‚Realität‘ diesem (zunächst ‚minimalistischen‘) Verständnis des Transzendenten verpflichtet.

Man kann sich dem ‚spekulativen Transzendentalismus‘ auf verschiedene Weisen nähern: Man kann in ihn durch die Bestimmung seiner *Methode*, durch die Frage nach der *Letztbegründung*, durch jene nach der Wahrheit oder auch nach dem Status des ‚Selbst‘ hineintreten. Die jeweils leitende Grundtendenz dabei ist die Idee, dass es keine ‚prinzipielle‘ Perspektive gibt, die bei alledem jeweils einen oder mehrere Grundsätze veranschlagen könnte. Wenn also die hier eingenommene Perspektive die Frage nach dem Status der *Realität* ins Auge nimmt, so soll dadurch eben auch der Sinn der verschiedenen *Modalitäten* des *Transzendentalen* verdeutlicht werden.

3. Die verschiedenen Modalitäten des Transzendentalen

Die Realität, die wir ‚haben‘, konstituiert sich in ihrem Sinn in einer transzendentalen ‚Sphäre‘, die weder homogen noch eindimensional ist. Wir unterscheiden *fünf* Modalitäten des Transzendentalen, die in einem komplexen Verhältnis zueinander stehen, welches kein rein hierarchisches ist.

1. Bevor dem Eigentümlichen der faktischen Realität der Welt und ihrer Geschehnisse Rechnung getragen werden kann, müssen wir uns zunächst der Möglichkeit des *Weltzugangs* versichern. Eine erste Modalität des Transzendentalen – die wir unter dem Begriff der ‚Phänomenalisierung‘ zusammenfassen – beinhaltet die ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ (der kantische Anklang ist hier unüberhörbar) der Erscheinung und des Gegebenseins der

‚Sachen‘ (innerhalb) der Welt – wobei die Welt *selbst* niemals erscheint und auch nicht gegeben ist⁴. Freilich können die Bedingungen der Phänomenalisierung nicht wiederum erscheinen, weshalb es sich hier um das wohlbekannte Projekt einer ‚Phänomenologie des Unscheinbaren‘ handelt.

2. Eine zweite Modalität des Transzendentalen vereint die Gesamtheit der ‚konkreten‘ Konstitutionsmodi des Erscheinenden – dies macht bekanntermaßen das Gebiet der ‚deskriptiven Phänomenologie‘ aus, die, indem sie sich an bestimmten ‚Leitfäden‘ orientiert, die besonderen Typen und Arten der Intentionalität untersucht, welche sich auf die entsprechenden Gegenstandstypen und -arten beziehen (darunter auch die ‚Horizontintentionalität‘). Die Dingwahrnehmung etwa konstituiert sich nicht auf die gleiche Art und Weise wie das Zeitbewusstsein oder die Fremderfahrung. Diese Modalität des Transzendentalen bestimmt das, was wir das ‚erscheinende (bzw. anschauliche) phänomenalisierende Transzendente‘ nennen.

3. Eine dritte – in vielerlei Hinsicht zentrale – Modalität des Transzendentalen *genetisiert die Faktualität des immanenten Transzendentalen* (das heißt die ‚Fakta‘, auf welche die deskriptive Phänomenologie stößt). Dies umreißt das Feld der *Genese* (im eigentlichen Sinne), die sich – im Vergleich zur *immanenten* Sphäre des erscheinenden phänomenalisierenden Transzendentalen – auf einer ‚prä-immanenten‘ Stufe vollzieht (welche nicht mit der nicht erscheinenden Sphäre des unscheinbaren phänomenalisierenden Transzendentalen verwechselt werden darf). Die Besonderheit der Genese besteht darin, dass sie nicht nur – sozusagen ‚lokal‘ – für jene der immanenten Faktualität, sondern auch für die der transzendentalen Architektonik überhaupt (zu diesem Aspekt s.u.) verantwortlich ist.

4. Der vierte Punkt betrifft die Faktualität der die Welt konstituierenden *Tatsachen*. Wir nennen (im Gefolge Husserls) ‚Urdoxa‘ die ‚Weltthese‘, das heißt die ‚Setzung‘ (die freilich auf keine ‚setzende‘ Subjektivität verweist) der Welt in ihrer ‚Stabilität‘ und ‚Realität‘. Ferner nennen wir ‚Geschehnis‘ eine absolut singuläre Tatsache, die durch eine ihr eigens zukommende Realität gekennzeichnet ist (und deshalb

‚Geschehnisrealität‘ genannt werden kann). Dieses Reale ist also singulär, kontingent und nicht begrifflich fassbar. Keinerlei ‚Form‘ vermag sie zu ordnen (nicht einmal Zeit und Raum) oder, genauer gesagt, wenn hier überhaupt von einer ‚Form‘ gesprochen werden kann (auch hierauf kommen wir weiter unten zurück), dann nur im Sinne einer Art ‚Urform‘ ‚vor‘ jeglicher Anordnung. Die ‚offene‘ Gesamtheit der Geschehnisse macht die Welt aus⁵. Es geht hier also darum, jene Modalität des Transzendentalen zu bestimmen, die dieser ‚Geschehnisrealität‘ entspricht.

5. Die letzte Frage betrifft den Status des Daseins der *Welt* selbst (und also ihrer transzendentalen ‚Konstitution‘). Von Husserls Schwankungen in Bezug auf den Status, den er dieser ‚Idee‘ (im kantischen Sinne) zuschreibt – manchmal hat sie für ihn lediglich präsumptiven Charakter, manchmal neigt er hingegen dazu, ihre Gegebenheit nicht anzweifeln zu können –, über Heideggers ‚Metaphysik der Welt‘ und der phänomenologischen Kosmologie Finks bis hin zu Merleau-Pontys Überlegungen zum ‚Wahrnehmungsglauben‘ besteht hierbei die Schwierigkeit darin zu bestimmen – und zwar stets in Bezug auf die hier zu veranschlagende transzendente Modalität –, welche ‚Stabilität‘ ihr angesichts der Notwendigkeit, das besagte ‚phänomenologische Gebot‘ der Ausweisbarkeit zu respektieren, zuerkannt werden kann.

