

1. Wirklichkeit $\neq$ Realität

»These are two very different things, and carefully to be distinguished; it being one thing to perceive, and know the idea of white or black, and quite another to examine what kind of particles they must be, and how ranged in the superficies, to make any object appear white or black.«

(Locke 1997 [1690], 133)

Die Überlegungen des vorliegenden Kapitels sollen zeigen, inwiefern zwischen einem Begriff von *Realität*, wie sie *an sich* als Zusammenhang physischer Entitäten, Kräfte oder Prozesse beschaffen ist (oder beschaffen sein mag), und einem Begriff von *Wirklichkeit*, wie sie sich *für Menschen* (oder andere Lebewesen) in ihrer gewöhnlichen Wahrnehmung zeigt, zu unterscheiden ist (vgl. zu letzterem Smith 1995a, 1998, 2000). In der Einleitung wurde bereits darauf hingewiesen, dass Descartes Unterscheidung von *res extensa* und *res cogitans* zu den wichtigen Vorläufern dieser Unterscheidung zählt. Kursorisch seien hier einige weitere Vorläufer zitiert, die deutlicher in die Richtung der Unterscheidung zielen, die im Folgenden entwickelt wird: So spricht etwa Husserl (Hua XIII, 144) in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* aus dem Wintersemester 1910/11 unter Bezugnahme auf Descartes Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* von der Möglichkeit eines »Durchschneidens« der »empirische[n] Verbindung zwischen dem Erlebnis und allem dinglichen Dasein«, die er auch als eine »*distinctio phaenomenologica*« bezeichnet. Hierzu erläutert er: »In der Tat hat ein Erlebnis in sich sein Sein, von dem wir sagen können, es ist, was es ist, auch wenn die Rede von einer räumlich-zeitlichen Natur mit Körpern und Geistern eine bedeutungslose Einbildung wäre« (ebd.). Husserl unterscheidet entsprechend zwischen dem »empirischen Sein« der Naturobjekte, wie sie sich in der »empirischen Wahrnehmung« zeigen und in dieser gesetzt würden, und dem »phänomenologischen Sein«, mit dem wir

es in der von ihm sogenannten »phänomenologischen Wahrnehmung« (d.i. in der Wahrnehmung nach vollzogener Epoché) zu tun hätten (ebd., 144f.). Dabei sprächen wir mit »evidentem Recht« bei den »Dingen von einem Ansich-sein gegenüber der Erkenntnis« (ebd., 145):

[E]xistiert das Ding, so ist es, was es ist, auch wenn die Erfahrung nicht ist, die es erfährt, das Erfahrungsdenken nicht ist, das es objektiv gültig bestimmt. Wenn alle Menschen schlafen, wenn eine geologische Revolution alle Menschen und Lebewesen umbringt, so ist auf Erden niemand da, der die Erde und alle ihre Körper und ihre Revolutionen denkt und bestimmt. Sie ist aber mit all dem, was sie ist. (Ebd.)

Allerdings besäße die »Erkenntnis der Dinglichkeit einen unaufhebbaren Nachteil« gegenüber dem »Erlebnis« (ebd.), welches seinerseits einen »Seinsvorzug [...] gegenüber dem Naturobjekt« genieße (ebd., 144). Dieser Nachteil nun bestehe in dem Umstand, dass das »noch so gute Recht [...] sich im Fortgang der Erfahrung als unzureichendes und durch besseres Recht überwogenes« herausstellen kann (ebd., 145). Das Sein des in der empirischen oder natürlichen Wahrnehmung gesetzten Dings bleibe so immerfort »für die Erkenntnis gewissermaßen *blosse* [sic] *Daseinspräntention*« (ebd.). Demgegenüber »reduzieren sich die empirisch erfahrenen Naturobjekte« in der phänomenologischen Wahrnehmung, welche nach vollzogener Epoché gewissermaßen übrigbleibt, »durch Ausschaltung ihrer Existenz auf *Indizes* für gewisse aktuelle Bewusstseinszusammenhänge und zugehörige motivierte Bewusstseinsmöglichkeiten« (ebd., 190). Die Bezugnahme auf transzendente Gesetze wird also in der phänomenologischen Einstellung gewissermaßen »immanentisiert« und erscheint dann als Vorwegnahme möglicher einstimmiger Bewährung, etwa der Gegebenheit eines Dings in der Wahrnehmung. So stoße man in der »*reine[n] Thematik der Subjektivität* [...] nie auf eine empirisch ontische oder ontologische (allgemein gesprochen, eine positive) Wahrheit« (ebd., 203). »Bin ich umgekehrt in der Einstellung der Positivität, so stosse ich niemals auf eine phänomenologische Wahrheit« (ebd.). Beide »Urteils- und Erkenntnisweisen« seien somit »independent« (ebd.). Andererseits erhebe die Phänomenologie, indem sie »die positiven Erfahrungen, Urteile und sonstigen positiv gerichteten Bewusstseinsakte« (ebd.) in phänomenologischer Einstellung zu ihrem Thema macht, zugleich den Anspruch, dass »alle positiven Wahrheiten als wahrhaft seiende positive« zugleich in ihrem »Feld« liegen (ebd., 204). Statt also empirisches, erfahrungstranszendentes Sein an sich unmittelbar zu adressieren, führt die phänomenologische Reduktion auf die Frage

nach der Möglichkeit erfahrungsimmanenter Legitimation der Setzung solchen Seins zurück.

