Original Contributions - Originalbeiträge

Peter Schwind

Phänomenologischer Realismus. Voluntative und intentionalistische Realitätsbegründung bei Scheler und Husserl

In einer berühmt gewordenen Passage der *Kritik der reinen Vernunft* fasst Kant sein kritisches Projekt mit den Worten zusammen, dass „der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben“ verabschiedet werden müsse zugunsten einer Analyse der „Prinzipien der Exposition der Erscheinungen“. Damit bringt Kant zweierlei zum Ausdruck: Im Gegensatz zur ‚alten‘ Ontologie der Leibniz/Wolf’schen Schule glaubt die Transzendentalphilosophie 1) nicht mehr an die Erkennbarkeit objektiver ontologischer Strukturen, die von subjektiven Konstitutionsbedingungen gänzlich unabhängig sind und wendet sich als Konsequenz einer solchen Kritik 2) den subjektiven Bedingungen zu, unter denen uns Gegenstände *erscheinen*. Die damit verbundene methodische Blickwendung – weg von der direkten Thematisierung an sich bestehender Strukturen, hin zu ihren subjektiven Erscheinungsbedingungen – darf aber bekanntlich nicht *psychologisch* missverstanden werden, als werde die Ontologie mit Kant zu Grabe getragen, um kontingente psychische Strukturen zu thematisieren, die die Wirklichkeit jeweils in ein ganz bestimmtes epistemologisches Licht rücken und so gleichsam einfärben. Vielmehr geht es der kritischen Philosophie bekanntlich um die Herausarbeitung prinzipiell invarianter Erfahrungsstrukturen, die sich aus dem intentionalen Charakter der Erfahrung ergeben, daraus also, dass Erfahrung stets in korrelativer Beziehung zu einer erfahrenen *Sache* oder einem *Erfahrungsgegenstand* auftritt. Das transzendentalphilosophische Projekt besteht letztlich in nichts anderem als der *Begründung* der korrelativen Zusammengehörigkeit von Erfahrungsgegenstand und Gegenstandserfahrung: Dass erkennende Subjekte nicht in einem undurchschauten *epistemischen Leerlauf* begriffen sind und sich lediglich innerhalb ihrer subjektiven Vorstellungswelt bewegen, sondern im Rahmen solcher Vorstellungen eine von diesen Vorstellungen unabhängig existierende *Gegenstandswelt* erfassen. Das Grundproblem der kritischen Philosophie kann also wie folgt wiedergegeben werden: Wie ist es möglich, im Rahmen eines *prima vista* subjektiven Vorstellungslebens eine Gegenstandswelt zu erfassen, die sich gerade durch ihre ontische *Unabhängigkeit* von diesen Vorstellungen

auszeichnet? Wie sind subjektive Vorstellungen beschaffen, *weil* sie eine objektiv vorhandene Gegenstandswelt erfassen?

Auch wenn die prinzipielle Stoßrichtung der kantischen Position – wie bereits betont – mit psychologisierenden Lesarten grundsätzlich in Konflikt steht, da es ihr nicht um die *Genese* objektiv gerichteter Vorstellungen geht, sondern um deren konstitutive logische Verfasstheit, ist es doch erstaunlich, wie viel empiristische Psychologie sich auch beim Königsberger Gründungsvater der Transzendentalphilosophie findet – etwa in seiner Konzeption sinnlicher Affektion: Die diskursiven und intuitiven Formen gegenständlicher Erkenntnis sind Kant zufolge a priori *im Subjekt* gelegen und werden durch äußere, von den Dingen ausgehende sinnliche Affektionen in ihrer Funktion aktualisiert. Dabei wird die Immanenz dieser Formen ‚im‘ Subjekt nicht weiter expliziert. Bei aller vergrößerten Darstellung kann man festhalten: Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass Transzendentalphilosophie es mit der Analyse apriorischer Formen zutun hat, welche letztlich in einem real existierenden Subjekt vorkommen, sodass sich dann die Frage nach dem Verhältnis dieser subjektiven *Innenwelt* zur dinglichen *Außenwelt* stellt, von der das Affektionsgeschehen seinen Ausgang nimmt. Die psychologistische Substitution der Geltungsfrage durch die Frage nach den Entstehungsbedingungen liegt in der Konsequenz einer solchen modellhaften Gegenüberstellung zweier getrennter ontologischer Sphären.

Demgegenüber insistiert die *phänomenologische Philosophie* auf dem methodischen Primat des Phänomens und fragt folglich nicht nach Umständen und Bedingungen des *Zustandekommens* der Phänomene, sondern nach *charakteristischen phänomenalen Zügen*, die ein bestimmtes Phänomen als Phänomen dieses und keines anderen Typs erkennbar machen. Welche realen Prozesse einem Wahrnehmungserlebnis auch vorangegangen sein mögen: Für die Frage nach der spezifischen phänomenalen Qualität, welche die Wahrnehmung von der Phantasie oder aber von der Erinnerung unterscheidet, sind Thesen über die reale Genese des Wahrnehmungserlebens schlicht unerheblich, denn sie können prinzipiell keinen Aufschluss über die *phänomenale Qualität* der Bewusstseinslebnisse geben. Dieser Gedanke ist es, der in den nun folgenden Abschnitten aus orthodoxen kantianischen Fahrwassern herausgeführt und aus einer dezidiert phänomenologischen Perspektive in den Blick genommen werden soll, um zu zeigen, wie sich die klassische transzendente Frage nach dem Zugang zur erscheinenden Gegenstandswelt im Lichte der phänomenologischen Methodik modifiziert. Dabei ändert sich freilich hier und da die verwendete Terminologie, was aber an der nach wie vor bestehenden Relevanz des sachlichen Problems auch unter phänomenologischen Vorzeichen nichts ändert. Im ersten Abschnitt soll die Position Max Schelers dargestellt werden. Es wird sich zeigen, dass Schelers Position, welche die Realitätsbezüglichkeit unseres Bewusstseinslebens auf ein vorgängiges