Wie soll der Bezug vom ‚Denken‘ zum ‚Sein‘ aufgefasst werden, ohne dass man dabei in einen zu stark betonten *idealistischen* oder *realistischen* Standpunkt verfiere? – In der Tat kann nämlich weder ein einseitiger *Idealismus* (der Elemente a priori anführt, ohne deren Ursprung klar machen zu können) noch ein einseitiger *Realismus* (der dem Verstehen und der Aneignung des Sinns nicht Rechnung zu tragen vermag) überzeugend geltend gemacht werden. Beide laufen auf eine *petitio principii* hinaus – das heißt, man setzt eben gerade das, was es doch aufzuzeigen gilt, voraus (so spielt etwa von vornherein im Idealismus die Gesamtheit der Elemente a priori und im Realismus das Gegebene hinein). Alle Lösungsansätze laufen dabei entweder auf eine Variante beider oder auf die Aufgabe jeglicher Grundlegungsperspektive (oder überhaupt eines Erkenntnisansatzes) hinaus. Die sich hieraus

ergebende Aufgabe besteht somit darin, jene *petitio principii* zu vermeiden. – Der Weltbezug lässt sich nicht außerhalb eines *Bewusstseinsbezugs* herstellen (also außerhalb des *Denkhorizonts*); wenn man sich allerdings hierauf *beschränkt*, dann ist es unmöglich, diesen aufrecht zu erhalten, da dies die Gefahr eines zu radikalen, das *Sein* entgleiten lassenden Idealismus hervorruft. Deswegen bringen auch – und das ist gerade das *Gemeinsame* an den fünf Modalitäten des Transzendentalen – die Setzung, der Bezug, das ‚Festhalten‘ am Realen eine *Verneinung* und eine *Vernichtung* ins Spiel.

Diese Vernichtung wirkt sich dabei unmittelbar auf die *Realität selbst* aus: Was ist denn in der Tat die Realität in jeglichem Weltbezug? Die Antwort auf diese Frage verlangt nach einem Fortreißen vom Aufgehen in einer singulären Wahrnehmung (die ja durchaus berechtigt ist), sie lässt einen *Abstand* hervorscheinen, der notwendig zwischen dem ‚Erscheinenden‘ und dem ‚Seienden‘ besteht. Jede Bestimmung ist eine Verneinung. Diese ist nicht bloß ein Blickwechsel hinweg vom unmittelbar und oberflächlich Gegebenen, sondern sie nistet sich gleichsam im Kern des Transzendentalen selbst (und in der ‚Realität‘, die diesem zugeschrieben werden kann) ein.

4. Architektonische Betrachtungen

Diese Darstellung der fünf ‚Modalitäten‘ des Transzendentalen entfaltet sich, wie ersichtlich wurde, auf verschiedenen Stufen. Aus Gründen, die sich weiter unten noch erhärten werden und die in engem Zusammenhang mit den beiden, die ‚transzendente Korrelation‘ ausmachenden ‚Polaritäten‘ stehen, muss – *vor* dieser Unterscheidung zwischen diesen fünf Modalitäten – zwischen einer *phänomenologischen* und einer *ontologischen* Ebene unterschieden werden (was keineswegs dem Gegensatz zwischen ‚Gegebenem‘ und ‚Realem‘ entspricht). Mit anderen Worten, diese Modalitäten verteilen sich einer doppelten Ansichtswiese gemäß (die im Zusammenhang mit dem jeweiligen Konstitutionsmodus steht): erstens, in Hinblick auf die immanente Konstitution und das Prinzip der

Phänomenalisierung (= phänomenologische Konstitution) und zweitens in Bezug auf die Welt (als ‚Horizont der Horizonte‘ oder ‚Bereich der Bereiche‘) und die innerweltlichen Geschehnisse (= ontologische Konstitution), wobei sich diese beiden Ebenen ihrerseits dank des Prinzips der Genese artikulieren⁶. Wie ist dieser Bezug zwischen phänomenologischer und ontologischer Ebene genauer zu verstehen, und auf welche Art spielt hier die Genese hinein?

Diese beiden Ebenen unterscheiden sich in der Tat durch verschiedene, sie eigens kennzeichnende Konstitutionsarten. Während die Phänomenalisierung und die Konstitution des immanenten Realen auf einer *erkenntnistheoretischen* Ebene transzendental-phänomenologisch konstituiert werden, haben die weltliche Realität und die Geschehnisrealität eine *ontologische* Tragweite. Die Genese hingegen operiert auf einer Ebene *diesseits der Spaltung zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie*.

Diese Unterscheidung überschneidet sich nicht mit einer anderen – jener, die sich auf den genauen Zusammenhang zwischen dem ‚Transzendentalen‘ und dem ihm jeweils zukommenden ‚Realen‘ bezieht. Denn wenngleich jede dieser Modalitäten des Transzendentalen in der Tat für etwas *konstitutiv* ist, so ist sie doch ebenso auch durch eine korrelative Art der *Realität* gekennzeichnet. Das Eigentümliche der Modalitäten, die sich auf die *reale Welt*, auf die *innerweltlichen Geschehnisse* und auf das *immanente Reale* beziehen, besteht darin, dass das die jeweilige transzendente Modalität Konstituierende die *Realität selbst* des durch es Konstituierten ausmacht. Das, was die anderen beiden Modalitäten bestimmt (nämlich die der *unscheinbaren Phänomenalisierung* und der *Genese*), ist hingegen dadurch ausgezeichnet, dass das, was sie bestimmen, einerseits, und ihre jeweilige ‚Realität‘, andererseits, voneinander *unterschieden* sind: Was ihre Realität ausmacht, ist nämlich jeweils eine bestimmte Art der *Notwendigkeit*.