In ähnlicher Weise wie Husserl zwischen »empirischem« und »phänomenologischem Sein« unterscheidet beispielsweise Ernst Mach (1917, 337; 1922, 148f.) zwischen dem »physiologischen Raum« auf der einen und dem »geometrischem Raum« auf der anderen Seite, wobei der physiologische Raum den Raum bezeichnet, wie er einem Subjekt in seiner Wahrnehmung gegeben erscheint, und der geometrische Raum den Raum, mit dem sich die Physik beschäftige. Bei Max Scheler (1916, 139f.) wiederum findet sich eine analoge Unterscheidung von »Milieudingen« im »Milieu« des Menschen und »den in der Wissenschaft gedachten Gegenständen (durch deren Supposition sie die natürlichen Tatsachen »erklärt«)«. Das »Milieu« bestimmt er dabei als »das, was ich als »wirksam« erlebe«, sodass die Milieudinge ihm zufolge »einem *Zwischenreiche* an[gehören] zwischen unserem Perzeptionsinhalt und seinen Gegenständen und jenen objektiv gedachten Gegenständen« der Naturwissenschaften (ebd., 140). Der Gestaltpsychologe Kurt Koffka (1936, 27f.) unterscheidet zwischen »behavioraler« und »geographischer Umwelt«, wobei wiederum erstere die jeweilige Umgebung bezeichnet, wie sie einem handelnden Subjekt in der Erfahrung gegeben ist, während die geographische Umwelt denselben Raum aus einer wahrnehmungsunabhängigen Perspektive bezeichnet. Ebenso findet sich bei Kurt Lewin (1982, 93) die Unterscheidung von »psychologische[m] und soziale[m] Raum« der Psychologie und Soziologie und »physikalische[m] Raum« der Physik. Der Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty (1966, 10; vgl. auch 1963, 129) unterscheidet zwischen »phänomenologische[r] Welt« und »objektive[r] Raum-Zeitlichkeit«, wobei die phänomenologische Welt die Welt meint, wie sie einem menschlichen Subjekt in der Wahrnehmung unmittelbar gegeben ist, und die objektive Raum-Zeitlichkeit eine physikalische Beschreibung der Realität darstellt. Analog findet sich bei James Gibson (1986, 8f.) die Unterscheidung zwischen den »Umwelten von Tieren« und der »physikalischen Welt«. Liliana Albertazzi (2007, 102 [m.Ü.]), die sich sowohl auf die gestalttheoretische als auch auf die phänomenologische Tradition stützt, unterscheidet bezüglich der visuellen Wahrnehmung entsprechend zwischen »optischem Raum, der grundsätzlich mit dem Raum der Physik identifiziert wird, und phänomenalem Raum, d.h. dem anisotropen [d.i. gerichteten, TP] Raum figürlicher und farbiger Erscheinungen«. Um eine Unterscheidung dieser Art philosophisch zu motivieren und zugleich konkreter zu fassen, wird im Folgenden an Überlegungen Husserl und Sellars angeknüpft, insofern diese einerseits in sehr ähnlicher Weise zwischen Wirk-

lichkeit und Realität (bzw. deren jeweiligen ›Bildern‹) unterscheiden, andererseits aber das ontologische Primat konträr jeweils einer der beiden Seiten zuschreiben. Ziel des vorliegenden Kapitels ist, die These zu rechtfertigen, dass menschliche Wirklichkeiten gegenüber der wahrnehmungsunabhängigen Realität ein *epistemisch-ontologisches Eigenrecht* besitzen, das sich auch und gerade dann anerkennen lässt, wenn man der Realität eine höhere modale Robustheit zuzuschreiben geneigt ist als menschlichen Wirklichkeiten. Wie bereits angedeutet meint die Rede vom *epistemisch-ontologischen Eigenrecht* menschlicher Wirklichkeiten, dass sich Fragen bezüglich dessen, was es tatsächlich innerhalb einer menschlichen Wirklichkeit gibt oder nicht gibt, ohne Rekurs auf die Frage beantworten lassen, was in der wahrnehmungsunabhängigen Realität tatsächlich der Fall ist oder nicht (womit etwa nicht ausgeschlossen ist, dass bestimmte Gegebenheiten in der Wirklichkeit zuverlässige Indikatoren für das Bestehen bestimmter Sachverhalte in der Realität sind).

