

Philosophische Rundschau

Eine Zeitschrift für philosophische Kritik

Band 60
Heft 2
2013

Herausgegeben von

**Jens Halfwassen – Pirmin Stekeler-Weithofer
Bernhard Waldenfels**

Burkhard Liebsch Zur Rekonfiguration der Sozial-
philosophie. Ontologie – Phänomenologie – Kritik
91–129

Inga Römer Aktuelle Entwicklungen der Phänomenologie
in Frankreich **130–141**

Volkmar Mühleis Ästhetisierung und Kunst **142–156**

Eckhard Lobsien Literatur und Raumbegriff **157–174**

Hinweise

Lorenz Engell/Bernhard Siegert (Hg.): Zeitschrift für Medien-
und Kulturforschung, Schwerpunkt Kollektiv, Debatte Web. 2.0
(**Martin Gessmann**); Michel Foucault: Einführung in Kants
Anthropologie – Rainer M. E. Jacobi (Hg.): Schmerz und Sprache.
Zur Medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers – Vladimir
Jankélévitch: Die Ironie – Jens Loenhoff (Hg.): Implizites Wissen.
Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven
(**Bernhard Waldenfels**) **175–178**



Philosophische Rundschau

Eine Zeitschrift für philosophische Kritik

Redaktion:

Prof. Dr. Martin Gessmann, Hfg-Offenbach am Main, Schloßstr. 31, 63065 Offenbach/
Main, Telefon: 069 / 80059-164, e-mail: Gessmann@hfg-offenbach.de

Die Philosophische Rundschau veröffentlicht ausschließlich deutschsprachige Artikel, die in der Regel vorher mit der Redaktion abgesprochen werden.

Mit der Annahme zur Veröffentlichung überträgt der Autor dem Verlag das ausschließliche Verlagsrecht für die Publikation in gedruckter und elektronischer Form. Weitere Informationen dazu und zu den beim Autor verbleibenden Rechten finden Sie unter www.mohr.de/phr.

Ohne Erlaubnis des Verlags ist eine Vervielfältigung oder Verbreitung der ganzen Zeitschrift oder von Teilen daraus in gedruckter oder elektronischer Form nicht gestattet. Bitte wenden Sie sich an rights@mohr.de.

Im Abonnement für Institutionen und Privatpersonen ist der freie Zugang zum Online-Volltext enthalten. Institutionen mit mehr als 20.000 Nutzern bitten wir um Einholung eines Preisangebots direkt beim Verlag. Kontakt: sandra.witt@mohr.de. Um den Online-Zugang für Institutionen / Bibliotheken einzurichten, gehen Sie bitte zur Seite: www.ingentaconnect.com/register/institutional. Um den Online-Zugang für Privatpersonen einzurichten, gehen Sie bitte zur Seite: www.ingentaconnect.com/register/personal.

© 2013 Mohr Siebeck GmbH & Co.KG, Tübingen. – Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz und Druck: Gulde-Druck, Tübingen; Bindung: Nädle, Nehren.
ISSN 0031-8159

Aktuelle Entwicklungen der Phänomenologie in Frankreich

Inga Römer

JOCELYN BENOIST: *Éléments de philosophie réaliste. Réflexions sur ce que l'on a*. Paris 2011. Vrin. 180 S.

DOMINIQUE PRADELLE: *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*. Paris 2012. Presses Universitaires de France. 416 S.

CLAUDE ROMANO: *L'aventure temporelle. Trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale*. Paris 2010. Presses Universitaires de France. 132 S.

ALEXANDER SCHNELL: *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*. Würzburg 2011. Königshausen & Neumann. 160 S.

Während die Phänomenologie in Deutschland immer noch weitestgehend marginalisiert wird, kommt ihr in Frankreich ungebrochen eine herausragende Bedeutung zu. Bernhard Waldenfels hat die Lebendigkeit dieser ursprünglich deutschen Tradition jenseits des Rheins in seinem 1983 erstmals publizierten Werk *Phänomenologie in Frankreich* für ein deutsches Publikum dokumentiert.¹ Die von Waldenfels herausgehobenen Hauptfiguren waren Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas und Paul Ricœur. In der Folgezeit hat sich eine neue Generation von Phänomenologen und phänomenologisch inspirierten Denkern in Frankreich herausgebildet, der Hans-Dieter Gondek und László Tengelyi kürzlich ein umfangreiches Werk gewidmet haben. Es ist 2011 ebenfalls in deutscher Sprache und ebenfalls im Suhrkamp-Verlag erschienen.² Gondek und Tengelyi zufolge gibt es eine *Neue Phänomenologie in Frankreich* – so der Titel ihres Werkes –, deren Hauptfiguren Marc Richir, Jean-Luc Marion und Michel Henry sind. Sie zeichne sich dadurch als einheitliche Bewegung aus, dass es ihren sämtlichen Autoren darum ginge, die Husserl'sche Phänomenologie des sinngebenden Bewusstseins durch eine Phänomenologie der spontan aufkommenden Sinnbildungen zu überschreiten; der subjektivistische und idealistische Zug Husserl'scher Phänomenologie würde in jener Generation ersetzt durch eine Phänomenologie, die den Ereignischarakter alles Gegebenen in den Vordergrund stellt.