„primäres Widerstandserlebnis“ zurückführen möchte, angesichts eines zentralen phänomenologischen Lehrstücks – der Lehre von der Parallelität der phänomenalen Korrelation – nicht überzeugen kann. Daran anschließend wird im zweiten Abschnitt eine alternative Position entwickelt, die entscheidend durch Husserls transzendente Phänomenologie inspiriert ist und sich gegenüber Schelers Konzeption kritisch absetzt, indem sie für eine ‚intentionalistische‘ Problemfassung plädiert. Dieser Abschnitt läuft auf die These hinaus, dass die Realitätsbezüglichkeit des Bewusstseins bereits durch die allgemeine Intentionalitätsform garantiert ist, denn in der identifizierenden Bezugnahme auf *etwas als etwas* liegen bereits die elementaren Objektivitätsbedingungen vor, die sich in der wesentlichen Fallibilität erkennender Subjekte artikulieren. Bildhaft und in erster Annäherung kann die Pointe der hier entwickelten Position so formuliert werden: Die zu erkennende ‚Realität‘ darf nicht als eine Eigenschaft der *Bewusstseinsgegenstände* aufgefasst werden, als ein von dem Subjekt irgendwie *Getrenntes* und mithin erst noch zu *Erreichendes* – denn die ‚Realität‘ ist ein Aspekt des *Gegenstandsbewusstseins*, sie ist die elementare Bestimmung der *Form* intentionaler Bezugnahme.

1. Schelers Deutung: Realität als Widerständigkeit

Bevor ich auf eine ‚intentionalistische‘ Position der Phänomenologie zu sprechen komme, soll in diesem Abschnitt also die Position Max Schelers dargestellt werden, um anschließend ein kritisches Argument zu entwickeln, das seine Thesen in ein problematisches Licht rückt. Im Rahmen seiner phänomenologischen Anthropologie wendet sich Scheler mit Nachdruck gegen ‚erkenntnistheoretische‘ Fassungen der Realitätsproblematik, insbesondere unter der Prämisse, dass unter ‚Erkenntnistheorie‘ eine Analyse der unterschiedlichen Formen *identifizierenden Gegenstandsbezugs* zu verstehen ist. Einer solchen Problemfassung setzt er seine Widerstandsthese entgegen:

„Der Gefühlsdrang ist auch im Menschen das Subjekt jenes primären Widerstandserlebnisses, das die Wurzel alles Habens von ‚Realität‘, von ‚Wirklichkeit‘ ist, insbesondere auch der Einheit und des allen vorstellenden Funktionen vorgängigen Eindrucks der Wirklichkeit. Vorstellen und mittelbares Denken [...] können uns nie etwas anderes als das ‚Sosein‘ und ‚Anderssein‘ dieser Wirklichkeit indizieren. Sie selbst als ‚Wirklichsein‘ des Wirklichen ist uns nur in einem mit Angst verbundenen allgemeinen Widerstande bzw. einem Erlebnis des Widerstandes gegeben.“¹

Wir interpretieren diesen Grundgedanken Schelers in erster Annäherung jetzt wie folgt: Die Tatsache, dass es sich bei einer Bewusstseinsgegebenheit um etwas wirklich Existierendes handelt, ist aus theoretischen Vernunftakten, in denen eine

¹ Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Späte Schriften, Bern 1979, 16.

solche Gegebenheit ‚als etwas‘ intendiert und auf ihre begrifflichen Bestimmungen hin untersucht wird, nicht zu entnehmen. Insofern das Medium theoretischer Vernunft der *Begriff* ist und aus dem Begriff eines Gegenstandes sich bekanntlich nicht auf dessen *Existenz* schließen lässt, kann das Faktum eines Bewusstseins vom „Wirklichsein des Wirklichen“ sich nicht auf objektivierende Vernunftakte stützen. Damit behauptet Scheler freilich nicht, dass ein theoretischer *Schluss* auf die Existenz eines bestimmten Objekts – z.B. im Rahmen wissenschaftlicher Theorien – problematisch ist. Solche theoretischen Kalküle lassen jedoch bereits aus methodischen Gründen die *grundsätzliche* Legitimität ihrer Existenzbehauptungen im Unklaren, sie können keine Antwort auf die Frage geben, ob und aus welchem Grund die in der Theorie aus explanatorischen Gründen angenommene Entität auch wirklich existiert. Sofern ihr Begründungsmodus nämlich derjenige der *Kohärenz* ist, sodass jede theorieinterne Existenzsetzung wiederum auf andere theorieinterne Existenzsetzungen verweist und auf diese Weise immer nur im Medium bereits etablierter Theorien begründet wird. Die Legitimität theoretischer Existenzsetzungen überhaupt bleibt auf diese Weise ungeklärt.²

Als Phänomenologe interessiert sich Scheler demgegenüber für den *phänomenalen Ursprung* von Existenzsetzungen überhaupt, also schlicht für die Frage, welche Momente *innerhalb* des Bewusstseins konstitutiv sind für die immer schon unausdrücklich vollzogene Setzung *wirklicher Gegenstände* und einer *wirklichen Welt* überhaupt. In *Erkenntnis und Arbeit* pointiert Scheler die Realitätsfrage als Frage danach, „was denn das Realitätsmoment an den Gegenständen“ sei und „wie es gegeben ist.“³ Scheler legt sich also Fragen wie die folgenden vor: Wie sind Subjekte damit vertraut, dass eine jeweilige Bewusstseinsgegebenheit *wirklich* und nicht vielmehr nur *fiktiv* ist? Was an den Bewusstseinsgegebenheiten lässt den ‚Schluss‘ zu, dass man es mit der ‚wirklichen Wirklichkeit‘ und nicht etwa nur mit Einbildungen oder Fiktionen zutun hat? Seine diesbezügliche These lautet: Als Ursprung unserer vorthoretischen Vertrautheit mit der Wirklichkeit als solcher scheiden „geistige“ oder „intellektive“ Akte – also begriffliche Bestimmungen von *etwas als etwas* – grundsätzlich aus, weil Subjekte auf diese Weise allenfalls mit dem „So- und Anderssein“ der Gegenstände konfrontiert werden. Aus der bewusst vollzogenen begrifflichen Bestimmung von etwas als etwas geht aber niemals hervor, dass es sich beim so und so bestimmten Gegenstand und einen *wirklichen* Gegenstand handelt. Wirklichkeitsbewusstsein ist Scheler zufolge also wesentlich *anderen Ursprungs* als das Bewusstsein der begrifflichen Bestimmtheit einer Sache – und er ist bekanntlich der Meinung, diesen anderen Ursprung im „primären Widerstandserleben“ gefunden zu haben. Sofern begriffliche

² Zur Differenz der Theorie- und Begründungsmodi in Wissenschaft und Philosophie vgl. Lembeck, Philosophie als Zumutung? Ihre Rolle im Kanon der Wissenschaften, Würzburg 2010, 37ff.

