

GESPRÄCH MIT PROF. DR. LÁSZLÓ TENGYELI*

BERGISCHE UNIVERSITÄT WUPPERTAL

DEN 02. JULI 2012

TEIL 1

Anastasia Kozyreva: *Sehr geehrter Herr Prof. Tengelyi, wir möchten unser Gespräch mit einigen allgemeinen, aber doch wesentlichen Fragen über Ihre philosophische Laufbahn anfangen. Worin bestehen die für Sie persönlich wichtigsten philosophischen Fragen? Wie könnten Sie Ihre eigene Motivation in der Philosophie beschreiben?*

László Tengelyi: Ich möchte damit beginnen, dass für mich die Philosophie eine sokratische Frage zu beantworten hat. Vom platonischen Sokrates stammt der Gedanke, dass das Leben erst dann wert ist, gelebt zu werden, wenn es untersucht — wenn es also einer Prüfung unterzogen wird. «Βίος ἀνεξέταστος οὐ βιωτός»¹ — das ist die Formel, die vom platonischen Sokrates dafür verwendet wird. Die Untersuchung, der das Leben hier unterzogen wird, möchte ich nicht bloß im ethischen Sinne verstehen. Es geht vielmehr darum, in der Philosophie das Leben zu durchdenken, es mit Denken zu begleiten, es also durch Denken zu durchdringen, nicht einfach in die Welt hin-

* László Tengelyi (*1954) ist ein ungarischer Philosoph und Hochschullehrer. Seit 2011 ist er Professor für Philosophie an der Bergischen Universität Wuppertal, Deutschland; 2003–2005 war er Präsident der *Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung*; er ist Mitglied des wissenschaftlichen Beirats einer Reihe der phänomenologischen Zeitschriften, u.a.: *Husserl Studies*, *Annales de phénoménologie*, *Horizon*, usw. Seit 2005 ist er der Vorsitzende des *Instituts für phänomenologische Forschung*. Professor Tengelyi ist der Autor der Bücher: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. Fink, München, 1998; *L'expérience retrouvée. Essais philosophiques I*, L'Harmattan, Paris, 2006; *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. [Phänomenologica, Bd. 180], Springer, Dordrecht, 2007; (mit Hans-Dieter Gondek), *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2011

1 «ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτός ἀνθρώπων» (Apologie, 38a).

ein zu leben, sondern das Leben auch denkend zu erfassen. Aber das ist noch zu allgemein. Es gibt auch andere intellektuelle Tätigkeiten, die versuchen, das Leben denkend zu erfassen: dazu gehören z. B. manche wissenschaftliche Untersuchungen — Psychologie, Psychoanalyse können hier vor allem erwähnt werden, aber vielleicht auch andere Wissenschaften, — und dazu gehören selbstverständlich auch Literatur und Kunst.

Das Spezifische der Philosophie besteht für mich darin, das Leben innerhalb der Welt zu lokalisieren und im Gesamtzusammenhang der Welt zu betrachten. Also einerseits denken, nachdenken über das Leben, andererseits aber das Leben innerhalb des Gesamtzusammenhanges der Welt sehen. Das ist für mich Philosophie. In diesem Sinne meine ich, dass Philosophie im Wesentlichen *Weltentwurf* ist, aber die Bezogenheit auf das *Leben* bleibt dabei beibehalten. Der philosophische Weltentwurf ist nicht etwa ein Kompendium der Wissenschaften, nicht eine Enzyklopädie des Wissens über die Welt, sondern die Bestimmung des Ortes des Lebens innerhalb des Gesamtzusammenhanges der Welt.

Daraus folgen auch die wichtigsten philosophischen Fragen: ich möchte nur einige Fragen hervorheben, die speziell für mich besonders interessant sind. Also einerseits die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Welt als Seinstotalität und Unendlichkeit, wobei Unendlichkeit das Unendliche der Welt selbst bezeichnet und eine Offenheit der Seinstotalität bedeutet, nicht aber etwas, was jenseits der Welt lokalisiert ist und sozusagen eine metaphysische Hinterwelt wäre. Und dazu kommen dann Fragen, die sich unmittelbar auf das Leben innerhalb des Gesamtzusammenhanges der Welt beziehen. Das sind Fragen, die die Freiheit des Handelns betreffen, die Handlung und das handelnde Selbst, die Selbstheit des handelnden, erfahrenden und denkenden Menschen. Dazu gehört die Theorie der narrativen Identität, mit der ich mich lange auseinandergesetzt habe.²

Georgy Chernavin: *Ihre Dissertation («Kant über das Fundament der Ethik»)* und *Habilitationsschrift («Schuld als Schicksalsereignis. Das Böse bei Kant und in der nachkantischen Philosophie»)* bezogen sich auf die *Grundprobleme der praktischen Philosophie Kants und der ethischen Erfahrung. Ihre erste deutschsprachige Abhandlung («Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte»)* betraf aber bereits die *Problematik der nar-*

² Vgl. Tengelyi L. *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. W. Fink Verlag: München, 1998; Tengelyi L. *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Ed. J. Millon, Grenoble, 2005.

rativen Identität vom phänomenologischen Standpunkt. Was motivierte Ihre Zuwendung zur Phänomenologie? Könnten Sie Ihren Weg in die Phänomenologie näher beschreiben?