Um die im Folgenden zu entwickelnde Unterscheidung von Wirklichkeit und Realität vordeutend in einem Bild fasslich zu machen, bietet sich die häufig in der phänomenologischen Tradition aufgerufene Unterscheidung von *Leib sein* und *Körper haben* an (vgl. für einen Überblick Fuchs 2015; Schmitz 2011). Sie bezeichnet die Differenz zwischen dem innerlich, phänomenal erlebten Leib und dem äußeren, physischen Körper, den man als Menschensubjekt zwar *hat*, aber nicht selbst *ist*.¹ Grob lässt sich sagen, dass der Leib die ›von innen‹ ge- und erlebte Sphäre des eigenen Körpers meint, die nicht eins zu eins mit den Grenzen des physischen Körpers zusammenfällt (Schmitz 2011, 8f.). So ist beispielsweise ein Phantomglied, welches eine amputierte Person spürt, keine Illusion, sondern »eine wirklich vorhandene Leibesinsel ohne zugehörigen Körperteil, und eine Illusion entsteht erst, wenn der Amputierte Leibesinsel mit Körperteil verwechselt« (ebd., 9). Ebenso stellen beispielsweise Kopfschmerzen keine Illusion dar, auch wenn ihnen keine Schädigung im Inneren des physischen Kopfes entspricht. Der Körper andererseits meint den wie von außen betrachteten, realen organischen Gegenstand, den wir alltag-ontologisch in den zeiträumlichen Zusammenhang der Alltagswirklichkeit einordnen. Aus der hier entwickelten Perspektive: Der wirkliche Leib ist dem Subjekt phänomenal *gegeben*, der reale Körper wird vom Subjekt als existie-

1 Die Unterscheidung selbst wird in der Phänomenologie häufig als eine Differenz in der Gegebenheitsweise geschildert, was nicht dem entspricht, was hier angezielt es. Der Leib wird gespürt und erlebt, der Körper wird (begründet) als real postuliert.

rendes Ding *postuliert*. Um es am Beispiel der Differenz von Blick und Auge zu verdeutlichen: Mit seinem gespürten, gelebten Leib ist dem Subjekt auch ein Blick als gelebte Perspektive gegeben. Dieser gelebte Blick ist aber nicht etwas, das dem real existierenden, organischen Auge irgendwie real innewohnt. Der Blick ist nicht im organischen Auge. Zwar ist das reale Auge eine Ermöglichungsbedingung des Blicks, ohne reales Auge kein Blick, aber das organische Auge selbst sieht nicht. Ein Subjekt sieht – sofern es, wie man sagt, ›Augenlicht‹ besitzt – aus seinem gelebten Blick. Auch der Blick des Anderen, in der menschlichen Wirklichkeit ein signifikantes phänomenales Objekt, ist nicht etwas, das irgendwie real aus oder von seinem Auge als organischem Ding ausströmt oder ausgeht. Das als Blick gesehene Auge des Anderen ist etwas anderes als das organische reale Ding, welches auch dem Anderen sein Sehen ermöglicht. Um die im Folgenden elaborierte Position besser zu begreifen, kann man sich eine derartige Differenz von Leib und Körper nun ausgedehnt auf das Verhältnis von Wirklichkeit und Realität im Ganzen denken. *Die Wirklichkeit ist der Leib der Welt, die Realität ihr Körper.* (Allerdings darf man dies, sowohl in Bezug auf die Differenz von Leib und Körper als auch in Bezug auf die Differenz von Wirklichkeit und Realität nicht so lesen, als seien beide Bereiche jeweils Gegebenheitsweisen einer identischen Sache.)

1.1 Sellars und Husserl zur Differenz von manifestem und wissenschaftlichem Bild der Welt

Am prägnantesten lässt sich die hier vorgeschlagene Unterscheidung von Wirklichkeit und Realität durch eine Gegenüberstellung der von Sellars (1963) stammenden Unterscheidung von ›manifestem‹ und ›wissenschaftlichem Bild‹ des ›Menschen-in-der-Welt‹ mit Husserls (Hua VI) Überlegungen zum Verhältnis von ›Lebenswelt‹ und wissenschaftlichem Bild der Welt motivieren, wie sie sich prominent etwa in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (kurz: *Krisis*) dargestellt findet. Beide Positionen werden im Folgenden in ihren Kernthesen rekonstruiert, sofern ihre Darstellung primär der Motivation der Unterscheidung von Wirklichkeit und Realität dient, wie sie hier behauptet wird.