Es gibt jedoch in Frankreich mittlerweile schon wieder eine *neue* Generation von Phänomenologen – und diese neue Generation scheint durchaus *andere* Wege zu gehen als die von Gondek und Tengelyi behandelte. Vorliegende Sammelrezension hat das Ziel, vier der eigenständigsten Autoren dieser jüngsten Generation anhand jeweils einer einschlägigen Mo-

¹ BERNHARD WALDENFELS: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main 1987.

² HANS-DIETER GONDEK/LÁSZLÓ TENGYELI: *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin 2011.

nographie vorzustellen sowie eine erste Charakterisierung dieses jüngsten Diskussionsfeldes zu versuchen.

I.

Dominique Pradelle, geboren 1964, war zehn Jahre lang *Maître de Conférences* an der Universität Paris IV-Sorbonne und ist seit 2010 Professor in Clermont-Ferrand. Sein Ziel ist die Entwicklung einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie, die über eine kritische Auseinandersetzung mit Kant das Husserl'sche Projekt eines phänomenologischen transzendentalen Idealismus weiterführt und vertieft.

Während das aus Pradelles Dissertation hervorgegangene Buch *L'archéologie du monde*³ eine phänomenologische transzendente Ästhetik anstrebt, widmet sich der Hauptteil seiner Habilitationsschrift, der voraussichtlich 2014 unter dem Titel *Archéologie du logos* (vgl. 20) erscheinen wird, der Ausarbeitung einer phänomenologischen transzendentalen Logik. Der ursprünglich als Konklusion geplante Schlussteil dieses Buches sollte die Beziehung zwischen transzendentaler Logik und transzendentalen Subjekt behandeln, hat sich jedoch zu einer eigenständigen Monographie ausgewachsen, die 2012 unter dem Titel *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl* erschienen ist. Dieses Buch enthält nicht nur eine Skizze des Gesamtvorhabens, sondern lässt auch die Grundgestalt der von Pradelle anvisierten Phänomenologie erkennen.

Die im Titel angekündigte Überschreitung der Kopernikanischen Wende Kants bedeutet keineswegs eine Rückkehr zu einem naiven »ptolomäischen« Realismus, sondern verweist vielmehr auf eine Vertiefung der Kopernikanischen Wende, innerhalb derer in einem bestimmten Sinne eine Umkehr dieser Wende erforderlich wird. Pradelle folgt Husserl in dessen Kritik an Kants vermeintlichem Anthropologismus und Psychologismus der Vermögen, durch den bei Kant der Anwendungsbereich der Transzendentalphilosophie auf die Endlichkeit beschränkt werde und lediglich Objekte, wie sie uns Menschen erscheinen, zum möglichen Gegenstand würden. Dieser Subjektivismus der Vermögen kann Pradelle zufolge auch nicht dadurch überwunden werden, dass man auf ein fundamentales Grundvermögen rekurriert, wie es Cohen in Bezug auf den Verstand und Heidegger in Bezug auf die transzendente Einbildungskraft getan haben (362). Vielmehr müsste ein neuer Sinn der Kopernikanischen Wende gefunden werden, der die Transzendentalphilosophie *gar nicht* mehr auf Vermögen reduziert.

Den gesuchten Sinn findet Pradelle bei Husserl: Für Husserl bedeute die Kopernikanische Wende den durch die *epoché* erreichten Übergang von der welt-

³ DOMINIQUE PRADELLE: *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionisme chez Husserl*, Dordrecht/Boston/London 2000 (= *Phaenomenologica*. Bd. 157).

lichen Objektivität zur reinen phänomenalen Objektivität. Die auf diese Weise erreichte Eröffnung des transzendentalen Feldes aber impliziere eine »*methodische Inversion*« (363) der Kopernikanischen Wende, da der Gegenstand der transzendentalphilosophischen Untersuchung keine Vermögen, sondern vielmehr die phänomenalisierbaren Typen von Objekten seien, welche umgekehrt allen möglichen Subjekten die Modalitäten ihrer Erscheinungsweise allererst vorschrieben. Pradelle sieht eine gewisse Nähe zwischen diesem Husserl'schen Ansatz und der neo-kantianischen Position, speziell von Rickert und Natorp, denen zufolge die Idee objektiver Geltung als Leitfaden für die Rekonstruktion der erkennenden Subjektivität zu fungieren hat. Allerdings gebe es zwei wichtige Unterschiede zwischen Husserl und jenen Neukantianern: Zum einen machten die Neukantianer lediglich die Objekte der Wissenschaft, Husserl hingegen Objekte der Erfahrung überhaupt (in einem weiteren als dem Kantischen Sinne) zum Gegenstand der Transzendentalphilosophie; zum anderen könnten die subjektiven Erkenntnisstrukturen aus der Sicht der Neukantianer nur im Ausgang von der Idee objektiver Geltung rekonstruiert werden, während Husserl die phänomenologische Forderung formuliert, alle subjektiven Auffassungsweisen in einer transzendentalen Reflexion direkt zugänglich und ausweisbar zu machen, wobei jene transzendente Reflexion ihren Ausgangspunkt stets in einem konkreten Subjekt zu nehmen habe (354f.).