Wir halten somit folgende Unterscheidungen, deren bestimmter Gehalt weiter unten näher auseinandergelegt wird, fest. Was die Modalitäten des Transzendentalen angeht, gibt es zwei Arten des phänomenalisierenden Transzendentalen (oder

des Transzendentalen des Erscheinenden): das unscheinbare und das erscheinende phänomenalisierende Transzendente, und zwei Arten des ontologischen Transzendentalen: das Geschehnistranszendente und das urdoxische Transzendente (das der aus der Vernichtung der Phänomenalisierung resultierenden Absetzung entspricht). Diesseits der Spaltung zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie siedeln wir das genetische (oder reflexible) Transzendente an. Diesen Modalitäten des Transzendentalen entsprechen dann folgende Arten der ‚Realität‘: die Realität des unscheinbaren phänomenalisierenden Transzendentalen (das die Phänomenalisierung im strengen Sinne möglich macht), die Realität des erscheinenden phänomenalisierenden Transzendentalen (das eine prä-reflexive Dimension eröffnet), die innerweltliche Realität oder Geschehnisrealität (welche durch eine *radikale* Zersplitterung gekennzeichnet ist), die Realität ‚der Welt‘ (die auf die Urdoxa hinausläuft, die nicht die Realität der Welt selbst (da es die Welt in gewisser Weise ‚nicht gibt‘), sondern eine Art ‚Urrealität‘ ist, die dem ‚Wahrnehmungsglauben‘ zugeschrieben werden kann; sie resultiert nämlich aus der Vernichtung des Bewusstseins) und die Realität des Genetischen (die sowohl die Genese der phänomenologischen Faktualität als auch die der Architektonik der Gesamtheit der Modalitäten des Transzendentalen betrifft).

Es muss eigens betont werden, dass hier die konkreten innerweltlichen Bestimmungen, die das *Quid* betreffen, nicht mit der Frage nach dem Status der Realität und des Realen selbst, die sich auf das *Quod* – und das heißt eben auf eine jeweils verschiedene Auffassung der ‚Faktualität‘ – beziehen, verwechselt werden dürfen. Uns geht es hier darum, die verschiedenen Modalitäten des *Quod* aufzuweisen. Die fünf Arten der ‚Quodität‘, die den eben eingeführten Unterscheidungen entsprechen, sind: das *Quod* des unscheinbaren phänomenalisierenden Transzendentalen (was durch einen bestimmten Typus der Notwendigkeit gekennzeichnet ist); das *Quod* des erscheinenden phänomenalisierenden Transzendentalen (das in die Faktualität der immanenten Bewusstseinsphäre eingeschrieben ist); das *Quod* der Geschehnisfaktualität (das

der ‚nackten Realität‘ jedes Geschehnisses Rechnung trägt); das *Quod* der Welt (die durch das urdoxische und das genetische Transzendente stabilisiert wird) und schließlich das *Quod* des genetischen Transzendentalen (das durch eine andere Art der Notwendigkeit als das unscheinbare phänomenalisierende Transzendente ausgezeichnet ist).

5. Die verschiedenen Auffassungen des Realen

Dank dieser Unterscheidungen und Präzisierungen sind wir nun dazu in der Lage, den Status der verschiedenen Arten des ‚Realen‘, die jeweils den Modalitäten des Transzendentalen entsprechen, zu spezifizieren und zu vertiefen.

I. Das Reale des unscheinbaren phänomenalisierenden Transzendentalen

Zwar ist das unscheinbare phänomenalisierende Transzendente ein Transzendentales *von* ‚etwas‘, aber trotzdem entspricht ihm keinerlei äußere und positive ‚Realität‘. Dieses Transzendente (das Kant als eine ‚Form‘ bezeichnet hat) ist daher nicht für einen bestimmten Gegenstand konstitutiv, sondern es eröffnet überhaupt erst die Möglichkeit einer ‚Begegnung‘ mit etwas – und die ‚Formen‘ der Phänomenalisierung entsprechen somit der Realität dieser Modalität des Transzendentalen selbst. Sofern hier kein Subjektbegriff vorausgesetzt wird, kann hier auch von keiner Vermögenslehre (und genau so wenig von einer Unterscheidung etwa zwischen ‚Sinnlichkeit‘ und ‚Verstand‘ und dementsprechend ihren apriorischen Formen) die Rede sein. Folgerichtig ist die vorliegende Überlegung über die transzendentalen Bedingungen der Erscheinung außerhalb des (kantischen) Rahmens einer *Urteilslehre* angesiedelt⁷.

Die radikale Äußerlichkeit ist dadurch ausgezeichnet, dass in jeder ‚Begegnung‘ etwas Neues sich darbietet – das Gegebene ist somit eine chaotische Unbegrenztheit. Die Stabilität und die Regelmäßigkeit der Erfahrung zeugen also von einem ‚Überschuss‘, der durch die ‚Formen der Phänomenalisierung‘ konstituiert wird (welche die Garanten

der Objektivität, das heißt der Einheit und Kohärenz der Erfahrung sind). Vier solche Formen können hier ausgemacht werden:

1) Die Grundform jeder Begegnung ist die *Räumlichkeit-Zeitlichkeit* (nicht die ‚Raumzeit‘!). Diese eröffnet (noch) nicht die ‚Welt‘, sondern zunächst die Möglichkeit der Begegnung eines Etwas überhaupt, einer ‚Sache‘. Da Zeit und Raum voneinander nicht zu trennen sind, handelt es sich hier um eine einzige Form, deren spezifische ‚Mobilität‘ eigens untersucht werden kann (vgl. Alexander 2013).

N.B.: Es geht hierbei nicht darum, das Paradoxon aufzulösen, wie einerseits Zeit und Raum apriorische Formen des Subjekts sein können und andererseits die sinnliche Vielfalt auch in gewisser Weise eine Art Urzeitlichkeit und Urräumlichkeit haben muss, um jenes überhaupt ‚affizieren‘ zu können, sondern die Räumlichkeit-Zeitlichkeit ist sowohl ‚subjektiv‘ als auch ‚objektiv‘, weil das Wesen der Zeit und des Raums eben so geartet ist, dass es sowohl ‚subjektiv‘ als auch eine Dimension der Gegenstände selbst ist (die Räumlichkeit-Zeitlichkeit setzt also, aristotelisch gesprochen, sowohl eine ‚zählende Seele‘ als auch die Dinge, an denen sie sich erstreckt, voraus).

2) Die drei Grundformen der Sachlichkeit einer *Sache* (= *res*) sind die Identität (die die Einheit beinhaltet), die Extensionalität (also ihre ‚Ausdehnung‘)⁸ und die Qualifizierbarkeit.

3) Die Grundform der *Verhältnisse* zwischen den *Sachen* ist das gegenseitige *Einwirken* (insbesondere das Ent-fernen⁹ (die Bedingung für jedes räumliche In-Beziehung-Setzens wie etwa des Aneinandergrenzens), die Kausalität und die Wechselwirkung).

4) Die drei Grundformen der *Beziehungen* zwischen dem ‚Selbst‘ und den *Sachen* sind Existenzialität, Möglichkeit und Notwendigkeit.