Manifestes und wissenschaftliches Bild der Welt

58

In »Philosophy and the Scientific Image of Man« bestimmt Sellars (1963, 6) das manifeste Bild der Welt als das »framework in terms of which [...] man first encountered himself – which is, of course, when he came to be man«. Das Sein des Menschen selbst steht ihm zufolge also in besonderer Weise mit dem manifesten Bild der Welt in Zusammenhang. In *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1997, 82 [m.Ü.]) definiert er das manifeste Bild noch etwas deutlicher als die »deskriptive Ontologie des Alltagslebens«, d.h. als die Art und Weise, wie die Welt und ihre Objekte von menschlichen Subjekten gewöhnlich begrifflich erfasst und verstanden werden. Er bestimmt das manifeste Bild ferner als ein »objektives Bild«, eine Art kollektiv geltende Theorie, »die wir von der Welt haben, in der wir leben« (1963, 14 [m.Ü.]).² Objektiv sei dieses Bild insofern, als dessen Beschreibungen ihrerseits adäquat oder inadäquat sein können. Sellars behauptet somit, dass Philosophien, die sich auf die Darstellung des manifesten Bildes des Menschen-in-der-Welt konzentrieren – Sellars identifiziert eine solche Ausrichtung der Philosophie geradezu mit der *philosophia perennis* –, danach beurteilt werden können, ob sie die Welt, in der wir leben, richtig oder falsch darstellen (ebd., 15). Gleichzeitig betont er jedoch, dass das manifeste Bild nichts anderes sei »als eine Weise, in welcher Realität dem menschlichen Bewusstsein erscheint« (ebd.). Man könne also die Art und Weise, wie die Realität dem menschlichen Bewusstsein erscheint, objektiv darstellen, auch wenn man damit nicht die Realität als solche objektiv abbildet, sondern nur die Art und Weise, wie sie für menschliches Bewusstsein erscheint.

Für Sellars' Auffassung des manifesten Bildes der Welt ist weiterhin entscheidend, dass ihm zufolge schon unsere gewöhnliche Alltagserfahrung bereits durch Begriffe vermittelt ist, »durch die du und ich die Welt erleben« (1963, 10). Die Welt, in der wir leben, sei somit eine *begrifflich vermittelte Erscheinungsweise der Realität*.

2 Sellars (1963, 5) betont allerdings, dass es sich sowohl beim manifesten als auch beim wissenschaftlichen Bild der Welt um *Idealtypen* im Sinne Max Webers handelt. Ich verstehe dieser Äußerung so, dass Sellars davon ausgeht, dass jeweils synchron eine Vielzahl solcher Bilder existiert, wobei zumindest in Bezug auf das wissenschaftliche Bild unterstellt werden kann, dass dieses auf ein einheitliches Bild hin konvergiert, sofern es »noch im Prozess der Entstehung ist« (ebd., 19).

Durch diese Voraussetzung der begrifflichen Vermitteltheit unserer Alltagserfahrung lässt sich allerdings innerhalb eines Ansatzes, wie Sellars ihn vertritt, nicht zwischen der Art, wie einem Subjekt die Wirklichkeit in seiner Erfahrung unmittelbar *gegeben ist*, und der Art und Weise, wie dieses Subjekt über die ihm in der Erfahrung erscheinende Welt *denkt, spricht und urteilt*, unterscheiden, insofern beide – die unmittelbare Erfahrung und die alltagsontologischen Überzeugungen eines Subjekts – ihm zufolge durch dieselben Begriffe oder begrifflichen Rahmenwerke vermittelt sind. Ein solcher Ansatz kann somit nicht trennscharf zwischen *Wirklichkeit* und *Alltagsontologie* eines Subjekts unterscheiden, wie dies im Folgenden geschieht: Einerseits die Wirklichkeit, wie sie dem Subjekt unmittelbar in seiner Wahrnehmung vorprädikativ kategorial artikuliert erscheint, andererseits das den Gebrauch expliziter Begriffe involvierende Bild seiner Alltagswirklichkeit, das es in propositionalen Überzeugungen und Äußerungen seinerseits zu artikulieren vermag. Sellars zufolge sind also das einem Subjekt *in der Erfahrung Gegebene* (oder Gebbare) und das alltagsontologisch explizit oder implizit von einem Subjekt *in Existenzurteilen Gesetzte* durch dieselben begrifflichen Rahmenwerke vermittelt. Im Folgenden wird demgegenüber für die These argumentiert, dass die kategoriale Granularität der unmittelbaren Erfahrung eines Subjekts und die kategoriale Granularität seiner alltagsontologischen Überzeugungen häufig divergieren. Die kategoriale Auflösung der einem Subjekt gegebenen Wirklichkeit ist in vielen Fällen höher als sein Vermögen, diese Wirklichkeit begrifflich und propositional zu artikulieren. Das Subjekt ist also vielfach dazu in der Lage, in seiner Erfahrung Phänomene und Objektklassen zu differenzieren, die es nicht explizit begrifflich zu unterscheiden vermag. Für Sellars (1997, 63) hingegen erweist sich die Artikuliertheit der Welt in der unmittelbaren Erfahrung bereits als eine »linguistische Angelegenheit«.

Gegenüber dem manifesten Bild, welches die Art und Weise abzubilden beansprucht, wie die Realität dem Menschen begrifflich vermittelt in seiner Erfahrung erscheint, stellt das »wissenschaftliche Bild« in Sellars' Ansatz die Art und Weise dar, in der eine idealisierte Naturwissenschaft die Realität, bzw. die Natur also solche abzubilden beansprucht (1963, 19). Außerdem sei das wissenschaftliche Bild dadurch gekennzeichnet, dass die Entitäten, die es umfasst, *postuliert* werden und statt sich gewissermaßen von selbst – wenn auch vermittelt durch begriffliche Rahmenwerke – in der Erfahrung zu *manifestieren* (ebd.). Hinter den sich in der Erfahrung manifestierenden Phänomenen postuliert das wissenschaftliche Bild also Prozesse und Entitäten, welche einerseits die Realität als solche ausmachen und andererseits die Oberfläche

des Spiels der Phänomene, wie sie uns in der Erfahrung gegeben sind, erklären sollen.