Aus Pradelles Sicht vermag die Husserl'sche Phänomenologie sowohl den Kantischen Anthropologismus der subjektiven Vermögen als auch die neo-kantianische Reduktion der Transzendentalphilosophie auf eine Theorie wissenschaftlicher Erkenntnis sowie die damit einhergehende Verabschiedung des methodologischen Ausgangspunktes beim konkreten Subjekt und seinen Evidenzen zu überwinden. Angemessen verstanden, führe die Husserl'sche Phänomenologie in einen »*absoluten transzendentalen Idealismus*« (351), dessen Absolutes das *anonyme Absolute des Korrelationsaprioris* sei (369), zugänglich über eine in einem konkreten Subjekt ausgeführte, transzendente Reflexion. Das phänomenologische Absolute umfasse »das Ganze der anonymen und eidetischen Strukturen des Erscheinens« (369) und damit der Erfahrungsobjekte und ihrer korrelativen Gegebenheitsweisen, d. i. derjenigen Strukturen, die *schlechthin* nicht anders sein könnten und demnach nicht nur für endliche Subjekte und ihre Objekte gelten. Es ist nichts Geringeres als der Husserl'sche Gedanke einer transzendentalen eidetischen Phänomenologie *sub specie aeternitatis*, der von Pradelle wiederbelebt wird.⁴

⁴ Wer sich fragt, ob dieser Ansatz der Faktizität und Geschichtlichkeit – Hauptthemen der nach-Husserl'schen Phänomenologie – Rechnung zu tragen vermag, sei auf das für Herbst 2013 angekündigte Buch *Généalogie et historicité de la raison* verwiesen, in dem Pradelle der Frage nachzugehen gedenkt, wie sich der Geschichtlichkeit innerhalb des scheinbar geschlossenen eidetischen Raumes des Korrelationsaprioris ein Ort zuweisen lässt (vgl. 387).

II.

Eine zweite Gestalt des phänomenologischen transzendentalen Idealismus findet sich bei *Alexander Schnell*, geboren 1971 und *Maître de Conférences* an der Universität Paris IV-Sorbonne. Anders als Pradelle sucht Schnell den Husserl'schen Idealismus weiterzuführen, indem er ihn mit dem Deutschen Idealismus, insbesondere von Fichte, aber auch Schelling verknüpft, wobei er in letzter Zeit auch Heidegger eine immer größere Bedeutung zuweist. Dabei ist er deutlich von Eugen Fink und Marc Richir inspiriert. Da Schnell zwar in Deutschland aufgewachsen ist, aber in Frankreich arbeitet, sind fast alle seiner zahlreichen Arbeiten in französischer Sprache erschienen. 2011 allerdings hat er die wesentlichen Ergebnisse seiner bisherigen Arbeit sowie eine Skizze des zukünftig zu entwickelnden Vorhabens in einer deutschsprachigen Monographie mit dem Titel *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie* vorgelegt, deren Grundgedanken wir hier skizzieren.

Auch Schnell nimmt seinen Ausgangspunkt bei Husserls Kritik an Kant, schlägt dann jedoch eine andere Richtung ein als Pradelle. Husserl, so Schnell, kritisiert Kant zurecht für die Behauptung von Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, die nicht selbst erfahren werden können. Die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung müssten selbst in einer eigentümlichen, transzendentalen Erfahrung zugänglich gemacht werden (21 f.). An dieser Stelle wird für Schnell eine seines Erachtens bei Husserl selbst angelegte Unterscheidung zwischen zwei Begriffen des Phänomens relevant. Nach dem ersten, wohlbekannten Phänomenbegriff sei das Phänomen das einer deskriptiven Analyse zugängliche Erscheinende. Nach dem zweiten, viel seltener von Husserl verwendeten Phänomenbegriff bezeichnet dieser nicht die konstituierten, sondern die konstituierenden Phänomene, in Husserls Worten die »fungierenden Leistungen« der Subjektivität (22 f.). Da sich diese ursprünglich konstituierenden Phänomene, als deren paradigmatisches Beispiel der Ursprung des Zeitbewusstseins gelten kann, zwar an den Grenzen der deskriptiven Analyse aufdrängten, der deskriptiven Analyse selbst aber nicht zugänglich seien, erfordern sie eine andere Untersuchungsmethode: eine »konstruktive [...] Phänomenologie« (9). In einer regressiven Bewegung von dem, was beschrieben werden kann, zu dem, was selbst nicht mehr beschrieben werden kann, dem Beschreibbaren aber zugrunde liegt, muss der Phänomenologe diejenigen Phänomene *konstruieren*, die das direkt Beschreibbare verständlich zu machen vermögen.