Die ‚Realität‘ des unscheinbaren phänomenalisierenden Transzendentalen macht die *Notwendigkeit* der Ordnung und Regelmäßigkeit der durch diese Formen konstituierten Erfahrung aus.

II. Das Reale des erscheinenden phänomenalisierenden Transzendentalen

Hierbei handelt es sich um die Modalität der *anschaulichen* Gegebenheit der Gegenstände – wenngleich diese Anschauung auch nur in einer *reflexiven* Anschauung geliefert wird. ‚Transzendental‘ verweist hier – und deswegen handelt es sich wiederum um eine spezifische Modalität desselben – auf eine *eidetische* Dimension der Reflexion. Die *Realität* dieser Modalität des Transzendentalen ist der *reelle* Charakter der immanenten Bewusstseinsphäre. Was bedeutet hier aber genau ‚reell‘ (in Ausdrücken wie: ‚reelles Bewusstsein‘, ‚reelle Dimension des immanenten Bewusstseins‘ usw.)? Die transzendentalen ‚Bestandteile‘ oder ‚Komponenten‘ der immanenten Bewusstseinsphäre sind nicht auf die gleiche Art und Weise gegeben wie das, was in ihr eigens *erscheint*. Gewiss kann ihre anschauliche Gegebenheit auf eine Art der Erscheinung oder der Bekundung verweisen; aber dabei handelt es sich eher um eine prä-reflexive Dimension *am* Erscheinenden, das heißt um ein prä-reflexives Selbstbewusstsein des betreffenden Bewusstseinsaktes. Gleichwohl wird die Schwierigkeit hierdurch nur verschoben, denn welchen ‚realen‘ Status hat denn diese ‚prä-reflexive‘ Dimension *am* Erscheinenden?

Diese prä-reflexive Dimension ist der erscheinende (phänomenalisierende) ‚Überschuss‘ *am* unmittelbar Gegebenen. Was den Gebrauch des Attributs ‚prä-reflexiv‘ rechtfertigt, ist die Tatsache, dass das erscheinende phänomenalisierende Transzendente nicht durch einen ‚reflexiven Rückgang‘ zugänglich wird und auch keinerlei Art ‚thetisches‘ (= setzendes) Bewusstsein ins Spiel bringt. Seine ‚Realität‘ ist das von ihm Konstituierte selbst (was ja, wie gesagt, ein definitorisches Merkmal des phänomenalisierenden Transzendentalen ist). Entscheidender Gesichtspunkt ist hier das ‚gegenseitige Bedingungsverhältnis‘, das zwischen ‚Konstituierendem‘ und ‚Konstituiertem‘ besteht und sich darin ausdrückt, dass die *Realität* des Transzendentalen jeweils genau das ist, was *durch es* konstituiert wird – eine Realität,

die ihrerseits wiederum dieses ‚begründet‘, was es also rechtfertigt, hier von einer *wechselseitigen* Bedingung zu sprechen.

III. Das genetische Reale

Man kann in der Phänomenologie zwischen drei Arten von ‚Fakten‘ unterscheiden: erstens, die ‚bloßen Tatsachen‘ oder ‚Ereignisse‘, die rein kontingent sind, und Gegenstand der *deskriptiven* Phänomenologie sind; zweitens, die ‚Urfakten‘ oder auch ‚absoluten Fakten‘, auf die sich die *Metaphysik* (oder metaphysische Phänomenologie) bezieht; und schließlich die ganz besonderen Fakten der *konstruktiven* Phänomenologie, die zwar der deskriptiven Herangehensweise Grenzen setzen, aber dennoch ‚genetisch konstruierbar‘ sind. Wie sind diese ‚Grenzen‘ (und ihr ‚Überschreiten‘ durch die ‚Konstruktion‘) zu verstehen? In der phänomenologischen Analyse der Konstitution des Zeitbewusstseins zum Beispiel wird deutlich, dass eine *zeitliche* Form sowohl den *hyletischen* Fluss der immer aufs Neue aufeinander folgenden sinnlichen Impressionen als auch die spezifische *Intentionalität*, die für das *Zeitbewusstsein konstitutiv* sein soll, kennzeichnet. ‚Die‘ Zeit ist sowohl in dem, was uns ‚von außen‘ affiziert, als auch in den noetischen ‚Akten‘, oder, anders gesagt, die Zeit ist sowohl ‚objektiv‘ als auch ‚subjektiv‘ – aber was erlaubt es, in *beiden* Fällen von ‚Zeit‘ zu sprechen? Genauer formuliert: Was konstituiert die Zeit dessen, was die Zeit selbst konstituiert, wenn diese (neue) Konstitution selbstverständlich nicht durch das, was zuerst von ihr selbst konstituiert wurde, gewährleistet werden kann? Dies ist ein Beispiel einer solchen *Grenze*, bzw. einer ‚Aporie‘, die die rein deskriptive Analyse nicht zu lösen vermag. Es stellt sich somit die Frage, was das phänomenologische Philosophieren angesichts dieser nicht reduzierbaren ‚Fakten‘, auf die die rein deskriptive Herangehensweise stößt, rechtfertigt und legitimiert.

Die konstruktive Methode in der Phänomenologie besteht darin, diese dritte Art ‚Fakten‘ zu *genetisieren*. Diese ‚Genese‘ ist durch eine bestimmte ‚Herangehensweise‘ und durch eine ihr eigene ‚Realität‘ charakterisiert. Was die *Herangehensweise*

betrifft, muss betont werden, dass sie weder eine rein subjektive Hervorbringung, noch ein passives Aufzeichnen einer vorgegebenen Wirklichkeit darstellt. Es handelt sich hierbei eher um eine besondere Art des ‚Vernehmens‘¹⁰, um ein aktives ‚Entdecken‘, um eine Konfigurierung, die nur insofern ‚ist‘, als sie entdeckt wurde und eine ‚Notwendigkeit‘ besitzt, die sich nur in der Genetisierung selbst bekundet. Aber wie steht es genau um die solcherart genetisierte ‚Realität‘?