³ Scheler, Erkenntnis und Arbeit, Frankfurt a.M. 1978, 236.

Bestimmungen von *etwa als etwas* auf ein potentiell Wirkliches abzielen, sind sie also im primären Widerstandserleben zu fundieren, das in dieser Konzeption die Grundlage von Wirklichkeitshabe überhaupt anzusehen ist. Im wichtigen Nachlasstext *Idealismus – Realismus* fasst Scheler einen ganz ähnlichen Gedankengang wie folgt zusammen:

„Mit vollem Recht hat dagegen N. Hartmann hervorgehoben, daß das Hinausragen des intentionalen Gegenstandes über Bewusstseinsinhalt und Aktinhalt für das Problem des Realismus nicht das mindeste eindeutig entscheiden könne. Wenn etwas ein intentionaler Gegenstand ist, so kann man ihm daraus allein nie ansehen, ob ihm Realität zukommt oder nicht. Wenn die wahrgenommene Kirsche, das gedachte Dreieck, ein geträumter Freundesbesuch, das Rotkäppchen [...] völlig andere Bestimmungen und Prädikate habe als die psychischen Prozesse und ihre aktuellen Inhalte, in denen dieser Gegenstand erscheint, so gilt das für Reales und Irrales völlig gleichmäßig. *Das Realitätsproblem liegt also ganz und gar jenseits dieser Tatsache der Transzendenz des Gegenstandes.*“⁴

Schelers Überlegungen gehen hier also von dem Gedanken einer *Konjunktion von Intentionalität und Transzendenzbewusstsein* aus: Jede Bezugnahme auf Gegenständliches – sei es im Rahmen von Wahrnehmungen, Phantasien oder im Traumerleben – lässt dieses im Modus seiner Transzendenz bewusst werden, d.h. es ist *derselbe* Gegenstand, der von Subjekten in jeweils unterschiedlicher Weise intendiert wird, somit als etwas Bestimmtes *identifiziert* und zu einem späteren Zeitpunkt als derselbe *reidentifiziert* werden kann. Grund für diese in der Struktur von Intentionalität angelegte Möglichkeit der Reidentifikation ist Scheler zufolge, dass die Eigenschaften des intentionalen Gegenstandes mit denjenigen der „psychischen Prozesse und ihrer aktuellen Inhalte“ nicht identisch sind und dass diese Nichtidentität wiederum als solche bewusst ist. Diese Sachlage lasse jedoch keinen Schluss auf einen eventuellen „intentionalen Realismus“ zu, denn auch fiktive Gegenstände seien gegenüber dem intendierenden Bewusstsein zweifelsfrei *transzendent*, wenngleich sie *per definitionem* nicht real sind. Kurzum: Aus dem bloßen Faktum intentionaler Bezugnahme auf etwas als etwas kann niemals darauf geschlossen werden, dass der intentionale Gegenstand *real* und nicht vielmehr *fiktiv* ist. Dies ist der Grund, weshalb für Scheler diejenigen Positionen von vornherein ausscheiden, die aus der Zusammengehörigkeit von Intentionalität und Transzendenzbewusstsein einen wie auch immer gearteten *Realismus* ableiten wollen bzw. einen Realismus auf dieser Basis begründen zu können glauben. Wie die Beispiele fiktiver Gegenstände deutlich machen, gehört es im Gegenteil offenbar zu den *Voraussetzungen* intentionaler Bezugnahme auf etwas als etwas,

⁴ Scheler, *Idealismus – Realismus*, in: Späte Schriften, Bern 1979, 191. Im Folgenden als: Scheler, *Idealismus – Realismus*.

dass die Existenz des Intendierten aufgrund seiner Intendiertheit durch ein Bewusstsein nicht notwendig ist. Wenn es sich so verhält, sind Fragen nach einer eventuellen *ontologischen Unabhängigkeit* des intentionalen Gegenstandes auf diesem Wege prinzipiell nicht zu beantworten.

So weit ist Schelers Argumentation nachvollziehbar. Er geht jedoch noch einen Schritt weiter: Aus der prinzipiellen phänomenologischen Differenz zwischen der Wirklichkeit einer Sache und ihrer Begriffsbestimmtheit leitet er die These ab, dass der Ursprung des Wirklichkeitsbewusstseins *unbewusst* sei. Die Rede vom Unbewussten mag zunächst irritierend sein, sie ergibt sich aber konsequent, wenn man sich an Schelers Charakterisierung des von ihm so genannten „ekstatischen Wissens“ hält, welches der Ursprung des Wirklichkeitsbewusstseins sein soll. Dieses schließe nämlich – so heißt es in *Idealismus – Realismus* – „keinerlei Art des Bewußt-Seins“ ein, also weder Bewusstsein im Sinne eines *gegenständlichen Bewusstseins* noch im Sinne jenes *präreflexives Vollzugsbewusstsein*, welches für die Gegebenheit der intentionalen Akte selbst charakteristisch ist. Das ekstatische Wissen sei ein schlichtes „Haben der Dinge, ohne Wissen des Habens“.⁵ Allerdings drängt sich hier doch – trotz dieser Beteuerung, das ekstatische Wissen sei in keiner der relevanten Weisen bewusst – ein Einwand auf: Von einem „Haben der Dinge, ohne Wissen des Habens“ kann doch nur dann sinnvoll die Rede sein, wenn wenigstens eine minimale Phänomenalität zugestanden wird? Ein vollständig nichtphänomenales Haben wäre doch – so die Befürchtung – kein ‚Haben‘, sondern eine schlicht vorliegende Tatsache, die über ein Subjekt wahr ist, ohne dass es von ihrem Vorliegen irgendwie affiziert würde. Und dieser Einwand hat gewiss seine Berechtigung, da Scheler schließlich selbst Situationen identifiziert, in denen sich ein ekstatisches Wissen sozusagen in Reinform darbietet, also scheinbar doch phänomenal ist, etwa beim Erwachen aus der Narkose, bei starkem Alkoholeinfluss sowie bei Tieren, die ganz und gar in ihrer durch ihr Triebleben vorgeschriebenen Situation gefangen seien. Aber Tatsache ist, dass solche Situationen den betreffenden Subjekten in der Regel erst *ex post* zugänglich sind und somit die Möglichkeit intentionaler reflexiver Bezugnahme, und prädikativer noch dazu, bereits voraussetzen. Außerdem macht die Rede vom Unbewussten auf eine tiefsitzende *Inkohärenz* bei Scheler aufmerksam, eine Inkohärenz, die sich darin geltend macht, dass er eine Bewusstheit des ekstatischen Wissens *einerseits* grundsätzlich ablehnt und ablehnen muss, weil er es von expliziten prädikativen Als-Bestimmungen prinzipiell unterschieden wissen möchte, *andererseits* aber doch nicht umhin kommt, sie in Anspruch zu nehmen, insbesondere dann, wenn er eine philosophische Theorie formulieren will. Außerdem spricht Scheler explizit von einem *Wirklichkeitsbewusstsein*, nach