Während Schnell seine konstruktive Phänomenologie zunächst nur anhand von Husserl⁵ und insbesondere dessen Untersuchungen über das Zeitbewusstsein entwickelt hatte, findet er in jüngster Zeit auch Anknüpfungspunkte bei Heidegger. So dient ihm u. a. die Heidegger'sche Frage nach der daseinsmäßigen Bedingung für die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit als Anhaltspunkt für die Formulierung des Problems der Ermöglichung der Möglichkeit selbst (25 ff.). Schnells Ziel ist die Entwicklung einer konstruktiven Phänomenologie, in der der Husserl'sche Gedanke einer phänomenologischen Konstruktion und der Heidegger'sche Gedanke der Ermöglichung der Möglichkeit zu einem transzendentalen Idealismus vereinigt werden, der den spekulativen Grund für die von Husserl stets gesuchte Letztbegründung des Wissens zu liefern vermag. Oder anders gesagt, Schnell sucht nach einer phänomenologischen Ausarbeitung von Fichtes Kritik an Kant, in der der Deutsche Idealist forderte, dass auch das Grundprinzip der Wahrheit und des Seins selbst erscheinen muss, um Wissen zu begründen.

Da die konstruktive Phänomenologie zu spekulativen Überlegungen führt, überschreitet sie das deskriptive phänomenologische Feld Husserl'scher Phänomenologie und führt Schnell zu einer phänomenologischen Metaphysik. Schnell greift auf Fichtes Bildlehre zurück, um sein eigenes, phänomenologisches Modell der Letztbegründung zu entwickeln, das nur eine Selbstbegründung des Wissens sein könne (100). Sein erster Schritt besteht in der Einführung eines dritten Phänomenbegriffs: das Urphänomen. Das Urphänomen ist – wie Heideggers ›Ereignis‹ – ein *singulare tantum* und als selbst nicht direkt Beschreibbares das eine zugrundeliegende Gegenstück sämtlicher beschreibbarer Phänomene. Da das Urphänomen nicht direkt gegeben ist, könnten wir uns – mithilfe des konstruierenden Verfahrens – nur ein Bild von ihm machen. Zunächst werde dabei ein leerer Begriff, ein bloßes Abbild von der Erkenntnisfundierung entworfen. In einem zweiten Schritt reflektiere die phänomenologische Konstruktion auf dieses Bild und »erfülle« es nach und nach. Während sich dabei zugleich das Abbild als bloßes Abbild begreife, vernichte es sich als bloßes Abbild und führe dadurch genetisch zur Ausbildung eines neuen, nicht mehr bloß formalen Bildes. Der dritte Schritt führe zu einer verinnerlichenden Reflexion, in der die Reflexion sich selbst als nicht nur ab-bildend, sondern als begreifend begreife. Mit dieser verinnerlichenden Reflexion, die sich nur noch auf sich selbst bezieht, ist die phänomenologische Konstruktion des Urphänomens vollendet und die Ausbildung zu einer Einbildung geworden. (102 ff.) Die Wahl des Terminus ›Einbildung‹ für diese tiefste Stufe der Reflexion ist mit zwei entscheidenden Implikationen verknüpft: Zum einen erkennt Schnell der transzendentalen Einbildungskraft – in der Tradition von Fichte, aber auch von Heidegger – ein Primat zu, das das Husserl'sche Primat der Wahrnehmung ablöst und auf

⁵ Vgl. ALEXANDER SCHNELL: *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble 2007.

den »*imaginären Charakter der Realität*« (106) verweist; zum anderen verweist das »ein-« des »ein-bilden« auf »eine Innerlichkeit« (104) und damit letztlich eine »Bewusstseinsendogenität alles Seins – sowie dessen Prinzips« (105). Die von Schnell anvisierte Phänomenologie der Innerlichkeit und der Einbildungskraft nimmt damit die Gestalt eines absoluten transzendentalen Idealismus an.⁶ Die phänomenologische Anthropologie, welche er auf Basis dieser Metaphysik entwickelt, definiert den Menschen konsequenter Weise als *homo imaginans* (vgl. 141–155).

III.

Diesen beiden Gestalten der Phänomenologie als einem absoluten transzendentalen Idealismus stehen in den aktuellen Entwicklungen der Phänomenologie in Frankreich zwei Gestalten eines differenzierten Realismus gegenüber. *Claude Romano*, geboren 1967 und ebenfalls *Maître de Conférences* an der Universität Paris IV-Sorbonne vertritt die eine von ihnen. Er knüpft im Unterschied zu den beiden oben erörterten Autoren in erster Linie an Heidegger an. In mehreren Büchern, in deren Zentrum der Ereignisbegriff steht, sowie in einer umfangreichen Monographie aus dem Jahre 2010 entwickelt Romano das, was er eine »ereignishafte« bzw. »ereignismäßige« Hermeneutik nennt (*herméneutique événementiale*).⁷ Auch er hat kürzlich seine Grundgedanken in einem Buch zusammengefasst, das folgender Darstellung zugrunde liegt. Der Titel ist *L'aventure temporelle. Trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale*.