In Bezug auf das ‚wechselseitige Bedingungsverhältnis‘, das das dem erscheinenden phänomenalisierenden Transzendentalen entsprechende Reale kennzeichnet, macht das Genetische eine *(Selbst-)Reflexion*¹¹ *des grundlegenden Sinns dieser ‚wechselseitigen Bedingung‘* aus. Jede Bedingung impliziert nämlich eine *Differenz der Stufe* oder des *Registers*, die jeweils eine *Präsenz* und einen *Entzug* (und zwar – je nach der angenommenen Perspektive – entweder des Bedingenden oder des Bedingten) ins Spiel bringt. Hierbei geht es nicht nur darum (wie es bei Fichte in seiner Reflexion des kantischen Transzendentalismus der Fall war), dass das Transzendente eine Vernichtung und eine Erzeugung darum impliziert, *weil es keine mögliche Erfahrung zulässt* (wobei darüber hinaus diese Vernichtung und dieses Erzeugen sich je nur auf *diese* oder *jene* transzendente Bedingung beziehen), sondern es findet hier gleichsam ein ‚Sprung innerhalb der Register‘¹² statt (was Levinas seinerseits als eine ‚Dia-chronie‘ bezeichnet), der sich sozusagen über die *gesamte* Sphäre diesseits des immanenten Bewusstseins erstreckt und – dank einer *reflexiven Vertiefung* dieses Bedingungsverhältnisses – ein Wechselspiel zwischen ‚Präsenz‘ und ‚Nicht-Präsenz‘ anstößt, das rückwirkend einen Einfluss auf den Status der transzendentalen Bedingungen der Phänomenalisierung ausübt. Dieser ‚Sprung‘, das ist jedenfalls der fundamentale Sinn der ‚Genese‘, wird nicht von außen durch irgendeinen ‚Betrachter‘ vollzogen (und sei dieser auch ‚uninteressiert‘), sondern er realisiert in einer ‚Reflexion der Reflexion‘¹³ – die nicht bloß die konstitutiven Elemente der Phänomenalisierung aufweisende Reflexion wiederholt (wenn sie diese auch zur Voraussetzung hat) – die Grundbestimmung des Transzendentalen, welche in einer für die Ermöglichung charakteristischen *Verdoppelung* besteht (nämlich in der

Tatsache, dass das eigentümliche (und wahrhaftige) Verständnis der Bedingungen der Möglichkeit von etwas je zugleich auch die Möglichkeitsbedingungen dieser Bedingungen der Möglichkeit enthält und sichtbar macht).

Während auf der *transzendentalen Stufe der Phänomenalisierung* die Kohärenz der Erfahrung *in ihrer ihr eigenen Notwendigkeit* die Notwendigkeit der transzendentalen Bedingungen gleichsam ‚zusammenhält‘ (eine (nicht fatale) Zirkelhaftigkeit, die ja den Transzendentalismus selbst ausmacht), kann hingegen auf der *transzendentalen Stufe der Genese* keinerlei Art der Erfahrung hier als ‚Stabilisator‘ – und somit als ‚Garant‘ einer wie auch immer gearteten Notwendigkeit – dienen. Deshalb ist die ‚Notwendigkeit‘ der Genese auch eine *rein innere* Notwendigkeit. Auf der Stufe der Genese ist eigentlich gar nicht eigens von *Notwendigkeit*, sondern bloß von ‚*Realität*‘, von *genetisierter* Realität (das heißt von einer Art ‚kontingenten Notwendigkeit‘) die Rede, welche eben ‚Reales‘ in die Faktualität, über die hinaus die deskriptive Herangehensweise wirkungslos ist, injiziert.

IV. Das Reale der Geschehnisse

Die Frage nach dem ‚Realen‘, nach der ‚Realität‘, stellt sich auf der Ebene der ontologischen Konstitution der *Welt* und ihrer *Geschehnishaftigkeit* auf eine andere Art und Weise. Während es sich in den Modalitäten der Phänomenalisierung und der Genese jeweils um ein gewisses Bedingungsverhältnis, bzw. gar um eine Art der Ermöglichung handelt (was, wie wir gesehen haben, nicht minder die Frage nach der ‚Realität‘ des hier Fungierenden aufwirft), ist auf der genuin ontologischen Ebene die ‚Faktualität‘ von anderer Natur. Es stellt sich außerhalb jeder konkreten Bestimmung des ‚Inhaltes‘ in der Tat die Frage, was ein Geschehnis zu einem Geschehnis macht oder was eben die nackte ‚Faktualität‘ ausmacht. Die Schwierigkeit besteht hierbei darin, dass das Geschehnis in seiner radikalen Kontingenz sich jedem Versuch, ihm ‚Rechnung zu tragen‘, *entzieht*; die tiefe Instabilität (im Hinblick auf das Reale) des Geschehnisses verweist auf die des

‚Selbst‘, das sich seinerseits jeder Fixierung widersetzt und sich daher ebenfalls entzieht.

In der Tat spielt das ‚Selbst‘ in das Verhältnis zwischen ‚innerweltlichem Realen‘ und ‚Geschehnis‘ mit hinein. Wenn es mit der (durch die Urdoxa gehaltenen) Welt in Kontakt tritt oder, um mit Guy van Kerckhoven zu sprechen, wenn die Welt ihrerseits ‚in Erscheinung tritt‘, dann findet im archaischesten phänomenologischen Register eine ‚unendliche‘ Zersplitterung dessen, was von der Urdoxa getragen wird, statt, wobei jedes Geschehnis eine Art Kristallisierung oder eine ‚Absetzung‘ dieser Zersplitterung darstellt (das Geschehnis macht somit einen *Bruch* des Fungierens aus und ist insofern durch eine nicht reduzierbare Kontingenz gebrandmarkt). Diese Zersplitterung vollzieht sich *an* der Kontaktstelle von Selbst und Welt, sie ist also in gewisser Weise die ‚apriorische Form‘ dieses In-Kontakt-Tretens – und zwar, dies sei noch einmal betont, ‚vor‘ jeglicher ‚Aneignung‘ und ‚vor‘ jeglichem ‚Verstehen‘.

Die Konstitution der Erfahrung macht Kant zufolge eine Reflexion über die Art der Synthese des chaotischen sinnlichen Mannigfaltigen (das je vielfältig und dabei je einzeln ist) durch einigende Formen notwendig. *Diese Vielfältigkeit des Mannigfaltigen kann aber nicht so einfach vorausgesetzt und behauptet werden.* Sie ist vielmehr das Ergebnis einer Formgestaltung (die ‚noch‘ keine Ordnung herstellt!), welche der Urdoxa anhaftet.