⁵ Scheler, *Idealismus – Realismus*, 189.

dessen Ursprung er fahndet. Der Ursprung dieses Bewusstseins ist Subjekten jedoch nicht in derselben Weise bewusst. Diese Befunde rechtfertigen die These von der *Unbewusstheit* des ekstatischen Wissens. Wenn es sich aber so verhält und das ekstatische Wissen bzw. der primäre Widerstand, auf deren Basis die Möglichkeit eines Wirklichkeitsbewusstseins verständlich gemacht werden kann, dem betreffenden Subjekt in einem strengen Sinn tatsächlich nicht bewusst sind, dann stellt sich sofort die *methodische Frage* nach der Möglichkeit seiner Thematisierbarkeit: Wie kann angesichts der Tatsache, dass das ekstatische Wissen „keinerlei Art von Bewußt-Sein“ bzw. ein „Haben von Dingen, ohne Wissen des Habens“ einschließt, eine philosophische Theorie darüber formuliert werden, die Wahrheitsansprüche erhebt? Man könnte hier freilich konstruktiv argumentieren und ein unbewusstes ekstatisches Wissen – im Sinne einer *Erklärung* des Vorhandenseins eines Wirklichkeitsbewusstseins – schlicht *annehmen*. Aber ein solches Vorgehen stünde seinerseits wieder in massiver Spannung zu Schelers phänomenologischer Methodik, die sich bekanntlich dem Gedanken der *phänomenalen Ausweisbarkeit* verpflichtet weiß. Wie ist der Zusammenhang zwischen ekstatischem Wissen und Wirklichkeitsbewusstsein mit phänomenologischen Mitteln ausweisbar, wenn ersteres „keinerlei Art des Bewußt-Seins“ einschließt? Schelers Postulat eines nicht im intentionalen Bewusstsein verankerten und damit *eo ipso* unbewussten Grundes des Wirklichkeitsbewusstseins steht in direkter Spannung zu den Anforderungen der Phänomenologie.

Dass diese scheinbar triviale Nachfrage in Schelers Theoriegebäude aber dennoch einen neuralgischen Punkt trifft, geht daraus hervor, dass seine anthropologischen Thesen immer wieder schwanken zwischen *genetisierenden Betrachtungen* zur quasi kosmologischen Herkunft des Menschen und echten *phänomenologischen Analysen*, die nach dem erlebten Eigengehalt der Phänomene, nach erlebten phänomenalen Charakteristika, fragen. Einerseits soll der Mensch in das Kontinuum des objektiven Naturzusammenhangs gehören und ist folglich als Produkt der evolvierenden Natur zu verstehen. Andererseits tritt Scheler zufolge im Menschen das ganz und gar *Andere* der Natur auf, weshalb der bloße Hinweis auf naturgeschichtliche Zusammenhänge für eine Anthropologie nicht mehr ausreichen kann. Dann stellt sich aber die folgende Frage: Wo ist angesichts dieses Spannungsfeldes der methodische Primat anzusetzen, bei der profanen Herkunft des Menschen aus der Natur (was auf eine Rekonstruktion der realen Prozesse der Menschwerdung und ihrer *ipso facto* unbewussten Voraussetzungen führen würde); oder aber bei der mit dem „Geist“ des Menschen auftretenden prinzipiellen *Andersartigkeit* (was eine phänomenologische Beschreibung notwendig machte)? Dieses methodische Schwanken zwischen der Analyse des Phänomens selbst und einer Erklärung seiner Genese ist für Schelers Anthropologie geradezu charakteristisch – und sie ist gleichzeitig ihre größte Schwäche: Denn so suggestiv die

Widerstandsthese zunächst auch ist, sie kann konstruktive Züge nicht verhehlen und steht damit in deutlicher Spannung zur Vorgabe der Phänomenologie, sich an die „Sachen selbst“ halten zu sollen. Deutlicher formuliert: Schelers These von der Unbewusstheit des primären Widerstandserlebens, in dem sich ein Wirklichkeitsbewusstsein allererst konstituieren soll, ist mit der methodischen Vorgabe der Phänomenologie, nicht das Zustandekommen der Phänomene *erklären*, sondern ihre innere phänomenale Verfassung *beschreiben* zu sollen, unvereinbar.