Sellars zum Verhältnis der beiden Bilder

Sellars' (ebd., 9) proklamiertes Ziel ist es, etwas zu verwirklichen, was er eine »stereoskopische« oder »synoptische Sicht« auf den Menschen-in-der-Welt nennt. In dieser stereoskopischen Sicht sollen die zwei Bilder in einer Weise miteinander versöhnt werden, die beide in ihrem jeweiligen Eigenrecht anerkennt, ohne jedoch eines von beiden zu verabsolutieren oder fehlzuperspektivieren. Es gilt also, gewissermaßen beide Augen offen zu halten – das Auge der Welt des Alltags und das Auge der durch die Naturwissenschaften postulierten Realität. In den nächsten Abschnitten wird zunächst Sellars' Konzeption des manifesten Bildes noch etwas eingehender erläutert und dann Sellars' Bild des Verhältnisses von manifestem und wissenschaftlichem Bild mit Husserls Verständnis der Beziehung von Lebenswelt und naturwissenschaftlichem Bild der Welt verglichen.

Diesbezüglich ist es für Sellars' Konzeption des manifesten Bildes von entscheidender Bedeutung (ebd., 17), dass das manifeste Bild (sofern als intersubjektiv verbindlich gesetzt ist) »eine Konzeption von sich selbst als Gruppenphänomen beinhaltet«. Das manifeste Bild der Welt impliziere als solches bereits die Vorstellung, dass es das Bild der Welt einer Gemeinschaft oder Gruppe sei, für die dieses Bild samt der begrifflichen Rahmenwerke, die es artikulieren, *gilt*. Dass das manifeste Bild als ein Gruppenphänomen zu verstehen ist kommt somit vor allem darin zum Ausdruck, dass dieses Bild in zweierlei Hinsichten *normativ* ist. Einerseits ist das manifeste Bild in dem *externen* Sinne normativ, dass es durch begriffliche Rahmenwerke vermittelt ist, wobei nach Sellars jedes begriffliche Rahmenwerk eine *Gemeinschaft*, von der es verwendet wird, sowie *normative Standards der Richtigkeit seiner Anwendung* voraussetzt, die Sellars auch als »community intentions (>One shall...<« bezeichnet (ebd., 40; vgl. hierzu auch O'Shea 2010, 461). So ist etwa das begriffliche Rahmenwerk, welches die alltagsontologische Zuschreibung von Farbprädikaten zu Gegenständen regelt, so verfasst, dass zuzuschreibende Farbprädikate nicht einfach aktuelle qualitative Farbeindrücke abbilden. Vielmehr richten sich die Farbprädikate, die Gegenständen alltagsontologisch (legitim) zugeschrieben werden (dürfen), nach dem qualitativen Farbeindruck unter gewissen Standardbeleuchtungsbedingungen.

Andererseits ist das manifeste Bild aber auch in einem *internen* Sinne normativ, sofern die Dimension der Normativität nicht nur den richtigen Gebrauch der zu seiner Artikulation verwendeten Begriffsschemata betrifft, sondern vielmehr auch die Objekte der Beschreibung selbst betreffen kann: Die deskriptive Ontologie des Alltags enthält, um es einfach auszudrücken, auch *Objekte mit Werteigenschaften*, bzw. Objekte, die selbst als normativen Standards unterstehend konzeptualisiert sind, sodass wir das manifeste Bild der Welt nicht adäquat artikulieren können, ohne auch bestimmte normative Ansprüche in Bezug auf zumindest einige der darin enthaltenen Objekttypen zu erheben. Sellars (1963, 39f.) selbst gibt hier das Beispiel, einen federlosen Zweibeiner *als Person* zu denken oder zu beschreiben, wodurch man, wie er es ausdrückt, »etwas mehr« [»something more«] tue als den federlosen Zweibeiner *nur zu beschreiben*. Vielmehr konstruiere eine solche Beschreibung *als Person* das Verhalten des federlosen Zweibeiners darüber hinaus »im Sinne einer tatsächlichen oder potenziellen Mitgliedschaft in einer umfassenden Gruppe«, »von der jedes seiner Mitglieder sich selbst als Teil dieser Gruppe denkt«, wobei für alle Mitglieder der Gruppe bestimmte Rechte und Pflichten als geltend gesetzt werden. Diese »fundamentalen Prinzipien einer Gemeinschaft« – die sich Sellars (ebd., 39) zufolge jeweils auf die Gemeinschaft derjenigen beziehen, die durch das französische »on«, das englische »one« (und, wie man ergänzen kann: das deutsche »man«) bezeichnet werden – »definieren, was ›korrekt‹ oder ›inkorrekt‹, ›richtig‹ oder ›falsch‹, ›zu tun‹ oder ›nicht zu tun‹ ist«. Und hierin eben komme das »etwas mehr« zum Ausdruck, »welches der irreduzible Kern des Rahmenwerks der Personen ist« (ebd.), durch welches das manifeste Bild der Welt wesentlich charakterisiert ist. Diese Analyse gilt jedoch nicht nur für den Begriff der Person, sondern auch für andere Begriffe, die wir innerhalb des manifesten Bildes für die Beschreibung von Personen, Objekten, Ereignissen oder Situationen verwenden. Eine Person *als Mann* oder *als Frau* oder *als Freund* zu denken oder zu beschreiben, einen Gegenstand *als Kaffeetasse* oder eine soziale Situation *als gemeinsamen Spaziergang* zu beschreiben, bedeutet für viele Verwender der Alltagssprache ebenfalls *etwas mehr* als nur eine Deskription dieser Entitäten. Vielmehr gehen solche Beschreibungen für die meisten Sprachverwender:innen mit der Annahme bestimmter, an eine bestimmte Gemeinschaft gebundener Regeln einher, die das angemessene oder unangemessene Verhalten in Bezug auf oder durch die fraglichen Entitäten festlegen und regulieren: *Männer weinen nicht; man trinkt kein Mineralwasser aus Kaffeetassen; man unterbricht nicht grundlos einen Spaziergang* usw. Begriffliche Beschreibungen innerhalb des manifesten Bildes würden also, wie