Hieraus folgt, dass diese Methodik den Konflikt zwischen dem heideggerianischen Ansatz, die ursprüngliche ‚Extatizität‘ dem *Aussichherausgehen des Daseins* – in seinem ‚Seinkönnen‘ und seinem ‚Sich-Entwerfen‘ – zuzuschreiben, und der levinas’schen Auffassung, dieses Herausgehen in die *Welt* in ein tiefer liegendes Verhältnis, nämlich zur *Andersheit* (*alterité*) zu verankern, zu ‚entscheiden‘ vermag (falls dies denn überhaupt nötig sein sollte): Das ursprüngliche Hinausgehen des ‚Selbst‘ und aus dem ‚Selbst‘ (das nicht ein solches des Daseins zu einem X ist) ist das der (realen) Welt¹⁴ selbst, die in und durch die Urdoxa gesetzt wird (und selbst ein ursprüngliches ‚Selbst‘ zur Voraussetzung hat), hin zur zersplitterten Vielseiendheit, wobei diese sich wiederum in

einem Multiperspektivismus (nicht weniger zersplitterter ‚Selbste‘) widerspiegelt. Das ‚Selbst‘ ist somit nicht die einzige ‚Quelle‘ der Zersplitterung.

V. Das weltliche Reale

Aus dem soeben Dargelegten geht somit hervor, dass auf der ontologischen Ebene die Frage nach der ‚Realität‘ ein Einheits- und Zersplitterungsprinzip zwischen der die Welt haltenden und tragenden Urdoxa und der für das Geschehnisreale charakteristischen unendlichen Zersplitterung ins Spiel bringt. Die letzte sich hier noch stellende Frage ist die nach der ‚Realität‘ der Welt selber in ihrer ‚Transzendenz‘. Eine bedeutende, aufhorchen lassende Antwort auf diese Frage wurde von Richir in seinen *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* vorgelegt.

Richirs Grundidee – worin das, was wir, uns auf seine Ausarbeitungen stützend, die „schematisch-semantische“ Dimension des Realen¹⁵ nennen, zum Ausdruck kommt – besteht hierbei darin, dass die Realität ihren ‚transzendenten‘ Charakter der „architektonischen Transposition des ‚Grundelementes‘ (*élément fondamental*) des Schematismus in das ‚intelligible Element““ verdankt. Was versteht er zunächst unter dem ‚Grundelement“?

Das ‚Grundelement‘ ist in Richirs Terminologie das ‚Element‘ der ‚Leiblichkeit‘ (die er mit der ‚chora‘, das heißt mit einer Art Ur-Räumlichkeit des ‚sich bildenden Sinnes‘ gleichsetzt), bzw. der ‚Übergangsraum‘ (im Sinne Winnicotts), wobei dieses Element sowohl die *chora* ‚angeht‘, als auch selbst von ihr ‚angegangen‘ wird; es ist die ‚Hyle‘ in der ‚phänomenologischen Bedeutung‘ des Ausdrucks, wodurch angezeigt wird, dass sie (für Richir) „von Grund auf immateriell“ sei. Wenn also das Grundelement das Element des ‚Übergangsraums (*aire transitionnelle*)‘ ist, dann deshalb, weil es sich dabei um „*unendliches transire*“ handelt“, das „weder ein realer Raum des Körpers oder der Körper, noch ein imaginärer Raum der eingebildeten Gegenstände und der imaginativen Bedeutsamkeiten“ ist (Richir 2006, 302). Mit anderen Worten, dieses ‚Grundelement‘ ist die

(architektonische) Bedingung des ‚Denkens‘, die den nicht reduzierbaren Abstand verantwortet, welcher es zu vermeiden vermag, dass dieses ‚Denken‘ (genauer: der Schematismus) jegliche Dynamik verliert und mit sich selbst zusammenfällt.

Weshalb ‚bleibt‘ es nun aber nicht bei diesem ‚Grundelement‘? Weil in der ‚Realität‘ mehr hineinspielt als lediglich der Überschuss des wahrnehmbaren ‚Seienden‘ gegenüber dem *aktuell* ‚Wahrgenommenen‘ – wenn es sich hierauf beschränkte, dann könnte etwa zwischen dem ‚real‘ ‚Seienden‘ und dem lediglich *Eingebildeten* nicht unterschieden werden. Das Element des Intelligiblen *verhindert es, dass der Blick ins Imaginäre umschlägt*.

Diese Antwort führt aber ihrerseits eine zweifache Schwierigkeit mit sich. Erstens stellt sich die Frage, was diese ‚architektonische Transposition‘ rechtfertigt und legitimiert (was übrigens für diesen Begriff ganz allgemein gilt). Und zweitens wirft das das Problem auf, ob dieses ‚Laben‘ am ‚Element‘ des Intelligiblen nicht eine Art Voraussetzung (wenn nicht gar eine Fixierung) der Intelligibilität – und somit eine Form der prästabilisierten ‚Eidetizität‘ impliziert¹⁶.

Selbstverständlich soll das nicht heißen, dass hier die Tatsache in Frage gestellt würde, dass es notwendig ist und bleibt, den Bezug zwischen der ‚Realität der Welt‘ und einer gewissen ‚intelligiblen‘ Dimension zu hinterfragen. Es handelt sich hierbei eher darum, das phänomenologische Gebot der Ausschaltung jeglichen Rückgangs auf metaphysische Thesen zu bewahren und dem Bande zwischen der eigenartigen Faktualität der ‚Realität der Welt‘ und der genetischen Dimension der Intelligibilität, die jene ‚trägt‘ und ‚hält‘, Rechnung zu tragen. Was dem Genetischen ‚Realität‘ verleiht, ist die Faktualität – und umgekehrt. Die Möglichkeit, sich auf eine Stufe diesseits der Spaltung von Erkenntnistheorie und Ontologie ansiedeln zu können, hat gerade ihre Berechtigung dank dieses neuen ‚wechselseitigen Bedingungsverhältnisses‘.

Somit wird deutlich, dass die Stabilisierung des weltlichen Realen sowohl durch das ur-doxische als auch durch das genetische Reale gewährleistet wird. Deshalb ist es also – streng gedacht – das *Genetische* (in dessen Angliederung an die

Urdoxa), welches die grundlegende Dimension dessen, dass das Reale nicht ins Imaginäre umschlägt, ausmacht.