Versucht man sich angesichts dieser Diagnose dennoch an einer Rettung der Widerstandsthese, indem man sie an ihrer zentralen Schwachstelle modifiziert, zeigt sich ihre Unhaltbarkeit noch deutlicher. Gesteht man nämlich zu, dass ein prinzipiell Unbewusstes phänomenologisch nicht thematisiert werden kann und behauptet konsequenterweise und in diametralem Gegensatz zur ursprünglichen Intention Schelers ein *Bewusstsein vom primären Widerstand*, so ergeben sich Probleme, die aus der allgemeinen Struktur der Bewusstseinsintentionalität folgen. Der ins Bewusstseins zurückgeholte primäre Widerstand ist dann eben ein Moment *innerhalb* des Bewusstseinsstromes und entsprechend gliedert er sich der noetisch-noematischen Struktur des Bewusstseins ein, der zufolge einem jeden *Erlebnis* ein *Erlebtes*, einem jeden *cogito* sein *cogitatum* entspricht. Das aber hat für die theoretische Funktion, die dem primären Widerstand ursprünglich beigemessen war, nämlich die Konstitution eines Wirklichkeitsbewusstseins, das sich aus begrifflichen Bestimmungen niemals ergeben kann, problematische Folgen: *Die Annahme eines Bewusstseins vom primären Widerstand depotenziert diesen – gemäß der durchgängigen Gültigkeit der phänomenalen Korrelation von Noesis und Noema – zum profanen Widerstand eines widerständigen Gegenstandes*. Damit erweist sich Schelers These als endgültig unhaltbar, sie setzt *impliziter* eben dasjenige schon voraus, was mit ihrer Hilfe zu begründen war: den Bezug auf die transzendente Gegenstandswelt. Der primäre Widerstand sollte die Möglichkeit einer identifizierenden Bezugnahme auf etwas als etwas *fundieren*. Aber nach den notwendigen Modifikationen stellt es sich geradezu umgekehrt dar: Auch das primäre Widerstandserlebnis bleibt eingebettet in die Notwendigkeiten der phänomenalen Korrelation und verlangt folglich ein noematisches Korrelat: den ‚als‘ widerständig erlebten Gegenstand. Scheler setzt in seiner Widerstandsthese also dasjenige, was ihm zufolge das Sekundäre ist – den identifizierenden Gegenstandsbezug auf *etwas als etwas* – implizit schon voraus.

Neben diesen methodischen muss man jedoch auch konkrete *inhaltliche* Bedenken gegenüber Schelers Konzeption haben. Aus der Zusammengehörigkeit von Intentionalität und Transzendenzbewusstsein und der stets möglichen Nichtexistenz des intentionalen Gegenstandes hatte Scheler darauf geschlossen, dass die Frage nach der Wahrheit des Realismus auf diesem Wege nicht beantwortet werden könne. Leitend für seinen Gedankengang ist offenbar die Annahme, dass der

Realismus Thesen über das Verhältnis des intentionalen Bewusstseins zur Existenz *einzelner* intentionaler Gegenstände impliziert, sodass, wenn die Existenz einzelner Bewusstseinsgegenstände durch das Faktum epistemischer Zuwendung durch intendierende Subjekte niemals *garantiert* ist, man auch keine letztgültige Entscheidung über die grundsätzliche Leistungsfähigkeit des Bewusstseins treffen könne. Kein Gegenstand braucht aufgrund seiner Intendiertheit durch ein Bewusstsein zu existieren, die Existenz jedes einzelnen Bewusstseinsgegenstands ist notwendig kontingent, was nicht zuletzt anhand der Beispiele fiktiver Gegenstände anschaulich gemacht werden kann. Also kann über den Realismus des Bewusstseins auf diesem Wege nichts entschieden werden. Aber hier stellt sich sofort die Nachfrage: Ist das wirklich der entscheidende Gesichtspunkt? So plausibel der Gedanke auf den allerersten Blick auch ist – bei genauerem Hinsehen erscheint er sofort problematisch: Kann es in der Realismusfrage tatsächlich, wie Scheler offenbar unterstellt, um die Existenz oder Nichtexistenz *einzelner* Gegenstände gehen? Sollte die Realismusthese durch die stets mögliche Nichtexistenz jedes *einzelnen* Bewusstseinsgegenstands bereits *in toto* suspendiert sein? Sie geht doch über Behauptungen zum ontologischen Status *einzelner* Gegenstände deutlich hinaus, indem sie die *grundsätzliche* Realitätsbezüglichkeit des Bewusstseins thematisiert, *unabhängig* davon, ob einzelne Gegenstände letztlich existieren oder nicht. Was aber meint die Rede von der ‚grundsätzlichen‘ Realitätsbezüglichkeit unseres Bewusstseins, die ein Realismus kontra Scheler behauptet? Ohne uns jetzt auf die Feinheiten einer solchen Position einlassen zu können, können wir doch festhalten: Es ist keineswegs so, wie von Scheler offenbar unterstellt, dass die Nichtexistenz einzelner Gegenstände den Realitätsbezug des intentionalen Bewusstseins prinzipiell fraglich macht, denn es ist umgekehrt so, dass die beschriebene Eventualität schlicht zu den *Bedingungen* der Bezugnahme auf die Realität zählt, sie darf nicht am kontrafaktischen Maßstab einer absolut-idealen Erkenntnis gemessen werden, vor deren Hintergrund die zum *Begriff* der Intentionalität gehörige Möglichkeit der Nichtexistenz der Gegenstände als ein zu behebendes *Defizit* erscheint. Erkenntnistheoretisch gewendet: Fallibilität – d.h. die Möglichkeit, dass Urteile die Realität verfehlen, indem sie sie schlicht unzutreffend beschreiben – ist kein kontingentes epistemisches Defizit, das auf die Umstände zurückzuführen ist, unter denen Erkenntnisprozesse *de facto* stattfinden, sondern ein zum *Erkenntnisbegriff* selbst gehöriges Strukturmoment. Wenn es sich so verhält, dann ist Schelers Versuch in zweifacher Hinsicht hochproblematisch und die phänomenologische Frage nach dem Realitätsbezug des Bewusstseins ist in den Umreis der Frage nach der inneren Struktur der Bezugnahme auf begrifflich bestimmte *Gegenstände* zurückzunehmen. Schelers suggestive Konzeption ist durch eine Analyse des Intentionalitätsbegriffs zu ersetzen.