L. T.: Ich habe mich früh schon für die Philosophie interessiert. Als Achtzehnjähriger, Neunzehnjähriger hatte ich schon philosophische Werke, wie die *Metaphysik* des Aristoteles, die *Ethik* von Spinoza, die *Kritik der reinen Vernunft* von Kant, die *Phänomenologie des Geistes* von Hegel gelesen, und ich habe bereits Kant und Hegel besonders hoch geschätzt. Natürlich hatte Hegel in den 70er Jahren in einem Ostblocksland wie Ungarn eine wichtige Funktion gehabt. Unter meinen Lehrern an der Universität von Budapest gab es Viele, die Schüler von Georg Lukács waren, so dass der Hegelmarxismus sehr stark an der Universität repräsentiert war. Ich habe auch selbst viel Lukács zu dieser Zeit gelesen und bin im Bereich des Hegelmarxismus auch weitergekommen — das war durchaus möglich in Ungarn. Wir haben Karl Korsch, Herbert Marcuse und auch Theodor W. Adorno schon damals gelesen. Ich hatte aber zugleich einen sehr guten Lehrer für die Geschichte der Philosophie, der kein Lukács-Schüler war und der sich im Ausgang von Kant vor allem mit Phänomenologie, mit Husserl und Heidegger, befasste. Das war meine Prägung für die Phänomenologie.

Mein erstes Dissertationsprojekt war ein merkwürdiges Projekt. Ich wollte über Adornos Heidegger-Kritik meine Doktorarbeit schreiben. Ich kannte schon die *Negative Dialektik* gut und las zugleich Heidegger — und das war, was mich besonders angezogen hat. Aber dieses Projekt konnte nicht richtig durchgeführt werden. Je mehr Husserl und Heidegger ich gelesen habe, desto schwankender wurde dieses Projekt, desto weniger fand ich die Kritik von Adorno richtig begründet, obgleich ich auch weiterhin sozusagen eine Gegenkraft zum Heideggerianismus suchte. In den 80er Jahren habe ich dann ein zusätzliches Studium des Altgriechischen durchgeführt und habe mich weitgehend innerhalb eines Heidegger'schen geistigen Horizonts bewegt. Deshalb habe ich dann Schellings *Freiheitsabhandlung* zusammen mit Heideggers Kommentar gelesen und darüber auch ein «Hausseminar» in meiner eigenen Wohnung veranstaltet. Solche Dinge interessierten mich in der ersten Linie.

Aber ich suchte eine gewisse Gegenkraft zum Heideggerianismus und ich fand diese Gegenkraft in der Kantischen Ethik. Also von der Kantischen Ethik her habe ich versucht, sozusagen den Heideggerianismus, zu dem ich mich hingezogen fühlte, doch umzugestalten und neu zu fassen. Auch meine Arbeit an der Kantischen Ethik habe ich so aufgefasst, dass das sozusagen ein Gegenstück zu Heideggers völlig origineller Interpretation der *Kritik der reinen*

Vernunft sein sollte. Ich konzentrierte mich auf die ethischen Schriften, mit der Konzeption, dass die ethischen Schriften Bruchlinien enthielten, die deutlich zur Theorie des radikal Bösen in der Religionsschrift führten.

Eine große Wende erfolgte in den Jahren 1988-89, das war ein volles Jahr, das ich zum ersten Mal im Ausland, an der Universität Leuven verbringen konnte, und zwar mit einem Stipendium von George Soros, das in Ungarn gerade damals zugänglich geworden war — ich gehörte zur ersten Gruppe, die mit einem Soros-Stipendium ins Ausland gehen konnte. In Leuven begegnete mir dann eine Phänomenologie, die mehr durch Husserl inspiriert war als durch Heidegger, und auch die französische Phänomenologie und die französische Psychoanalyse mit einbezog. Vor allem Rudolf Bernet war für mich eine prägende Figur. Ich konnte seinem Einfluss eine große Wende in meinem Interessenfeld zuschreiben.

Die Periode zwischen 1988-96 war, wenn auch mit Unterbrechungen, so doch im Wesentlichen eine Periode des Studiums im Ausland für mich. Ich war in Wien, in den Vereinigten Staaten und zwei Jahre lang mit einem Humboldt-Stipendium in Deutschland, wo ich dann Schüler von Klaus Held und Bernard Waldenfels geworden bin. Besonders die Wirkung von Bernhard Waldenfels war damals für mich entscheidend: Die Verfestigung meiner Orientierung nach der französischen Phänomenologie habe ich dem Einfluss von Bernhard Waldenfels zu verdanken. Aber auch Klaus Helds Phänomenologisches Kolloquium hat mich dauerhaft geprägt.

A. K.: *Nach einer ganzen Epoche des Untergangs der Metaphysik kann man heutzutage ein deutliches Wiederaufleben der metaphysischen Forschungen beobachten. Sie arbeiten auch jetzt an dem Projekt einer phänomenologischen Metaphysik. Dieses Semester haben Sie eine Vorlesung über Ihre Theorie gehalten, die bald als Buch veröffentlicht werden soll. Worin besteht für Sie die Eigentümlichkeit der phänomenologischen Behandlung der metaphysischen Fragen?*

L. T.: Jean-François Courtine schreibt am Ende der Einleitung zu seinem Buch *Inventio analogiae*³, dass wir am Ende «des Endes der Metaphysik» angekommen seien. Das ist natürlich ein Bruch mit derjenigen metaphysikkritischen Tradition, die seit Nietzsche und Heidegger die intellektuelle Landschaft, zumindest in der kontinentaleuropäischen Philosophie, beherrscht hatte. Es gab zwar großartige Ausnahmen wie Ricœur innerhalb der Phänomeno-