6. Schlussbetrachtung

Die Frage, auf die hier also eine Antwort geliefert werden sollte, war die nach dem Sein ‚der‘ Realität überhaupt. Welche Grundbestimmungen haben sich hierfür als hilfreich erwiesen?

Die Bestimmung der ‚Realität‘, des ‚Realen‘, bringt mehrere Aspekte der ‚Nicht-Gegebenheit‘ diesseits der Gegebenheit zum Vorschein: die ‚*Unscheinbarkeit*‘ und eine ‚*prä-reflexive*‘ Dimension in der Phänomenalisierung, die ‚*Prä-Immanenz*‘ in der Genese und die ‚*Vernichtung*‘ des Bewusstseins im weltlichen Realen (und in dessen Geschehnissen). Der gemeinsame Grundaspekt der verschiedenen Modalitäten des die ‚Quodität‘ kennzeichnenden ‚Entzugs‘ ist dabei die Tatsache, dass das Bewusstsein sich am Gegebenen gleichsam ‚abarbeitet‘. Was folgt hieraus für den Status der *Welt* (ein Begriff, in den ja die vorliegenden Ausarbeitungen mündeten)?

In einem jüngst erschienen Buch hat Markus Gabriel die These aufgestellt (und daraus die philosophischen Konsequenzen gezogen), dass „es die Welt nicht gibt“ (Gabriel 2013). Seine gedankliche Strategie stützt sich dabei auf zwei Grundpfeiler. Zunächst führt er eine Art ‚umgekehrtes ontologisches Argument‘ ein: Die Unmöglichkeit, das Ganze zu *erkennen* (welche durch eine Argumentation, die an das russell’sche Paradoxon erinnert, erwiesen wird), mündet in der (ontologisch gewichteten) Behauptung der Nicht-Existenz des Ganzen („die Welt gibt es nicht“). Letztere nimmt daraufhin das (freilich umgewandelte) heidegger’sche Motiv eines Vorlaufens der Möglichkeit der Unmöglichkeit zu existieren als eine Bedingung der Möglichkeit jeder endlichen Möglichkeit wieder auf – das Verstehen der Unmöglichkeit der Erkenntnis des Ganzen eröffnet nämlich für M. Gabriel die Möglichkeit des endlichen und bestimmten Verstehens der Dinge. Oder um es in einem gegen Q. Meillassoux gewendeten Ausdruck zu sagen: Die Endlichkeit, weit davon entfernt, eine Grenze zu sein, die im Namen eines neuen Denkens des Absoluten überwunden

werden solle, ist vielmehr die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, wobei diese Grenze so notwendig wie unüberwindbar sei.

Die hier angestellten Überlegungen schließen sich grundsätzlich an diese These an. Ihre Grundabsicht ließe sich dann so zusammenfassen (wenn man nämlich dieses Verhältnis als das Prisma ansetzte, durch das sie auch betrachtet werden könnten), dass sie *den Status dieser Grenze zu präzisieren gestattet*. Das Reale wird durch jene Art der ‚Faktualität‘ konstituiert, welche sowohl dem ‚phänomenologischen Gebot‘ der Ausweisbarkeit eine Konkretheit verleiht als auch dem Erscheinenden einen ur-ontologischen Unterbau (was Fichte den ‚Träger aller Realität‘ nennt) sichert.

Diese Überlegungen sollen durch zwei Bemerkungen abgeschlossen werden – wovon die eine sich auf den ‚Konstruktivismus‘, die andere auf den ‚Skeptizismus‘ bezieht.

Es muss zunächst betont werden, dass die ‚konstruktive‘ Ausrichtung, die den spekulativen Transzendentalismus kennzeichnet, nicht mit dem üblichen ‚Konstruktivismus‘ verwechselt werden darf. Der Konstruktivismus versteht sich als eine Theorie des Wissens. Im Gegensatz zu jeglicher Theorie der Erkenntnis dient dabei eine solche Theorie (wie etwa der ‚radikale Konstruktivist‘ Ernst von Glasersfeld betont hat) der Organisierung der subjektiven Erfahrungswelt und nicht der Erkenntnis einer objektiven Realität (wobei das methodologische Prinzip nicht die ‚Korrespondenz‘ einer transzendenten Realität, sondern die innere ‚Kohärenz‘ des Wissens ist). Deswegen verfiert der Konstruktivismus die These einer Unmöglichkeit des Zugangs zur Realität, an dessen Stelle er vielmehr die Idee der ‚Viabilität‘ oder der ‚Auto-Poiesis‘ setzt.

Wenn der Konstruktivismus zwar zu Recht auf der Notwendigkeit besteht, die kohärentistische der korrespondistischen Perspektive vorzuziehen, so setzt die Idee einer ‚Viabilität‘ ein Minimum an ‚weltlicher‘ Bestimmung voraus (und somit eine Realität *jenseits* des Konstruierten), was allein die Rede von einer ‚Anpassung‘ möglich und verständlich machen könnte. Das Problem dabei ist also, dass er das Prinzip

bzw. das Vermögen einer Einheit (das in jedem Falle die Dualität von einer realen Welt und einer subjektiven Perspektive voraussetzt) zu radikal von einem ‚realen‘ An-sich hin zu einer subjektiven Konstruktion verschiebt. Es gibt keine Realität ‚hinter‘ der Konstruktion, sondern bloß *in* bzw. *an* ihr. Ihre Notwendigkeit wird nur in ihrem Vollzug selbst offenbar, was jegliche umfassende oder transzendierende Stellungnahme ausschließt.

Wie verhält sich schließlich der ‚*phänomenologische* Konstruktivismus‘ zum ‚Skeptizismus‘? Um hierauf antworten zu können, muss erst einmal Folgendes angemerkt werden. *Eine* Lesart des Skeptizismus siedelt diesen gleichsam dem Realen *gegenüber* an. Dies bringt allerdings ein realistisches Vorurteil zum Ausdruck. Wenn nämlich die skeptische Haltung durchaus begründet und notwendig ist, dann nicht deshalb, weil die Gegebenheit der Welt (legitimerweise) in Zweifel gezogen werden könnte, sondern weil *die Tatsache, dass die Realität die Vernichtung des Phänomenalisierten ist, je eine bestimmte Ungewissheit birgt – und zwar gerade aus dem Grunde, dass jeder bewusstseinsmäßige Bezug eben vernichtet wurde.* Der Skeptizismus spielt also nicht so sehr eine ‚antreibende‘ Rolle, sondern taucht eher in die *Tiefe* der Realität ein. Dies ist der eigentliche Sinn der (in gewisser Weise schon von Kant zum Ausdruck gebrachten) Idee, dass der Skeptizismus stets ‚wiederkehrt‘: Er ist wesenhaft eine *nachkommende* Gestalt. Letztere ist unaustilgbar, da ‚jenseits‘ des Bewusstseinsbezugs kein transzendenter ‚Stabilisator‘ absichernd zu bestehen und wirksam zu sein vermag.