Romano sucht nach einer Gestalt der Phänomenologie, die sowohl den Idealismus als auch den Transzendentalismus zu überwinden vermag. Als Leitfaden dient ihm dabei der Heidegger'sche Begriff des Ereignisses, den er jedoch umdeutet. Ein Ereignis sei etwas, das spontan, von sich aus geschieht und prinzipiell nicht antizipiert werden könne. Es habe eine doppelte Implikation: Einerseits verleihe es der Welt im Ganzen einen neuen Sinn, und andererseits schaffe es allererst die – von Romano als »Ereignisialisien« (*événementiaux*) (35) bezeichneten – möglichen Modi des Antwortens, durch die das Subjekt sich zum Ereignis und der durch es generierten Welt verhalten kann. Es gebe kein Subjekt, das die objektive Welt konsti-

⁶ Die zentrale Stellung von Einbildungskraft und Innerlichkeit findet sich bereits in den jüngeren Arbeiten von Marc Richir, in denen die Phantasie (*phantasia*) als architektonisch fundamentaler Begriff ausgezeichnet wird. Allerdings scheint es bei Richir offenzubleiben, ob ihn dies letztlich in einen absoluten Idealismus führt (vgl. Gondek/Tengelyi, S. 80), während Schnell diese Konsequenz offenbar bereitwillig akzeptiert.

⁷ Vgl. insbesondere *L'événement et le monde*, Paris 1998 Presses Universitaires de France; und *L'événement et le temps*, Paris 1999 Presses Universitaires de France; sowie *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris 2010 Gallimard.

tiert, sondern unvorhersehbare Ereignisse bringen *in eins* die objektive Welt als ein Sinnzusammenhang *und* das Subjekt als ein Seiendes, das Möglichkeiten hat, auf diese Welt zu antworten, hervor. Romano spricht in dieser Hinsicht von einem »relationalen Paradigma« (119).

Bei der Entwicklung seiner eigenen Konzeption der Phänomenologie kommt – wie bei vielen Phänomenologen vor ihm und wie in dieser Generation bereits bei Schnell – der kritischen Auseinandersetzung mit Husserls Phänomenologie der Zeit eine besondere Rolle zu. Romano meint, dass der Versuch, Zeit auf der Basis des Bewusstseins zu konstituieren, notwendig scheitern müsse, weil hierbei mit dem Rekurs auf einen in Phasen unterteilten Prozess der Zeitkonstitution bereits diejenige Zeit vorausgesetzt werde, die allererst konstituiert werden soll. Daher könne es nur eine indirekte Phänomenologie (59) der Zeit geben, in der Zeit nicht selbst als Phänomen, sondern vielmehr als das mit dem Ereignis verknüpfte Prinzip der Beschreibung aller Phänomene verstanden wird. Zeit sei ursprünglich eine nicht prozesshafte, sondern – Romano orientiert sich hier an dem Aristotelischen Begriff der *metabolè* – »umschlagende« Zeit der Ereignisse, in der die Zeit des Ereignisses *in eins* die Innerzeitigkeit der Dinge und Tatsachen *und* die Zeitlichkeit des Subjekts allererst hervorbringt.

Trotz der Nähe seiner Konzeption zu Heideggers Philosophie distanziert sich Romano von Heidegger in drei zentralen Punkten. Erstens findet er in der Fundamentalontologie des frühen Heidegger einen »latenten Transzendentalismus« (26), innerhalb dessen letztlich doch formale Wesensstrukturen sowohl dem Dasein als auch der Welt ihre Gestalten immer schon aufprägten; Romano wendet Heideggers Kritik an der klassischen Transzendentalphilosophie noch gegen Heidegger selbst und vertritt, dass nicht nur der Sinn der Welt im Ganzen, sondern auch noch die Strukturen der Subjektivität aus dem Ereignis allererst hervorgehen. Den Terminus »Dasein« ersetzt er daher durch den Ausdruck »*l'advenant*« (34), den man vielleicht mit »der Geschehende« übersetzen könnte: Welche Möglichkeiten und Fähigkeiten ein »Geschehender« hat, kann nicht formal bestimmt und antizipiert werden, sondern hängt jeweils von dem Ereignis ab, das ihm widerfährt und ihn als ein Subjekt mit Antwortmöglichkeiten überhaupt erst hervorbringt. Zweitens wendet sich Romano gegen Heideggers Auffassung, das Ereignis sei ein *singulare tantum*; Ereignisse gebe es vielmehr im Plural und in eben dieser Pluralität bestimmten sie auch unsere Existenz (27). Und drittens sieht Romano in Heideggers Ereignisbegriff eine nicht phänomenologische Metaphysik am Werk, wenn jener das Ereignis als etwas selbst Außergeschichtliches, die Geschichte des Seins allererst Hervorbringendes fasst; das Ereignis sei stattdessen jedoch als etwas zu verstehen, das sowohl eine neue Seite der Geschichte aufschlägt als auch selbst zur Geschichte gehört (28).