Sellars (1958, 283 [m.Ü.]) es ausdrückt, »nicht die Möglichkeit ausschließen, dass ein ›Aufdröseln‹ [»unpacking«] der Beschreibung die Verwendung des Begriffs ›sollen‹ [»ought«] oder eines anderen präskriptiven Ausdrucks einschließt«. Viele Begriffe, die dem manifesten Bild der Welt zugrunde liegen, seien also selbst intrinsisch normativ, sodass die Beschreibung einer Entität als unter einen solchen Begriff fallend (jenseits des Umstandes, dass die Anwendung des Begriffes selbst normativen Korrektheitsstandards unterliegt) die Unterstellung der Geltung bestimmter »community intentions« bzw. Gemeinschaftsintentionen der Form »Wir (man) soll Handlungen der Form A unter Umständen der Form C realisieren (oder unterlassen)« (1963, 39f.) für die Mitglieder der ebenfalls implizit unterstellten Gemeinschaft beinhaltet. Die Begriffe, mittels derer wir die manifeste Welt des Alltags beschreiben, implizieren also Sellars zufolge einerseits externe normative Standards ihrer korrekten Anwendung, andererseits zeichnen sie in vielen Fällen intern normative Räume situativ zulässigen Verhaltens vor.

Auf diese Weise liefert das manifeste Bild der Welt Subjekten normative Orientierung in Richtung auf eine gemeinsame – jeweils von den Subjekten verdinglichend als gemeinsam unterstellten – Welt des Alltags, die sowohl deskriptive als auch präskriptive Komponenten enthält. Die Subjekte orientieren sich also einerseits gegenseitig normativ, sofern sie sich gegenseitig als Verwender:innen bestimmter begrifflicher Rahmenwerke adressieren, die grundsätzlich extern normativ sind, andererseits dadurch, dass die begrifflichen Rahmenwerke, die der Artikulation und Vermittlung des manifesten Bildes der Welt dienen, in vielen Fällen auch interne Normativität implizieren.

Das manifeste unterscheidet sich vom wissenschaftlichen Bild der Welt nun vor allem dadurch, dass das manifeste Bild interne Normativität besitzt, während das wissenschaftliche Bild der Welt eine solche *per definitionem* ausschließt, sodass ein »Objekt oder Sachverhalt, der in dieser Weise durch eine rein naturalistische Beschreibung beschrieben wird, ein nicht-normativ charakterisiertes Ding [»item«] in der roh natürlichen [»brutely natural«] Welt sein wird« (O'Shea 2010, 461 [m.Ü.]). Gleichzeitig gilt auch bezüglich der begrifflichen Rahmenwerke, die zur Artikulation des wissenschaftlichen Bildes der Welt gebraucht werden, dass diese von Subjekten *innerhalb* der manifesten Welt des Alltags angewendet werden und sie normativen Standards ihrer angemessenen Verwendung unterliegen. Wenn man so will, sind also auch die begrifflichen Rahmenwerke, mit denen das wissenschaftliche Bild der Welt artikuliert wird, manifeste Vorkommnisse innerhalb der manifesten Welt des Alltags und unterliegen hierbei normativen Standards ihrer korrekten Anwen-

dung. Sie unterscheiden sich jedoch darin von den begrifflichen Rahmenwerken, durch welche das manifeste Bild der Welt artikuliert wird, dass sie einerseits keine interne Normativität einschließen und andererseits nicht auf sich in der menschlichen Erfahrung manifestierende Klassen von Objekten, sondern auf postulierte Objektklassen zielen. Es ist somit die doppelte Dimension der Normativität, durch die sich das manifeste Bild einer direkten oder vollständigen Reduktion auf das wissenschaftliche Bild des Menschen-in-der-Welt widersetzt.