3 Courtine J.-F. *Inventio analogiae: Métaphysique et ontothéologie*. Paris: Vrin, 2005.

logie oder Deleuze außerhalb der Phänomenologie: Philosophen, die niemals die Richtung einer Metaphysikkritik oder einer Abrechnung mit der metaphysischen Tradition einschlagen wollten, sondern eine — natürlich völlig verwandelte — Fortführung der Metaphysik anstrebten. Doch kann man sagen, dass die Hauptströmung darin bestand, sich mit der metaphysischen Tradition so kritisch auseinanderzusetzen, dass eine Metaphysik nicht noch einmal in Sicht war. Das hat sich nun ein bisschen geändert, ohne dass die Ergebnisse der Metaphysikkritik fallen gelassen werden müssten. Es geht natürlich nicht darum, eine traditionelle Metaphysik zu rehabilitieren. In der analytischen Philosophie gibt es jetzt eine analytische Metaphysik — die Metaphysik ist eine etablierte Disziplin. Es gibt Handbücher und auch monographische Beiträge zur Metaphysik in aller Menge in der analytischen Philosophie. Und auch in der kontinentaleuropäischen Philosophie scheint mir möglich zu sein, die metaphysische Tradition auf eine verwandelte Weise weiterzuführen. Hier sind wir aber natürlich mit der Grundfrage konfrontiert, was wir von der Metaphysik nicht weiterführen wollen, wenn wir nicht alles fallen lassen wollen, was seit Nietzsche und Heidegger und Derrida im Bereich der Metaphysikkritik geschehen ist. Meine Formel dafür ist, dass die Phänomenologische Metaphysik keine Ontotheologie mehr sein darf, dass also die traditionelle Metaphysik, die wir wirklich hinter uns lassen sollten, die ontotheologische Metaphysik ist. Also m. E. ist die Phänomenologische Metaphysik eine Metaphysik ohne Ontotheologie, eine Metaphysik, die *nicht* ontotheologisch angelegt ist. Zweitens geht es darum, die Grundlagen unseres Zeitalters in der metaphysischen Besinnung zu reflektieren und ernst zu nehmen. Und diese Grundlagen sind ganz bestimmt durch Nietzsches Philosophie, insofern bestimmt, als wir — um es plakativ und formelhaft zu sagen — vom Tod Gottes ausgehen sollten und auch von der Auflösung eines starken Ich-Begriffs und einer starken Ich-Metaphysik. Das sollten wir, glaube ich, in der Phänomenologischen Metaphysik übernehmen und weiterführen. In diesem Sinne sehe ich unser Zeitalter als ein „Nach-Nietzscheanisches“ Zeitalter an. So keine Rehabilitierung des übermächtigen Subjekts der neuzeitlichen Philosophie und auch keine Rehabilitierung der ontotheologischen Tradition.

Drittens hängt es mit den Grundlagen unseres Zeitalters zusammen, dass wir — wie Husserl das schon formuliert hat — eine Metaphysik zufälliger Faktizität bearbeiten oder ausarbeiten sollten. Es geht also nicht darum, irgend ein notwendiges Seiendes oder eine notwendige Ordnung der Welt, eine teleologische oder anders gerechtfertigte notwendige Ordnung der Welt in den Mittelpunkt der Metaphysik zu stellen, sondern es geht darum, den kontingen-

ten Bedingungen unseres faktischen Daseins in der Welt Rechnung zu tragen. Deshalb geht es mir darum, eine Metaphysik der Urtatsachen bei Husserl aufzugreifen und weiterzuführen; eine *Metaphysik zufälliger Faktizität*, um es mit einer den *Cartesischen Meditationen* entnommenen Formel zu sagen.

A. K.: *Ein starker Punkt Ihrer Theorie besteht in der Idee agonaler Weltentwürfe. In Ihrer Vorlesung haben Sie den heutigen «Wettstreit» zwischen zwei Weltentwürfen thematisiert, nämlich dem Naturalismus und dem methodologischen Transzendentalismus. In diesem Sinne befindet sich die transzendente Phänomenologie innerhalb einer prinzipiellen methodologischen Gegenüberstellung mit bestimmten zeitgenössischen Theorien, wie z. B. der «Philosophy of Mind», die sich auf ein nicht-reduktionistisches Naturalismus-Modell gründet. Wie bewerten Sie die Idee der «Renaturalisierung» der Phänomenologie selbst, die jetzt ein wichtiges Thema in der Kooperation zwischen Phänomenologie und kognitiven Wissenschaften ist? Glauben Sie, dass die Phänomenologie zu dieser Forschungsrichtung produktiv beitragen kann?*

L. T.: Ich möchte jetzt vor allem auf den letzten Teil ihrer Frage eingehen, also auf die Kooperation zwischen Phänomenologie und Kognitionswissenschaft. Mir scheint, dass es sehr wesentlich für das Schicksal der Phänomenologie ist, ob eine derartige Kooperation zu Stande kommt oder nicht. In dieser Hinsicht halte ich die Tätigkeit von Dan Zahavi, Shaun Gallagher, Evan Thompson und anderen für ganz wesentlich in unserer Zeit. Mir scheint — schon Jerome Bruner geht davon aus, — dass die kognitive Revolution in der zweiten Hälfte der 50er Jahre eigentlich dadurch motiviert war, dass viele Psychologen und auch philosophisch inspirierte Humanwissenschaftler mit der behavioristischen Psychologie nicht zufrieden waren. Die kognitive Revolution richtete sich gegen eine behavioristische Reduktion der Psychologie. Aber sie hat zu einer neuen Reduktion geführt, indem die verschiedenen Modelle der «*computation*» in den Mittelpunkt gestellt wurden und dadurch der menschliche Geist wieder einmal auf einen seelischen Apparat reduziert wurde, der in Analogie mit dem Computer erfasst werden konnte. Die Kognitionswissenschaft fand sich inspiriert durch eine Philosophie der Psychologie, wie sie von Gilbert Ryle, L. Wittgenstein in der zweiten Periode ausgearbeitet wurde. Das war eine deutlich antimentalistische Tradition innerhalb der Philosophie der Psychologie. Das verband sich mit einem Funktionalismus zunächst am Ende der 60er Jahre — damals war noch z. B. Hilary Putnam ein Vertreter des Funktionalismus gewesen, später hat er sich davon distanziert.