2. Ansätze zur einer ‚intentionalistischen‘ Realitätsbegründung mit Husserl

Wir hatten gesehen, dass Schelers Widerstandstheorie eine Tendenz aufweist, die über diesen Ansatz prinzipiell hinausweist. Wer die Konstitution eines Wirklichkeitsbewusstseins auf wie immer konzipierte *Widerstandserlebnisse* zurückführt, hat mit Scheler zwei Optionen: Entweder er scheitert an der mit dem phänomenologischen Programm unvereinbaren und deshalb inkonsistenten Annahme eines *unbewussten Grundes* des Wirklichkeitsbewusstseins, oder er behauptet ein *Bewusstsein* vom primären Widerstand, was wiederum zur Annahme eines ‚als‘ widerständig erfahrenen Gegenstandes nötigt. Im ersten Fall hat man es schlicht mit einem Fall logischer Inkonsistenz zutun, im zweiten mit dem theoretisch anspruchsvolleren einer *petitio principii*, die das zu Begründende implizit bereits voraussetzt. Beide Probleme ergeben sich aus Schelers Erlebnisbegriff, der – von der Lebensphilosophie inspiriert und nebulös aufgeladen – an einen unbewussten Grund des Bewusstseins gebunden wird. Unter phänomenologischen Gesichtspunkten ist dies aber alles andere als überzeugend: Als ‚Erlebnis‘ bezeichnet man phänomenologisch kein psychisches Ereignis, das irgendwie ‚in‘ Subjekten vorkommt und bewusst oder unbewusst sein kann, sondern vielmehr die erlebte *Gegebenheitsweise* einer Sache – transzendentallogisch gewendet: die erlebte *Form* eines erlebten *Inhalts*.

Diese vorläufige Bestimmung des Erlebnisbegriffs kann als Sprungbrett dienen für eine Konzeption, die den Realismus unserer epistemischen Praxis besser verständlich machen kann als Schelers Position. Der Grundgedanke besteht darin, dass unter ‚Realität‘ nichts zu verstehen ist, was vom Bewusstsein irgendwie *getrennt* ist und folglich erst noch zu *erreichen* wäre. Die Rede von der Realität – sozusagen als das Telos unserer epistemischen Praxis – bezeichnet vielmehr ein zum Bewusstsein selbst gehöriges Strukturmoment, genauer: ein Moment des *Intentionalitätsphänomens*. Es gehört nämlich – anders als Scheler meinte – zu den *Voraussetzungen* der Bezugnahme auf etwas als etwas, dass das Intendierte in einem noch zu erläuternden Sinn notwendig als *real* bewusst wird. In dieser Perspektive verabschiedet man die Vorstellung, Realität sei eine Eigenschaft der in der Außenwelt vorkommenden *Dinge*, mit denen das Bewusstsein via Affektion gelegentlich in epistemischen Kontakt gebracht wird. Demgegenüber halten wir fest: Realität ist eine Bestimmung des *Gegenstandsbewusstseins*, es ist nichts anderes als die *Form der Bezugnahme auf Gegenstände* überhaupt. Von diesem Gedanken gilt es nun eine Skizze anzufertigen.

Bei allen kritischen Argumenten, die wir gegen Scheler ins Feld geführt haben, können wir seiner Eingangsthese doch zustimmen: Zu konstatieren ist eine prinzipielle Differenz zwischen der *Wirklichkeit* eines intentionalen Gegenstandes und seiner *Begriffsbestimmtheit* (dem Umstand, dass er notwendig begrifflich ‚als etwas‘ intendiert wird). Wir hatten auch gesehen, dass diese Differenz zur

Annahme einer Unbewusstheit des Ursprungs des Wirklichkeitsbewusstseins führt – Wirklichkeit dürfe demzufolge *nicht* als Konstitut des intentionalen Bewusstseins aufgefasst werden. Mit Husserl können wir jetzt (zumindest in Andeutungen) eine alternative Position entwickeln: Husserl insistiert nämlich auf der *Universalität* der Konstitutionsfunktionen des Bewusstseins und führt nicht nur – wie Scheler – alle *begrifflichen* Gegenstandsbestimmungen, sondern auch und gerade die *Realität* der Gegenstände selbst (dass mir Gegenstände schlicht als *seiend* gelten, weil ich in Weltgewissheit lebe) auf die konstitutiven Leistungen des intentionalen Bewusstseins zurück. *Im Gegensatz zu Scheler behauptet Husserl also eine Gleichursprünglichkeit von Wirklichkeit und Begriffsbestimmtheit der Gegenstände im intentionalen Bewusstsein.*⁶ Sucht man nach literarischen Belegstellen für diesen grundlegenden Gedanken der Husserl'schen Phänomenologie kann man sich z.B. auf die *Krisis* stützen, wo Husserl das Ziel der phänomenologischen Arbeit als Rückgang auf die „erkennende Subjektivität als Urstätte aller Sinnbildungen und *Seinsgeltungen*“ charakterisiert. Sinn *und* Sein werden hier als Konstitute der erkennenden Subjektivität aufgefasst. Man kann sich aber auch an der ersten systematischen Ausarbeitung der transzendentalen Phänomenologie von 1913 orientieren, wo Husserl sich unter dem Label „Phänomenologie der Vernunft“ ausführlich mit den Fragen der grundsätzlichen „Triftigkeit“ des Bewusstseins auseinandergesetzt hat, mit Fragen also, wie der elementare Realismus des Bewusstseins – die „Prätention“, nicht lediglich Repräsentationen, Bilder oder gar nur sich selbst, sondern die Realität selbst zu präsentieren – begründet werden kann. Schauen wir uns diesen Punkt ein wenig genauer an.⁷

Ausgangspunkt der Vernunftphänomenologie ist eine *Logik der Prädikation*, in der Husserl eine Verhältnisbestimmung von intentionalem Gegenstand und prädikativen Bestimmungen vornimmt. Für die phänomenologische Realitätsfrage ist hier vor allem der folgende Punkt entscheidend: Der ‚als etwas‘ bestimmte Gegenstand steht zu seinen prädikativen Bestimmungen *a priori* im Verhältnis der *Nichtidentität*, er wird dem intendierenden Subjekt in einer Weise bewusst, die ihn von allen möglichen prädikativen Bestimmungen unterscheidet, sodass sich seine Einheit im intendierenden Bewusstsein – als logische Folge solcher Nichtidentität – der synthetischen Verknüpfung einer *Mannigfaltigkeit* verdankt und insofern als ein Konstitut des Bewusstseins anzusprechen ist. Die in der Logik der Prädikation angelegte Nichtidentitätsthese verweist also auf den Umstand, dass die Bestimmtheit des intentionalen Gegenstandes die logische Kehrseite seiner weiteren Bestimmbarkeit ist. Jene Nichtidentität von Bestimmung

⁶ Zu dem damit verbundenen Immanenzgedanken in der Phänomenologie neuerdings, Robert H. Ziegler, *Elemente einer Metaphysik der Immanenz*, Bielefeld, 2016, 31ff.