Romano bezeichnet seine ereignishafte Hermeneutik, in der das Ereignis einen hermeneutischen Zirkel zwischen der Welt und dem »Gesche-

henden hervorbringt, – und hier klingt eine entfernte, implizit bleibende Bezugnahme auf Quine an – als einen »Holismus der Erfahrung« (88), der auf einen »deskriptiven Realismus« (111) führe. Dieser deskriptive Realismus, der von einem metaphysischen Realismus der kausalen Beziehung zwischen physischen Entitäten und mentalen Operationen fundamental verschieden sei, sei deshalb ein »Realismus«, weil die Rede von etwas Nicht-Realem, Illusionärem überhaupt nur innerhalb eines als Realität schon akzeptierten, holistischen Rahmens der Welt sinnvoll sei; Realität zu erfahren bedeute nichts anderes, als dass sich das Erfahrene in den holistischen Rahmen der bekannten Welt einfügen lasse und innerhalb seiner beschrieben werden könne. Da dieser aus dem Holismus der Erfahrung entspringende deskriptive Realismus jedoch in dem weltgenerierenden Ereignis fundiert ist, ist Romanos Realismus in letzter Instanz ein Realismus des Ereignisses. Dies wird explizit deutlich, wenn er formuliert, das Ereignis sei »realer als alle Realität, »äußerlicher als alle Exteriorität« (42), und zugesteht, man könnte die ereignishafte Hermeneutik als den »wahrhaften »Realismus« (ebd.) bezeichnen.

IV.

Eine andere Gestalt des Realismus findet sich bei *Jocelyn Benoist*, geboren 1968 und Professor an der Universität Paris I-Panthéon-Sorbonne sowie Direktor des Pariser Husserl-Archivs. Benoists Arbeiten bewegen sich im Spannungsfeld zwischen der Phänomenologie des frühen Husserl, der analytischen Philosophie und der österreichischen Tradition, die ihrerseits beiden Bewegungen zugrunde liegt.

Seine denkerische Entwicklung lässt sich als Ausdruck einer Besonderheit zeitgenössischer akademischer Philosophie in Frankreich verstehen: Frankreich war lange Zeit hindurch so etwas wie das »kleine gallische Dorf«, nahezu unberührt von der weltumspannenden Dominanz der angelsächsischen analytischen Philosophie. Benoist war in jener Zeit einer der wenigen französischen Denker, die sich ernsthaft und affirmativ mit der analytischen Philosophie befassten. Die Kehrseite dieser eigentümlichen Isolation in Frankreich schien jedoch ein gewisser Anachronismus zu sein: Benoist argumentierte emphatisch gegen die Phänomenologie und für den »linguistic turn« zu einem Zeitpunkt, an dem die analytische Philosophie selbst sich ihrem »linguistic turn« gegenüber schon durchaus kritisch verhielt; und Benoist konzentrierte sich auf Auseinandersetzungen mit Wittgenstein und Austin, als andere Namen innerhalb der analytischen Philosophie längst wichtig geworden waren.⁸

⁸ Diese Kritik wird von Tengelyi und Gondek formuliert in GONDEK/TENGELYI: »Jocelyn Benoist und die Grenzen der Phänomenalität«, in: dies.: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, a.a.O., S. 640–663.

Seit seinem im Jahr 2005 veröffentlichten Buch *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*⁹ arbeitet Benoist jedoch an einer spezifischen Gestalt des Realismus, die auf jeden Fall phänomenologisch interessant ist, vielleicht sogar selbst phänomenologisch genannt werden kann. Er hat den aktuellen Stand dieses Projektes 2011 in einem kleinen Buch mit dem Titel *Éléments de philosophie réaliste. Réflexions sur ce que l'on a* vorgestellt.

Der Grundgedanke dieses Realismus ist, dass wir *in der Realität* sind. Es sei ein fundamentaler philosophischer Fehler zu fragen, wie das Bewusstsein einen Zugang zu der Realität gewinnen kann, denn jeder vermeintliche Zugang zu einer Realität *setze* bereits eine Realität *voraus*, die letztlich nicht selbst noch einmal in Frage gestellt werden könne. Realität sei etwas, in dem wir uns bewegen, über das wir verfügen, mit dem wir etwas machen, aber nichts, zu dem wir uns erst über irgend einen Abgrund hinweg einen Zugang verschaffen müssten. »Reak« ist Benoist zufolge »das, was man hat« (*ce que l'on a*), und zwar in dem Sinne, in dem wir sagen »Sehen wir mal, was wir da haben« (93).¹⁰ Diese Realität als das, was wir »haben«, ist das, was wir schon akzeptiert und angeeignet haben, sie ist ein Kontext, den wir notwendig voraussetzen müssen, wenn wir uns mithilfe der Intentionalität auf etwas beziehen. Der Kontext als Realität ist der interpretative Rahmen, innerhalb dessen Einzelnem ein Sinn zugeschrieben und es adäquat beschrieben werden kann, während er selbst *als Kontext* niemals in derselben Operation thematisierbar ist (85).