In den 90er Jahren wurden dann die Kognitionswissenschaften mit den Neurowissenschaften verbunden, eine neue materielle Grundlage wurde gesucht, ohne jedoch, dass der Geist mit seinen spezifischen Problemen in den Mittelpunkt gestellt worden wäre.

Also Jerome Bruner hat sich dagegen aufgelehnt, dass die Kognitionswissenschaften den *Geist* ganz auf das Gehirn einerseits und die «*computation*» andererseits reduziert haben. Schon am Anfang der 90er Jahre machte sich eine gewisse Unzufriedenheit mit der so angelegten Kognitionswissenschaft bemerkbar. Mitte der 90er Jahre entstanden dann verschiedene Versuche — vor allem der Versuch von David Chalmers –, das Bewusstsein wieder ernst zu nehmen, das Bewusstsein nicht mehr wegzuerklären — «*to explain away the consciousness*» wie bei Daniel Dennett. «*Consciousness explained*»⁴ von Daniel Dennett am Anfang der 90er Jahre war ein Versuch, das Bewusstsein letztlich wegzuerklären; zu zeigen also, dass die Kognitionswissenschaft des Begriffs von Bewusstsein eigentlich kaum bedarf, dass Bewusstsein anders verstanden werden kann. David Chalmers bestand dagegen Mitte der 90er Jahre darauf, dass das Bewusstsein ernst genommen werden muss und nicht einfach auf eine kognitive Psychologie reduziert werden kann — er machte einen Unterschied zwischen dem Phänomenologischen und dem Psychologischen. Aber das alles innerhalb eines erweiterten, nicht reduktionistischen Naturalismus. Und seitdem findet man in Handbüchern über Kognitionswissenschaft und kognitive Psychologie immer ein Kapitel über das Bewusstsein, wobei aber dieses Kapitel weitgehend inhaltsleer bis zum heutigen Tage geblieben ist. Ich sehe hier eine Möglichkeit für die phänomenologische Tradition: Die Phänomenologie hat einen differenzierteren Begriff von Bewusstsein, von Intentionalität — der, glaube ich, auch in einer Zusammenarbeit mit völlig aufgeschlossenen und an der Sache selbst interessierten Kognitionswissenschaftlern und ähnlich eingestellten Psychologen, besonders mit narrativistisch eingestellten Psychologen, weitergeführt werden kann. Also darin sehe ich eine Möglichkeit für die Phänomenologie, sich nicht nur in der kontinentaleuropäischen Philosophie, sondern auch in einer Zusammenarbeit mit analytisch-philosophischen Tendenzen einzusetzen. Und davon hängt sehr wesentlich das Schicksal der Philosophie in einer Welt ab, die sich zunehmend nach angelsächsischen Modellen orientiert.

Was die Renaturalisierung der Phänomenologie betrifft, wäre ich behutsamer. Wir müssen nicht notwendig von einer Renaturalisierung sprechen, um

4 Dennett D. C. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Co., 1991.

eine Zusammenarbeit mit der kognitivistischen oder narrativistischen Psychologie anzubahnen. Es geht natürlich nicht darum, eine idealistische Bewusstseinslehre innerhalb der Phänomenologie aufrechtzuerhalten und weiterzuführen, die dem Geist von vornherein sozusagen eine Sonderstellung einräumen möchte, so dass der Geist, wie bei Spinoza, ein Staat innerhalb des Staates wäre und ganz und gar nicht mit der Natur in Verbindung gebracht werden könnte. Soviel ist richtig an dem Lösungswort «Renaturalisierung der Phänomenologie». Aber andererseits ist dieses Lösungswort insofern irreführend, glaube ich, als die Phänomenologie doch keine Bewusstseinslehre entwickelt hat und m. E. entwickeln soll, die — wie bei David Chalmers — innerhalb eines naturalistischen Gesamtprojekts lokalisiert werden sollte. Sondern die Phänomenologie sollte m. E. davon ausgehen, dass das Bewusstsein innerhalb der Gesamtwelt etwas Neues repräsentiert, das sich nicht einfach auf das Leben, auf das Gehirn, auf die materiellen Grundlagen der Gehirntätigkeit reduzieren oder zurückführen lässt.

A. K.: *Kann man also sagen, dass die Phänomenologie für Sie eher die «Philosophie der Welt» als die «Philosophie des Bewusstseins» sei?*

L. T.: Als Gesamtprojekt sollte sich die Phänomenologie m. E. als ein Weltentwurf verstehen. Darauf setze ich den Akzent, aber damit meine ich natürlich nicht, dass die phänomenologischen Untersuchungen über das Bewusstsein ihre Bedeutung verlieren müssten, dass es keine Bewusstseinsphänomenologie mehr geben sollte. Ich stelle mir die Philosophie nicht einfach als eine reflexive Untersuchung vor, ich fasse die Sache also nicht so auf, dass die Philosophie eine reflexive Beschäftigung mit dem Subjekt, der Subjektivität, dem Bewusstsein wäre, sondern ich meine, sie sei eine Reflexion auf das Leben, wie es sich innerhalb eines Weltentwurfes lokalisiert. Der Weltentwurf ist genauso wesentlich wie die Reflexion auf das Bewusstsein. Aber in diesem Weltentwurf geht es ja vor allen Dingen darum, die verschiedenen Seienden, die verschiedenen Entitäten, die verschiedenen Typen von Entitäten miteinander in Verbindung zu bringen, innerhalb eines Gesamtentwurfes zu lokalisieren. Und dieser Gesamtentwurf enthält natürlich eine Besinnung auf das Verhältnis zwischen Natur und Bewusstsein. Das ist höchst wesentlich innerhalb dieses Weltentwurfes, so dass die Untersuchungen über das Bewusstsein ihre Bedeutung voll behalten.