⁷ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch, 295ff.

und Bestimmtem verweist darauf, dass keine denkbare prädikative Bestimmung den zu bestimmenden Gegenstand vollständig und lückenlos beschreibt; alle so und so bestimmten Gegenstände sind wesentlich *näherbestimmbar*. Das ist bei der Wahrnehmung als grundlegendem Bewusstseinsmodus augenfällig, gilt aber offensichtlich auch für andere Bewusstseinsmodi, denn auch im Fall der Phantasie, des Urteilens oder der Erinnerung erscheint der phantasierte, beurteilte oder erinnerte Gegenstand als bestimmbar durch eine *Pluralität* von Aspekten und Perspektiven. Keine prädikative Bestimmung ist denkbar, die ihren Gegenstand hinsichtlich seines informationellen Gehalts vollständig erfasst, was dazu führt, dass der Bewusstseinsgegenstand *als* unterschieden von seinen aktual erfassbaren Bestimmungen bewusst ist. Husserl formuliert diesen Gedanken in *Ideen I* wie folgt:

„Wir sagen, daß das intentionale Objekte im kontinuierlichen oder synthetischen Fortgang des Bewußtseins immerfort bewußt ist, aber sich in demselben immer wieder ‚anders gibt‘, es sei ‚dasselbe‘, es sei nur in anderen Prädikaten, mit einem anderen Bestimmungsgehalt gegeben, ‚es‘ zeige sich nur von verschiedenen Seiten (...).“ (301)

Der *eine* Gegenstand setzt sich mit Notwendigkeit gegenüber seinen *vielen* prädikativen Bestimmungen ab. In einer eher kantianischen Transzendentalphilosophie wäre dies als das Verhältnis von gegenständlicher Einheit und bestimmender sinnlicher Mannigfaltigkeit zu erläutern. Unter phänomenologischen Vorzeichen kann man sich dem Sachverhalt aber auch mit dem Begriff der *Perspektivität* nähern: Von einem Perspektivismus des Bewusstseins – der sich eben darin geltend macht, dass es gegenständliche Einheiten allein als Korrelat sie bestimmender Mannigfaltigkeiten gibt – kann nur sinnvoll die Rede sein vor dem Hintergrund der Annahme, dass im Fluchtpunkt der Perspektiven etwas erscheint, das *keine* bloße Perspektive ist, sondern ein perspektivisch sich zeigender *Gegenstand*. Anders könnten die Perspektiven nicht als ‚Perspektiven‘ bewusst sein, d.h. als Hinsichten auf etwas, das sich in jeder einzelnen Perspektive notwendig *anders* gibt, aber gleichwohl stets *dasselbe* bleibt. Die Identität von etwas in der Mannigfaltigkeit seiner Gegebenheitsweisen ist nur dann möglich, wenn der identische Gegenstand gegenüber jeder nur denkbaren Perspektive das Andere ist, wenn er zu seinen prädikativen Bestimmungen, welche ihn immer nur in einer ganz bestimmten Hinsicht präsentieren, im Verhältnis der *Nichtidentität* steht. Nur so kann sich in jeder Perspektive *dasselbe* stets *anders* zeigen.

Der Perspektivismus darf dabei selbstredend nicht so verstanden werden, dass der Gegenstand irgendwie *hinter* seinen Perspektiven steht oder durch sie gar *verdeckt* wird, denn es zählt im Gegenteil gerade zum elementaren Lehrbestand der Phänomenologie Husserls, dass die Dinge durch ihre Perspektiven, Abschattungen und Erscheinungen nicht verstellt werden, sondern *sich* auf diese Weise

gerade *zeigen*: er – der Gegenstand selbst und nicht etwas Anderes als er selbst – zeigt sich. Husserls prädikationslogische These, dass der bestimmte Gegenstand von den ihn bestimmenden Merkmalen prinzipiell als unterschieden bewusst ist, reanimiert also am allerwenigsten Kants Idee eines unerkennbaren ‚Dings an sich‘.⁸ In diametralem Gegensatz dazu, verweist die im Intentionalitätsphänomen angelegte Nichtidentität von Bestimmung und Bestimmtem darauf, dass die Bestimmtheit eines Gegenstandes nur zu dem Preis seiner weiteren Bestimmbarkeit zu haben ist, weil jeder Gegenstand ‚bestimmter‘ Gegenstand nur vor dem Hintergrund der Idee seiner vollständigen und lückenlosen Bestimmbarkeit ist. Hier wird also ein *Immanenzgesichtspunkt* angesprochen. Jede Perspektive ist notwendig *als* Perspektive und das heißt: in ihrer Begrenztheit und Vorläufigkeit gegenüber dem Maximum des Gegenstandes bewusst; der Gegenstand ist zu keinem Zeitpunkt abschließend bestimmt, als bestimmter Gegenstand ist er wesentlich *näherbestimmbar*.

Die Frage ist jetzt, wie man diesen nur angerissenen prädikationslogischen Grundgedanken für eine Vernunftphänomenologie fruchtbar machen kann – für die Frage nach dem Verhältnis von intentionalem Bewusstsein und Realität? Es ist freilich naheliegend, Perspektivismus und Realismus in einer Art *perspektivischem Realismus* oder *realistischem Perspektivismus* zusammenzudenken, wie dies etwa Heinrich Rombach tut.⁹ In einer solchen Konzeption versteht man den perspektivischen Zugang zu den Gegenständen nicht mehr als *Gegensatz* zu ihrer möglichen Realität, sondern vielmehr als *Voraussetzung* ihrer Gegebenheit oder als *Erscheinungsbedingung*. Und eine solche Inversion des Verhältnisses zwischen Perspektivismus und Realität ist in der Tat der Schlüssel zu einer intentionalistischen Konzeption. Wir stellen also die Verhältnisse schlicht auf den Kopf, indem wir dasjenige, was der landläufigen Meinung entsprechend einen *Gegensatz* darstellt, konsequent als *Voraussetzung* denken. Eingangs hatten wir darauf hingewiesen, dass die Rede von der Realität nichts bezeichnet, was *jenseits* des Bewusstseins liegt und von ihm erst noch zu *erreichen* wäre, weil ‚Realität‘ nichts anderes ist als die allgemeine Form der Intentionalität. Um diesen Gedanken nun abschließend zu begründen, ist es völlig ausreichend, sich nochmal die kritischen Punkte der Position Schellers ins Gedächtnis zu rufen: Scheler hatte aus der stets möglichen Nichtexistenz der intentionalen Gegenstände darauf geschlossen, dass sich die Realismusfrage nicht durch Hinweis auf die Transzendenz des Bewusstseinsgegenstandes begründen lässt; denn – so seine implizite Annahme – wenn Transzendenzbewusstsein und die mögliche Nichtexistenz jedes *einzelnen* Gegenstände wesentlich zusammengehören, dann ist aus dem Faktum des

⁸ Vgl. Ziegler, *Elemente einer Metaphysik der Immanenz*, 469.