In einer impliziten Bezugnahme auf Wittgenstein spricht Benoist von einem »Schweigen des Kontextes« (83). Weil die Realität in diesem Sinne die Bedingung der Möglichkeit der Intentionalität ist, zugleich jedoch selbst nur zugänglich durch die Intentionalität als deren Bedingung der Möglichkeit, spricht Benoist von einem »intentionalen Realismus« (53). Dieser sei zwar strikt zu unterscheiden von einem metaphysischen Realismus (10). Allerdings sieht sich Benoist durchaus in einem »Flirt« mit der Metaphysik (14), ohne bereits entschieden zu haben, ob er sich Metaphysik in einem neuen Sinne zur eigenen Auffassung machen sollte.

Dieser Balanceakt zwischen Phänomenologie und Metaphysik hat einen zweiten Balanceakt zwischen Phänomenologie und analytischer Philosophie der Sprache zum Gegenstück, dessen sich Benoist ebenso explizit bewusst ist: Einerseits beansprucht er, der Methode grammatischer Analyse in der Tradition von Wittgenstein und Austin zu folgen, indem er untersucht, wie wir über Realität sprechen (9, f.); andererseits jedoch gibt er

⁹ Vgl. JOCELYN BENOIST: *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*. Paris 2005. Vrin.

¹⁰ Es gibt zwar einige Passagen, in denen Benoist sich auch auf den französischen Ausdruck »Il y a« bezieht, der traditionell verwendet wird, um das Heidegger'sche »Es gibt« des Ereignisses zu übersetzen; aber es ist nicht dieser Ausdruck, und ganz sicher nicht die im deutschen Ausdruck enthaltene Implikation der Gegebenheit, die für Benoist zentral sind. (92)

an, seinen Grundbegriff des ›Habens‹ der Realität in der Auseinandersetzung mit Schriften von Hedwig Conrad-Martius (einer Schülerin von Husserl in der Tradition der Reinach'schen realistischen Phänomenologie) und des späten Max Scheler entwickelt zu haben (15). Wie in Bezug auf die Metaphysik meint Benoist auch hier, dass der Ausdruck ›Phänomenologie‹ vielleicht in einem neuen, bisher noch unbekanntem Sinne definiert werden müsste. In Bezug auf beide Balanceakte werden wir die zukünftigen Arbeiten von Benoist abwarten müssen, um zu sehen, ob er in die eine oder andere Richtung weitergeht, oder aber die Grenzen in einem neuen Sinne definiert.

V.

Wie nun lässt sich diese jüngste Generation französischer Phänomenologen vorläufig charakterisieren? Was ist ihr ›Thema‹? Auf dem derzeitigen Stand der Entwicklung scheint *das* Thema dieser Generation die *Opposition* zwischen einem *phänomenologischen Idealismus* und einem *phänomenologischen Realismus* zu sein. Mit anderen Worten, es ist die Frage, ob die Phänomenologie die Gestalt einer spezifischen Art von Idealismus, oder vielmehr diejenige eines differenzierten Realismus annehmen sollte. Pradelle und Schnell wählen – wenngleich auf ganz verschiedene Weisen – die erste Option, Romano und Benoist – wiederum in unterschiedlicher Form – die zweite Option.

Gibt es aber am Grunde dieser Opposition eine gemeinsame Herausforderung, der sich alle vier Autoren stellen? Gibt es eine Frage oder ein Problem, auf das sowohl die beiden Gestalten des Idealismus als auch die beiden Formen des Realismus eine Antwort darstellen? Diese gemeinsame Herausforderung lässt sich meines Erachtens durchaus finden. Sie kann in dem Bestreben gesehen werden, die in einem spezifischen, klassischen Sinne verstandene Kantische Kopernikanische Wende zu überwinden: Die gemeinsame Aufgabe scheint darin zu liegen, eine Alternative zur subjektivistisch-idealistischen Phänomenologie des sinngebenden Subjekts zu finden. Dieses geteilte Anliegen zeigt sich besonders deutlich auf den ersten Seiten von Pradelles Buch (9f.), wenn er dort erklärt, wie schwierig es gewesen sei, einen Titel für seine Monographie zu finden, der nicht schon von anderen verwendet worden war. Er hatte den ursprünglichen Titel *La révolution anti-copernicienne in Par-delà la révolution copernicienne* geändert, weil Romano dem letzten Kapitel seines langen Buches den Titel »Une révolution anticopernicienne: le monde de la vie« gegeben hatte und die mögliche Alternative *Au-delà du renversement copernicien* ebenfalls ausfiel, da dies bereits der Titel eines 1976 erschienenen Buches von Richir war. Pradelle und Romano streben also ganz explizit nach einer Überwin-