Und noch dazu meine ich, dass die Phänomenologie im Ganzen eine phänomenologische Metaphysik ist, weil ihre ersten Grundlagen in der phänomenologischen Metaphysik liegen. Aber damit meine ich natürlich nicht, dass

nicht Sonderuntersuchungen innerhalb der Phänomenologie so durchgeführt werden könnten, dass die phänomenologische Metaphysik dabei nicht herangezogen wird. Es gibt eine eidetische Phänomenologie, es gibt daher die Möglichkeit, eidetisch z. B. das Verhältnis von Gedächtnis und Phantasie zu untersuchen — im Ausgang von Husserl'schen Texten und auch weiterführend in einer Zusammenarbeit mit der Psychologie — Sie, Frau Kozyreva, haben das in Ihrer Abschlussarbeit versucht. Und innerhalb einer derartigen Arbeit muss man nicht immer wieder auf die Frage eingehen, welche Urtatsachen die Eidetik im Allgemeinen bedingen. Das ist eine Grundfrage für die phänomenologische Metaphysik, die aber in Detailuntersuchungen, in einzelnen Erörterungen weitgehend ausgeklammert bleiben kann. Also: Die Untersuchungen über die verschiedenen intentionalen Akte des Bewusstseins können eidetisch durchgeführt werden, ohne dass dabei die phänomenologische Metaphysik unmittelbar herangezogen wird.

G. Ch.: *Meine weitere Frage geht auch in die Richtung agonaler Weltentwürfe und des Naturalismus: Wie bewerten Sie die Kritik von Quentin Meillassoux und von anderen Vertretern des «Spekulativen Realismus» am sogenannten «Korrelationismus» in der Philosophie?»⁵ Wäre diese Kritik — an der Undenkbarkeit der «Anzestralität (ancestralité)» im Rahmen des Korrelationismus — auf den phänomenologischen Transzendentalismus anwendbar? Wäre denn die Husserlsche «rückläufige Konstitution» der Zeitstrecke der Welt vor den Menschen aus dem Husserliana-Band XXXVI⁶ eine genügende Antwort auf diese Kritik?*

L. T.: Der sogenannte *Spekulative Realismus* ist eine sehr merkwürdige neue Richtung, für die ich mich bis zu einem gewissen Grad interessiere. Deleuze — der in meinen Augen im Wesentlichen ein Bergsonianer ist, der also durch den Einfluss von Bergson bestimmt ist und in seinen großen philosophischen Werken (*Différence et Répétition*, *Logique du Sens*) einen Versuch anstellt, den Bergsonianismus unter den Bedingungen unseres Zeitalters weiterzuführen und dann auch natürlich zu erweitern durch Impulse, die von Nietzsche, von Spinoza, sogar von Duns Scotus aufgenommen werden, — also Deleuze hat einmal davon gesprochen, dass Bergson zunächst die Dauer

⁵ Meillassoux Q. *Après la finitude*. Essai sur la nécessité de la contingence. Paris: Seuil, 2006.

⁶ Husserliana XXXVI — Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921) / hrsg. von Rollinger R. D., Sowa R. Dordrecht: Kluwer, 2003.

so bestimmt habe, dass die Dauer die Subjektivität und identisch mit unserem inneren Geistesleben sei: also eine Philosophie der Subjektivität, eine Philosophie des inneren Lebens des Menschen. Aber das sei nicht das, was der Bergsonianismus eigentlich war und sein sollte: Bergson musste sich anfangs so ausdrücken, obgleich er am Ende doch eine Dauer entdeckte, die überhaupt nicht nur *uns* charakterisierte, sondern auch das Universum. In der *Schöpferischen Entwicklung* spricht Bergson schon davon, dass die Dauer nicht nur uns selbst, sondern auch anderen Lebewesen und auch darüber hinaus dem Gesamtuniversum zugeschrieben werden kann. In seiner Werk *Durée et Simultanéité* verallgemeinert Bergson die Dauer noch mehr, so dass die Dauer sozusagen — zumindest in der Interpretation von Deleuze — ein monistisches Prinzip der gesamten Ontologie, der gesamten Metaphysik wird.

Etwas Ähnliches geschah auch in der Phänomenologie: Husserl bestimmte den Gegenstand der Phänomenologie zunächst als Bewusstsein, als Subjektivität, als transzendentes Ich und transzendente Subjektivität. Aber je mehr er sich auf die Grundlagen der Phänomenologie besann, desto deutlicher wurde es, dass er eigentlich ein Erfahrungsgeschehen meinte, das nicht unser inneres Leben, unsere Erlebnissphäre bestimmten, sondern eine grundlegende Bedeutung für einen gesamten Weltentwurf hatte. Wir könnten hinzufügen, dass etwas Ähnliches bei William James geschah: zunächst Psychologie, dann eine Lehre vom radikalen Empirismus, von einem Erfahrungsgeschehen, das dem Unterschied zwischen Subjekt und Objekt vorherging. Wir müssen diesen Neubeginn der Philosophie nach dem philosophischen Historizismus des XIX. Jahrhunderts bei Bergson, Husserl und W. James — vielleicht auch Whitehead könnte hier erwähnt werden, — wir müssen also diesen Neubeginn der Philosophie neu verstehen, indem wir diesen Neubeginn nicht mehr als eine Wende zur Subjektivität hin deuten, sondern vielmehr als eine Grundlegung neuer Weltentwürfe. In dieser Hinsicht finde ich die Bewegung des Spekulativen Realismus wichtig. Der Spekulative Realismus versucht, die Philosophie als Weltentwurf aufzufassen: die Bedeutung der Weltentwürfe wurde hier neu herausgestellt.