⁹ Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, Freiburg i.Br. 1980, 171ff.

Transzendenzbewusstseins erst recht keine These über die bewusstseinsunabhängige Existenz der Realität *überhaupt* abzuleiten. Was für den Einzelfall möglich ist, muss auch im Ganzen (also für den Begriff der Realität *überhaupt*) konzediert werden. Ein „intentionaler Realismus“ ist für Scheler schlicht ein Unding.

Aber diese Schlussfolgerung ist vorschnell. Sie begeht einen grundlegenden erkenntnistheoretischen Irrtum, indem sie, wie bereits angedeutet, eine *Voraussetzung* intentionaler Bezugnahme zu einem im Idealfall zu behebenden *Defizit* erklärt und deshalb übersieht, dass Existenznegationen notwendigerweise nur *punktuell* sind, also immer nur die Nichtexistenz *einzelner* intentionaler Gegenstände behaupten können, niemals jedoch die Insuffizienz intentionaler Bezugnahme im Ganzen. *So notwendig die mögliche Nichtexistenz der Bewusstseinsgegenstände zur Intentionalität gehört, so unmöglich ist das Szenario einer totalen Negation oder Infragestellung ihrer Leistungsfähigkeit, denn die potentielle Nichtexistenz des Gegenstands ist ganz einfach die Bedingung, unter der das Bewusstsein die Realität epistemisch zutreffend erfassen kann.* Täuschen kann man sich nur dann, wenn dasjenige, worüber man sich täuscht, davon unabhängig ist, dass es einem fälschlicherweise gerade so und so erscheint. Die Möglichkeit epistemischer Fehlschläge, kurz: unsere Fallibilität, kann also nicht als Indiz für die Wahrheit skeptischer Szenarien angeführt werden, da sie im Gegenteil gerade die prinzipielle Leistungsfähigkeit der Intentionalität voraussetzt. *Der Fallibilismus des Bewusstseins verpflichtet auf einen Realismus des Bewusstseins.* Nach dem, was wir bisher gesehen haben, darf dieser Minimalrealismus aber nicht als existenz*verbürgend* missverstanden werden, weil die Möglichkeit der Täuschung und irriger Existenzsetzungen ja für jeden einzelnen Fall möglich bleibt. Das Verhältnis von Bewusstsein und Realität ist also stets prekär, denn es ist niemals sicher, dass die Realität im Bewusstsein so erscheint, wie sie *de facto* ist. Trotzdem hat man es mit der Realität selbst zutun und nicht lediglich mit einer einzigen grandiosen Fiktion oder Einbildung. Intentionales Bewusstsein ist niemals *in toto* epistemischer Leerlauf, selbst wenn es hier und da ins falsche Regal greift.

Abstract

In this text I argue that a phenomenological conception of reality cannot simply consider ‚reality‘ to be a feature of the objects of our experience, nor can ‚reality‘ be understood as a somehow subconscious experience of resistance, as Max Scheler's notion of a „primary resistance“ tries to show. In opposition to these insufficient conceptions I suggest – following some husserlian inspirations – that the notion of ‚reality‘ is to be understood as an elementary feature of our *experience* of objects – not of the objects of our experience. If this perspective is accepted, a minimal ‚realism‘ appears as a presupposition of the concept of intentionality.

Keywords: Realism, Intentionality, Transcendental Philosophy.

Der Artikel diskutiert konkurrierende Formen der Begründung des Verhältnisses von Bewusstsein und Realität. Dabei erweisen sich Vorstellungen, welche die Rede von der ‚Realität‘ auf der Ebene der Erfahrungs*gegenstände* einlösen wollen, als unbegründet; ebenso wird die Konzeption Schelers kritisiert, wonach die Konstitution eines Realitätsbewusstseins aus der Annahme eines unbewussten „Widerstandserlebens“ verständlich zu machen sei. Eine an Husserl angelehnte Interpretation versteht ‚Realität‘ demgegenüber als Eigenschaft des Gegenstandsbewusstseins, d.h. als Form der Bezugnahme auf *etwas als etwas*.

Schlüsselwörter: Realismus, Intentionalität, Transzendentalphilosophie.

Anzahl der Wörter: 5489

Literaturverzeichnis

- Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Hamburg, 2009.
- Lembeck, Philosophie als Zumutung. Ihre Rolle im Kanon der Wissenschaften, Würzburg 2010.
- Rombach, Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins, Freiburg i. Br. 1981.
- Scheler, Erkenntnis und Arbeit, Frankfurt a.M. 1978.
- Scheler, Idealismus – Realismus, in: Späte Schriften, Bern 1979.
Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Späte Schriften, Bern 1979.
Ziegler, Elemente einer Metaphysik der Immanenz, Bielefeld 2016.

Biographische Notiz: Peter Schwind, geb. 1995, Studium der Philosophie, Politikwissenschaft und Soziologie in Würzburg und Leuven; seit 01/2019 Promotion bei Karl-Heinz Lembeck und Karl Mertens zum Konzept eines ‘intentionalen Realismus’. Interessenschwerpunkte: Phänomenologie, Neukantianismus, Kant und der Deutsche Idealismus.

Korrespondenzadresse: Peter Schwind, Gustav-Fischer-Str. 7 07743 Jena.

E-Mail-Adresse: peter_schwind@web.de

Orcid: 0000-0001-7500-8419