derung der Kantischen Kopernikanischen Wende, allerdings nicht durch eine Rückkehr zu einem naiven Realismus, sondern vielmehr in Richtung einer Vertiefung der Kopernikanischen Wende, in der dieser ein neuer Sinn zugewiesen wird. Schnell meint ebenfalls, dass sein an Fichte orientierter phänomenologischer Idealismus der Kantischen Kopernikanischen Wende einen neuen Sinn zu verleihen vermag, und noch Benoists nicht-naiver Realismus des Kontextes könnte demselben Anliegen zugeordnet werden. Wenn Dieter Henrich Recht hat und die Philosophiegeschichte häufig durch Konstellationen gekennzeichnet ist, in denen verschiedene Autoren mit verschiedenen Ideen eine gemeinsame Frage oder Herausforderung umkreisen, dann könnte das Thema dieser neuen Generation französischer Phänomenologen durchaus die Suche nach einer nicht mehr subjektivistisch-idealistischen Gestalt der Phänomenologie und, damit verbunden, nach einem neuen Sinn der Kopernikanischen Wende sein.

Wie aber lässt sich das Verhältnis dieser Generation zur Vorgängergeneration charakterisieren? Gibt es eine Kontinuität oder vielmehr einen Bruch? Legt man die Charakterisierung der Vorgängergeneration durch Tengelyi und Gondek zugrunde, so zeigt sich eine Kontinuität in der Fragestellung – und ein Bruch in den Antworten. Auch die Vorgängergeneration ist dadurch geprägt, die subjektivistisch-idealistische Gestalt der Phänomenologie überwinden zu wollen, allerdings tut sie dies, indem sie den Gedanken des sinngebenden Subjekts durch denjenigen spontan aufkommender Sinnbildungen ersetzt. In der jüngsten Generation aber kommt diesem, die Vorgängergeneration verbindenden Gedanken keineswegs mehr der zentrale Stellenwert zu: In Romanos ereignishafter Hermeneutik ist der Gedanke einer spontanen Sinnbildung zwar noch deutlich präsent; und in Bezug auf Schnells Konzeption könnte gesagt werden, dass sie diesen Gedanken integriert, indem sie Richirs Projekt, das wesentlich durch den Gedanken spontaner Sinnbildungen geprägt ist, in einem spezifischen, neuen Sinne weiterführt; Pradelle und Benoist aber scheinen diesem Gedanken überhaupt keine Bedeutung mehr zuzumessen: Weder der eidetische Idealismus noch der intentionale, analytische Realismus räumen dem Gedanken der spontanen Sinnbildung einen zentralen Stellenwert ein. Während sich die Vorgängergeneration einer gemeinsamen Herausforderung stellt und bei ihren Antworten von einem gemeinsamen Grundgedanken geleitet wird, übernimmt die jüngste Generation die gemeinsame Herausforderung ihrer Vorgänger, geht jedoch bei ihren Antworten in eine ganz andere Richtung: *An die Stelle des gemeinsamen Grundgedankens spontaner Sinnbildungen tritt die Opposition von Idealismus und Realismus.*

Wie aber steht es mit der vermeintlichen ›theologischen Wende‹, die einst Dominique Janicaud der Phänomenologie in Frankreich vorgeworfen hatte? Findet dieser Vorwurf in der jüngsten Generation noch irgend einen Anhaltspunkt? Tengelyi und Gondék haben bereits für die Vorgängergeneration behauptet, dass der Vorwurf einer ›theologischen Wende‹ an ihr vorbeigehe, weil sie nicht die Phänomenologie als Deckmantel der Theologie missbrauche, sondern vielmehr umgekehrt Themen, die traditionell von der Theologie behandelt wurden, für philosophische Debatten zurückzuerobern suche (673 ff.). Wie auch immer es damit letztlich stehen mag, bleibt es in Bezug auf jene Generation zumindest eine Forschungsaufgabe zu erörtern, an welchen Stellen sie – und das gilt insbesondere für die Arbeiten von Henry, Marion und Chrétien – die Grenzen der Phänomenologie und der Philosophie letztlich doch überschreitet. In der jüngsten Generation aber scheint dieser religiöse oder theologische Zug der Phänomenologie und mit ihm jene Ambiguität schlichtweg verschwunden zu sein. Von den drei Themen der Vorgängergeneration, die Tengelyi und Gondék hervorheben – Erste Philosophie bzw. Metaphysik, phänomenologische Anthropologie, Grenze von Philosophie und Theologie –, ist die Erste Philosophie bzw. die Metaphysik weiterhin zentrales Thema, und auch an einer phänomenologischen Anthropologie wird weitergearbeitet. Aber ein Interesse daran, traditionell theologische Themen in die Phänomenologie zu integrieren, scheint sich zumindest bei den vier oben vorgestellten Autoren der jüngsten Generation französischer Phänomenologen nicht mehr zu finden.

Inga Römer
Philosophisches Seminar
Bergische Universität Wuppertal
Gaußstraße 20
D-42119 Wuppertal
roemer@uni-wuppertal.de