Die Kritik am Korrelationismus ist in dieser Hinsicht für mich eine zweideutige Sache. Es gibt etwas, womit ich darin völlig einverstanden bin. Wenn wir unter Korrelationismus sozusagen eine komplette Parallelität zwischen Objekt und Subjekt, Objektivität und Subjektivität verstehen, d. h. sozusagen ein Äquivalenzverhältnis zwischen Subjektivität und Objektivität, dann haben wir keinen richtigen Spielraum mehr, uns von der Wende zur Subjektivität hin zu distanzieren und zu einem auch objektiv haltbaren Weltentwurf zu kommen.

Es muss also darum gehen, den Korrelationismus über einen Parallelismus hinauszutreiben und anders aufzufassen. Das hat Deleuze mit Bergson versucht: er hat in seiner Differenzphilosophie versucht, Bergson nicht subjektivistisch zu verstehen. Und das hat die Neue Französische — und nicht nur französische — Phänomenologie mit Husserl versucht, Husserl nicht mehr subjektivistisch zu verstehen, sondern das Husserlsche Erfahrungsgeschehen als die Grundlage eines Weltentwurfes auszuarbeiten. Erfahrungsgeschehen als ein Ereignis, das dem Subjekt widerfährt: das ist der Grundgedanke der Neuen Phänomenologie in Frankreich. In dieser Hinsicht sehe ich eine Parallelität zwischen der Bergson-Rezeption von Deleuze und der Husserl-Rezeption der Neuen Phänomenologie. Da geht es darum, den Husserl'schen Korrelationismus zu erweitern und neu aufzufassen, so dass dabei das überwiegende Moment und der Ausgangspunkt dem Erscheinungsereignis zugewiesen wird und nicht der subjektiven Konstitution.

Soviel ist also m. E. an der Kritik am Korrelationismus richtig. Aber andererseits handelt es sich in der konkreten Form, in der die Kritik des Korrelationismus z. B. bei Quentin Meillassoux angelegt wird, doch um eine Richtung, die m. E. die Gefahr eines neuen Dogmatismus heraufbeschwört. Diese Gefahr eines neuen Dogmatismus verstehe ich im kantischen Sinne des Wortes: Es geht darum, die Kant'sche Kopernikanische Revolution, die Kant'sche Hinwendung zur Subjektivität nicht sozusagen konstruktiv und immanent zu überwinden, sondern vielmehr ein für allemal als eine Ptolemäische Gegenrevolution gegen die naturwissenschaftliche Kopernikanische — und Galileische — Revolution zu brandmarken. Diese Brandmarkung der Kopernikanischen Revolution von Kant bedeutet in meinen Augen — streng kantianisch gedacht — eine Rückkehr zu einem Dogmatismus, selbst wenn dieser Dogmatismus durch humanisch inspirierte Elemente gemildert wird: Es gibt also keine Rechtfertigung eines notwendigen Seienden, einer notwendigen Ordnung in der Welt, sondern es gibt eine letztlich kontingente Weltordnung. Das ist eine *Milderung* dieses Dogmatismus durch ein *skeptisches* Element — könnte man sagen, — so aber, dass der Dogmatismus hier vorherrschend bleibt. Quentin Meillassoux könnte man natürlich keinen endgültigen Skeptizismus vorwerfen, denn er bleibt dabei, dass die mathematische Naturwissenschaft das Ansichsein der Welt erfasst. Davon zu sprechen, dass die mathematische Naturwissenschaft das Ansichsein der Welt erfasst, scheint mir wirklich eine dogmatische Position zu sein: einerseits in der Philosophie der Mathematik, in der das in meinen Augen einen naturwissenschaftlich-gewendeten platonischen

schen Realismus bedeutet, den ich für eine dogmatische Position halte, und andererseits könnte man sogar damit argumentieren, dass die mathematische Naturwissenschaft natürlich *nicht* über den Korrelationismus hinauskommt, sondern innerhalb des Korrelationismus steckenbleibt. In Wahrheit geht es nicht darum, dass eine ansichseiende Struktur der Welt entdeckt wird, denn die Mathematik als solche ist schon eine *geistige Leistung*, die in Korrelation mit diesem Ansichsein steht. Das ist ein Argument, das von Ray Brassier und meines Wissens auch von Markus Gabriel gegen Quentin Meillassoux angeführt wurde: Meillassoux kann nicht den Korrelationismus innerhalb seines Ansatzes wirklich überwinden, weil die mathematische Naturwissenschaft noch immer eine durch das Bewusstsein, durch den Geist bestimmte Größe bleibt, die dann in Korrelation mit dem Ansichsein der Welt steht. Darin sehe ich also wichtige und schwierige Probleme, vor die sich der Spekulative Realismus von vornherein gestellt sieht.

Ich möchte aber auch betonen, dass der Spekulative Realismus sich von verschiedenen Quellen nährt: Alain Badiou bei Quentin Meillassoux ist nur eine dieser Quellen. Es gibt andere Vertreter dieser äußerst heterogenen philosophischen Richtung, die sich eher auf Whitehead stützen, oder aber auf die großen Systementwürfe des Deutschen Idealismus, besonders auf die Naturphilosophie von Schelling (wie Iain Hamilton Grant), oder auch auf die spätere Philosophie von Schelling. Das sind Impulse, die für sich betrachtet werden müssen und nicht einfach global erledigt werden können.