Dennoch ist Sellars (1997, 83), »als *Philosoph*«, »durchaus bereit zu sagen, dass die common-sense Welt der physischen Objekte in Raum und Zeit unreal [»unreal«] ist – das heißt, dass es keine solchen Dinge gibt«. Dies kann Sellars deshalb so entspannt formulieren, weil manifestes und wissenschaftliches Bild ihm zufolge divergente epistemische Funktionen erfüllen: Während das wissenschaftliche Bild aus einer menscheitsgeschichtlichen Spezialisierung auf die Erklärung und Beschreibung der wahrnehmungsunabhängigen Realität erwachse, diene das manifeste Bild primär der individuellen und intersubjektiven Orientierung in bestimmter Weise wahrnehmender Subjekte im Hinblick auf eine gemeinsam mit anderen bewohnte Welt. So sei »das manifeste Rahmenwerk des alltäglichen Lebens für die alltäglichen Zwecke des Lebens angemessen« (1963, 27), während zugleich »die Naturwissenschaft in der Dimension der Beschreibung und Erklärung der Welt das Maß aller Dinge ist, dessen, was ist, dass es ist, und dessen, was nicht ist, dass es nicht ist« (1997, 83). Gleichzeitig betont Sellars, dass wir nicht auf die Idee kommen sollten, das manifeste Bild abzuschaffen, innerhalb dessen sich der Mensch überhaupt erst als Mensch begreift (ebd., 82). Tatsächlich *gibt* es den Menschen im Sinne des manifesten Bildes der Welt (mitsamt seinen normativen Implikationen) nur *innerhalb* dieses Bildes, nicht aber innerhalb eines naturwissenschaftlichen Bildes der Welt, sofern – wie Sellars behauptet – jemanden *als Mensch oder als Person* zu beschreiben zwar einerseits meint, als ihn als Entität mit bestimmten Merkmalen zu beschreiben, darüber hinaus aber wesentlich auch, ihn als einen Adressaten bestimmter Normen und Pflichten zu begreifen. Weiterhin ist das wissenschaftliche Bild nicht in derselben Weise dazu geeignet, für Subjekte diejenigen orientierenden Funktionen zu erfüllen, welche das manifeste Bilder der Welt gerade auszeichnen. Alltagsontologisch als intersubjektiv für eine jeweilige Gemeinschaft verbindlich angenommene, manifeste Bilder orientieren Subjekte in Richtung einer gemeinsamen mit anderen bewohnten Welt. Das wissenschaftliche Bild zielt demgegenüber nicht auf eine solche, sowohl das einzelne Subjekt in Bezug auf seine Erfahrungs-

perspektive als auch die verschiedenen Subjekte intersubjektiv miteinander koordinierende Orientierung.

Sollte sich also beispielsweise herausstellen, dass die wahrnehmungsunabhängige Entitäten in der Realität als solche keine Farben besitzen (sondern beispielsweise nur materielle Oberflächen mit bestimmten Reflektionseigenschaften für elektromagnetische Strahlung, die bei Beobachtern wie uns unter bestimmten Bestrahlungsbedingungen zur Gegebenheit bestimmter Farbqualitäten im Wahrnehmungsfeld führen), während wir physischen Dingen innerhalb unseres manifesten Bildes der Welt permanente Farbmerkmale zuschreiben, ist dadurch nicht gesagt, dass ein solches, wissenschaftliches Bild der Realität für die alltäglichen Orientierungsbelange von Subjekten unter relativ stabilen und zuverlässigen Umgebungsbedingungen denselben praktischen Nutzen besäße wie unsere gewöhnliche, alltagsontologische Verwendung von Farbprädikaten. Umso mehr gilt dies für die interne Normativität von Entitäten: *Dass man aus Kaffeetassen kein Mineralwasser trinkt* hat nichts mit ihrer physischen Verfasstheit zu tun, kann aber in einer später genauer zu explizierenden Weise durchaus Teil des manifesten Bildes der Welt einer Gemeinschaft sein.

Sellars' Idee ist also, dass die Beschreibung und Erklärung der Welt (aus der perzeptiven Perspektive von Menschengenossen) nur eine Teilfunktion des manifesten Bildes ist, das darüber hinaus auch dazu dient, die Subjekte auf eine geteilte oder gemeinsame Welt hin zu orientieren, die auch interne normative Aspekte enthält. Als gemeinsame Verwender des begrifflichen Rahmenwerks des manifesten Bildes begreifen sich die Menschen jeweils selbst und gegenseitig als Teil von Gemeinschaften mit einer gemeinsamen Welt, für die Regeln der Form »We (one) shall do (or abstain from doing) actions of kind A in circumstances of Kind C.« – also etwa Regeln wie »Man soll beim Kaffee und Kuchen kein Mineralwasser aus Kaffeetassen trinken« – gelten (ebd., 39f.). Die Welt des manifesten Bildes entpuppt sich aus dieser Perspektive also nicht nur als eine Welt physischer Dinge, sondern als eine Welt auch der Werte und Normen, welche die Menschen als für jeweilige Gemeinschaften geltend unterstellen, wobei dieses Bild den praktischen Zwecken des alltäglichen Lebens dient. Das wissenschaftliche Bild der Welt auf der anderen Seite beruhe auf einem begrifflichen Rahmenwerk, welches »aus anderen, wenn nicht gar [mit dem Rahmenwerk des Alltags] nicht in Beziehung stehenden, Kategorien besteht« (1997, 82), die sich vor allem aus dem Ziel ergeben, die Realität zu beschreiben und zu erklären. Sellars legt also nahe, dass die beiden begrifflichen Rahmenwerke – das Rahmenwerk des manifesten und das