ANMERKUNGEN

¹ Ich verstehe nicht nur (im Gefolge Husserls) die Phänomenologie als einen ‚transzendentalen Idealismus‘, sondern vertrete darüber hinaus die Ansicht, dass die Phänomenologie den *endgültigen Vollzug* der Transzendentalphilosophie ausmacht – wie auch umgekehrt die Transzendentalphilosophie (zumindest Patočka zufolge) offensichtlich nicht anders als phänomenologisch realisierbar ist (siehe hierzu Novotný (2000), S. 19).

² Siehe etwa Meillassoux (2006).

³ Fichtes entscheidende Aufweisung des *Gesetzes des Sich-Reflektierens* als *Bedingung der Möglichkeit jeder Reflexion* ist untrennbar mit der von der Wissenschaftslehre vertretenen Perspektive der Kenntlichmachung des Prinzips des *transzendentalen Wissens* verbunden. Wenn die vorliegende Untersuchung explizit eine Phänomenologie der *Erkenntnis* anstrebt, so mündet dieser Entwurf gleichwohl *nicht* in der Aufweisung eines solchen ‚Prinzips‘.

⁴ Wir werden weiter unten sehen, was dies im Hinblick auf die ‚Existenz‘ der Welt, auf deren ‚Gegebensein‘, bedeutet.

⁵ Wittgensteins bekannte Behauptung im *Tractatus*: ‚Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge‘ wird somit zu: Die Welt ist die Gesamtheit der Geschehnisse – und die ‚Realität der Welt‘ entspricht gerade der ‚Geschehnisrealität‘.

⁶ Hieraus folgt, dass die Phänomenalisierung *nicht* die einzige Erscheinungsform des Seienden ist. Diese betrifft nämlich lediglich die bewusstseinsmäßige und innerweltliche Realität. Die *Welt* hingegen erscheint – wie oben bereits kurz angedeutet – *nicht*. Diese bekundet sich vielmehr dank des urdoxischen Transzendentalen (welches sich eben gerade aus der *Vernichtung* der phänomenalen Gegebenheitsart ergibt).

⁷ Die Frage, ob die mathematischen und naturwissenschaftlichen Wesenheiten dieser Gegenstandstheorie entsprechen können oder sollen, geht über den Rahmen der vorliegenden Überlegungen hinaus, da es hier ja lediglich darum geht, eine Theorie einer ‚Sache überhaupt‘ zu liefern, die der Beachtung des *phänomenologischen* Gebots der Ausweisbarkeit verpflichtet bleibt.

⁸ Der ‚räumliche‘ Sinn der ‚Ausgedehntheit‘ einer Sache darf nicht mit der ‚Räumlichkeit-Zeitlichkeit‘ (als Grundform der *Phänomenalisierung*) verwechselt werden. Während letztere keine konkrete Erfahrung betrifft, sondern diese überhaupt erst ermöglicht, ist erstere gerade die ‚räumliche‘ Bedingung der (erfahrbaren) Struktur einer ‚Sache‘.

⁹ Im Sinne des heideggerschen ‚*Ent-fernens*‘, das heißt im Sinne einer Reduzierung jeglicher ‚Ferne‘, jeglicher ‚Distanz‘.

¹⁰ Dieser Begriff enthält sowohl die aktive Dimension des ‚subjektiven‘ *Verstehens* als auch die rezeptive Dimension eines ‚*Nehmens*‘ angesichts einer hier bestehenden Notwendigkeit.

¹¹ Dass diese ‚Reflexion‘ zugleich *Selbstreflexion* ist (weiter unten wird diesbezüglich von einer ‚Reflexion der Reflexion‘ die Rede sein), spiegelt den sich auf diesem archaischen Register vollziehenden Übergang auf eine Stufe diesseits der Spaltung zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie wider.

¹² Dieser Ausdruck impliziert einen ‚Schnitt‘, einen ‚Bruch‘, mit jeglicher vorgegebenen Positivität, die bereits auf der ersten transzendentalen Stufe anzutreffen und dann auch auf der dritten Stufe gültig ist.

¹³ In diesem Sinne (und auch *nur* in diesem Sinne) ist die Annäherung dieser Dimension der ‚Genese‘ zu dem (fichteschen) Begriff der ‚Reflexibilität‘ zu verstehen.

¹⁴ Was auch immer die möglichen (und berechtigten) Streitigkeiten hinsichtlich der ‚Gegebenheit‘ der Welt, ihrer ‚Totalität‘ usw. angehen mag, behaupten wir hiermit also die Nichtreduzierbarkeit und Unbestreitbarkeit der ‚realen Welt‘ diesseits jeglicher totalisierenden Perspektive (wobei diese ‚Realität‘ eben auf die aufgewiesene Art und Weise phänomenologisch ‚konstruiert‘ und nicht also a priori vorausgesetzt wird).

¹⁵ Siehe hierzu Schnell 2013 (Kapitel XIII).

¹⁶ Man könnte in der Tat die berechtigte Frage stellen, ob somit die *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* nicht einen Widerspruch zu den grundlegenden Ergebnissen von *L'institution de l'idéalité* darstellen.

BIBLIOGRAPHIE

Alexander, Robert. 2013. *La phénoménologie de l'espace/temps chez Marc Richir*. Grenoble: Millon, ‚Krisis‘.

Gabriel, Markus. 2013. *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin : Ullstein.

Meillassoux, Quentin. 2006. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, ‚L'ordre philosophique‘.

Novotný, Karel. 2000. „Struktur des Erscheinens und endliche Freiheit.“ In Jan Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, hrsg. von H. Blaschek-Hahn & K. Novotný, Freiburg/München: Alber.

Richir, Marc. 2006. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Grenoble: J. Millon, ‚Krisis‘.

Schnell, Alexander. 2013. *En voie du réel*. Paris: Editions Hermann.