Sie haben auch noch die Frage gestellt, ob wir der Forderung nach *Anzestralität* (*ancestralité*) innerhalb der Phänomenologie entsprechen können, etwa dadurch, dass wir an Husserls Idee einer rückläufigen Konstitution derjenigen Natur anknüpfen, die vor den Menschen schon vorhanden war und natürlich kein Bewusstsein, keinen Geist voraussetzte. Ich würde das behaupten, ich verstehe das so. Ich meine, dass der Korrelationismus der Husserl'schen Phänomenologie gerade in dieser Richtung erweitert und relativiert werden kann. Es gibt eine Möglichkeit, den Korrelationismus zu überwinden oder die Grenzen des Korrelationismus zu überschreiten, wenn wir annehmen, dass die jetzige Welt, zwar nur aufgrund des Korrelationismus beschrieben werden kann, dass wir aber von diesem Ausgangspunkt her durchaus noch die Möglichkeit haben, rückläufig einen vorhergehenden Zustand der jetzigen Welt, einen vergangenen Zustand der jetzigen Welt zu rekonstruieren, in der es noch kein Bewusstsein und keinen Geist gab. Husserl sagt hier, dass diese Welt kein Bewusstsein und keinen Geist voraussetzt, keine Korrelation mit einem

Subjekt voraussetzt, aber dass diese Welt doch *immer nur* von einer Welt aus nachträglich erfasst werden *kann*, in der es Bewusstsein, Geist und eben deshalb auch eine Korrelation zwischen Bewusstsein und Welt gibt. D. h.: Eine nicht durch Korrelation bestimmte Welt kann nur als eine *vergangene* Welt erfasst werden im Ausgang von einer Welt, in der es schon eine Korrelation zwischen Bewusstsein und Welt gibt. M. E. entspricht das einfach dem, was in den Naturwissenschaften tatsächlich geschieht: Man darf nicht bei naturwissenschaftlichen Rekonstruktionen der menschenlosen, anorganischen, oder auch vor den Menschen schon vorhandenen organischen Welt vergessen, dass es sich dabei um eine Rekonstruktion im Ausgang von einer menschlichen Welt handelt.

A. K.: *Im Anschluss an einer langen Tradition definieren Sie den Naturalismus als den Glauben an die Selbstgenügsamkeit der Natur. Zuerst bedeutet dies, dass die Natur als eine geschlossene Ganzheit zu konzipieren ist; und zweitens, dass sie ohne allen Hinweis auf ein geistiges Subjekt verstanden und erkannt werden kann (und muss). Dagegen richtet sich die Phänomenologie nicht auf die Natur, sondern auf die Welt, die prinzipiell in Korrelation mit dem Subjekt steht und nicht eine geschlossene, sondern eine offene Ganzheit darstellt. Wenn der Naturalismus aber die Natur nicht als ein geschlossenes, sondern als ein offenes Ganzes betrachten könnte, das aber trotzdem selbstgenügsam (von einer Subjektivität vollends unabhängig) bleibt, dann könnte sich diese Gegenüberstellung von Phänomenologie und Naturalismus irgendwie ändern?*

L. T.: Das ist eine sehr wesentliche Frage. Für mich ist der Naturalismus wirklich der Standpunkt, demzufolge — wie das mit A. N. Whitehead formuliert werden kann — die Natur «closed to mind» ist.⁷ Die Naturphänomene, die Naturtatsachen können also so erklärt werden, dass wir dabei nicht auf den Geist verweisen müssen. Der Naturwissenschaftler bringt natürlich seinen Geist in die Forschung mit, aber er macht von dieser Voraussetzung für die Forschung keinen Gebrauch in der Forschung selbst, weil er die Naturtatsachen so erklärt, dass er immer nur auf andere Naturtatsachen verweist und nicht auf seinen eigenen Geist — und auch natürlich nicht auf den objektiven Geist, die Kultur, oder auch geistige oder Kulturprädikate der Dinge. Selbst-

⁷ Whitehead A. N. The Concept of Nature. New York: Cosimo, 2007. P. 4, 67.

verständlich betrachte ich den Naturalismus innerhalb dieser Konzeption so, dass der Naturalismus eine Entwicklung der Natur zulässt. Zum Naturalismus gehören nicht nur Theorien der mathematischen Physik, sondern auch eine Theorie wie der Darwinismus, eine Evolutionstheorie, und sogar eine Vorstellung davon, wie sich das Leben aus dem Unorganischen entwickelt hat. Und es kann zum Naturalismus natürlich auch eine Theorie darüber gehören, wie das Bewusstsein und der Geist durch die Naturprozesse bedingt sind. Wir können uns sogar einen Naturalismus vorstellen, wie den von David Chalmers, der davon ausgeht, dass es ganz eigentümliche Gesetze für das Bewusstsein gibt, die aber trotzdem den Charakter von *Naturgesetzen* haben. Wann haben derartige Gesetze den Charakter von Naturgesetze? Ich nehme an, dann, wenn wir den Naturgegenständen nur Prädikate zuschreiben, die ihrerseits nicht den Geist, das Bewusstsein dafür in Anspruch nehmen, überhaupt aufgefasst, überhaupt erfahren und beschrieben werden zu können. D. h. Prädikate, die den Naturdingen selbst dann zukommen könnten, wenn es keine menschliche Zivilisation gegeben hätte. Das ist aber gerade der Punkt, an dem sich die Meinung des methodologischen Transzendentalismus von der Meinung der Naturalisten unterscheidet. Ich habe ein Argument im Auge, dass Husserl im letzten Paragraphen von *Ideen II* formuliert. Dort spricht Husserl davon, dass wir den Naturdingen kein ein für allemal feststehendes, sozusagen ein aristotelianisch fassbares Eigenwesen zuschreiben können, sondern dass wir in der Phänomenologie davon ausgehen müssen, dass den Dingen nur ein offenes Eigenwesen zukommen kann, so zwar, dass die Naturdinge völlig neue Prädikate annehmen können. Zu diesen neuen Prädikaten gehören dann, nach Husserl, Kulturprädikate und auch Prädikate, die den Geist so voraussetzen, dass das Naturding nicht mehr erfasst werden kann, ohne dass wir auf ein symbolisches Universum hindeuten würden. Kulturprädikate sind Prädikate wie z. B. dass ein Stück Holz als eine Statue oder als ein Tisch bestimmt ist. Dass es sich dabei um einen Tisch handelt, kann nur ein Wesen auffassen, das Bewusstsein, Geist hat und etwas mit einem Holz als Tisch anfangen kann, d. h. den Tisch gebrauchen kann. In diesem Sinne handelt es sich um ein Prädikat, das den Geist und das Bewusstsein in einem starken Sinne des Wortes voraussetzen. Aber m. E. sind auch mathematische Prädikate der Naturdinge von dieser Natur. «Die Sonne ist rund» — das kann als ein Naturprädikat betrachtet werden. Dass aber die Sonne «kreisförmig» ist, d.h. so bestimmt ist wie ein mathematischer Kreis — das ist m. E. ein Prädikat, das den Geist voraussetzt. Nur ein Geist kann Naturobjekte im Lichte mathematischer Ge-

genstände, also idealisierte Gegenstände, auffassen und betrachten. Das ist im Sinne von Husserl durchaus selbstverständlich, weil die Naturdinge kein ein für allemal feststehendes aristotelianisches Eigenwesen haben. Sie können völlig neue Prädikate annehmen, die das Bewusstsein und den Geist voraussetzen. Das müsste aber der Naturalismus, glaube ich, ausschließen. Der Naturalismus könnte alle Entwicklungen zulassen, nur nicht Entwicklungen, die zu Prädikaten von Dingen führen, die das Bewusstsein und den Geist von vornherein voraussetzen. Das ist gerade der Unterschied zwischen einem methodologischen Transzendentalismus und einer naturalistischen Konzeption.

Vom Augenblick an, in dem wir sagen: Den Dingen können Prädikate zukommen, die von vornherein das Bewusstsein und den Geist voraussetzen, müssen wir einen transzendentalen Standpunkt einnehmen, wenngleich dieser Transzendentalismus natürlich keinen Idealismus bedeutet, sondern rein methodologisch angelegt ist. Das ist gerade das Hauptargument, das ich für einen methodologischen Transzendentalismus in Wettstreit mit dem Naturalismus anführen würde.

G. Ch.: *Vielleicht noch eine kleine Ergänzung: ich möchte die Frage ein bisschen präzisieren: Könnte man sich nicht so ein naturalistisches Projekt vorstellen, der doch der Offenheit Rechnung tragen könnte?*

L. T.: Das ist eine sehr wesentliche Frage, denn meine Bestimmung des Naturalismus könnte so missverstanden werden, dass ich dem Naturalismus vorwerfe, von vornherein die Natur als geschlossenes Ganzes anzusetzen. Und man könnte dann mit der Mengentheorie, oder mit einer Logik, die sich auf die Mengentheorie stützt, so argumentieren, dass eine derartige geschlossene Totalität als solche überhaupt nicht möglich ist. Das meine ich aber nicht. Dem Naturalismus schreibe ich schon ein offenes Projekt zu, also ein Projekt, das mit Entwicklung, mit Evolution durchaus rechnen kann und nicht von vornherein die Natur als ein geschlossenes Ganzes betrachtet. Ich spreche nur in einer bestimmten Hinsicht davon, dass die Natur im Sinne des Naturalismus ein geschlossenes Ganzes annimmt, in einer bestimmten Hinsicht, nämlich die Natur ist im Sinne dieses Projekts *«closed to mind»*. Also nur in Beziehung auf das Bewusstsein und den Geist handelt es sich um eine Geschlossenheit und nicht darum, dass die Natur eine Seinstotalität ohne Entwicklungsmöglichkeiten wäre. Es sind Entwicklungsmöglichkeiten, die dem Glauben an die Selbstgenügsamkeit der Natur nicht widersprechen, d. h. nicht zu einem Punkt führen, an dem die Natur den Geist oder das Bewusstsein irgendwie voraus-

setzen würde. Die Welt, könnte man sagen — das ist nicht mehr Natur, und ich spreche von der Welt. Es gibt also Gegenstände, die durchaus eine Naturgrundlage haben können, die aber auch Kulturprädikate und geistige Prädikate annehmen und somit Gegenstände der Welt werden, die den Geist und das Bewusstsein schon voraussetzen. Das ist, was der Naturalismus auszuschließen sucht. In diesem Sinne nimmt der Naturalismus an, dass die Natur «*closed to mind*» ist, nicht aber, dass die Natur eine gegebene Seinstotalität sei, die keiner Entwicklung und keiner Evolution mehr fähig ist.

A U T O R

TENGELYI LÁSZLÓ — Ph. D. in Philosophy, Ph. D. in Classical Philology, Professor at the University of Wuppertal (Germany).

ТЕНГЕЛИ ЛАСЛО — доктор философии, доктор классической филологии, профессор Университета Вупперталя (ФРГ).

E-Mail: tengelyi@uni-wuppertal.de