Rahmenwerk des wissenschaftlichen Bildes der Welt – aufgrund der unterschiedlichen Zwecke, denen sie dienen, disjunkt oder inkommensurabel sind.

Husserls Konzeption des Verhältnisses von Lebenswelt und wissenschaftlichem Bild

Damit kommen wir nun kontrastierend zu Husserls Auffassung des Verhältnisses von manifestem und wissenschaftlichem Bild der Welt, welches starke systematische Ähnlichkeiten mit Sellars' Auffassung aufweist, sich aber in einigen Punkten auch grundsätzlich von dieser unterscheidet. Husserl gebraucht selbstredend nicht dieselbe Terminologie wie Sellars: Statt von dem »manifesten Bild« der Welt spricht er von »unsere[r] alltägliche[n] Lebenswelt«, welche »die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt« sei (Hua VI, 49). Zugleich wird Welt von ihm »als der universale, allen Menschen gemeinsame Horizont von wirklich seienden Dingen« bestimmt (ebd., 167). Ähnlich wie Sellars konzipiert auch Husserl die Lebenswelt als ein Gemeinschaftsphänomen. So sei die Lebenswelt als »[i]mmerfort für jeden antizipiert identisch seiende Welt« einer »homogene Wir-Gemeinschaft« konstituiert (ebd., 416). Die »intersubjektive Einstimmigkeit« der Lebenswelt, bzw. die Möglichkeit der intersubjektiven Einigung bei auftretenden Uneinstimmigkeiten sei dabei Husserl zufolge »zumindest als vermöglich erzielbar für jedermann im voraus gewiß« (ebd., 166). Die Lebenswelt besitzt also objektive Geltung, erweist sich somit als im externen Sinne normativ, indem sie für eine jeweilige Wir-Gemeinschaft als wechselseitig unterstellter Fluchtpunkt möglicher intersubjektiver Einigung fungiert (vgl. komplizierend zum Verhältnis von Welt und Lebenswelt bei Husserl etwa Blumenberg 2010, 9, 117f.). So heißt es analog in den *Cartesischen Meditationen*: »Zum Seinssinn der Welt und im besonderen der Natur als objektiver gehört [...] das Für-jedermann-da« (Hua I, 124). An dieser Formulierung wird zugleich deutlich, dass Husserl verschiedene (Konstitutions-)Schichten der erfahrbaren Wirklichkeit voneinander unterscheidet, die sich im Hinblick auf die Reichweite der in ihnen implizierten intersubjektiven Verbindlichkeit voneinander unterscheiden. So bezeichnet er die Natur als »objektive[] Wirklichkeit«, sofern ihr »Für-jedermann-da« – wenn man mit Husserl so sprechen will – sich auf alle potenziellen Anderen, alle potenziellen Mitsubjekte überhaupt bezieht. Wir erleben, wie sich formulieren ließe, die Gegenstände der Natur als potenziell für beliebige Andere ebenfalls erfahrungsmäßig bewährbar, worin beispielsweise die Antizipation oder Vorwegnahme des Umstan-

des liegt, dass Andere natürlichen Hindernissen ausweichen werden, wenn sie ihnen im Weg sind usw. »Zudem gehören zur Erfahrungswelt« Husserl zufolge »Objekte mit *geistigen* Prädikaten«, »die aber zugleich den Erfahrungssinn des *Für-jedermann-da* mit sich führen (scilicet für jedermann der entsprechenden Kulturgemeinschaft, wie der europäischen, eventuell enger: der französischen etc.)« (ebd.). In Bezug auf Objekte mit geistigen Prädikaten sei also das »Für-jedermann-da« jeweils auf Mitglieder einer als homogen konzeptualisierter Kulturgemeinschaften eingeschränkt, für welche diese Kulturobjekte mit-samt ihren geistigen Prädikaten insofern als »geltend« angesetzt erscheinen. Es besitzt also in diesem Sinn einen geringeren Grad intersubjektiver Verbindlichkeit als die Natur als objektive Wirklichkeit, geringer zunächst allerdings nur insofern, als die Gruppe der Anderen in ihrem Fall kleiner ist.

Zudem konzipiert auch Husserl die Lebenswelt nicht nur als extern, sondern auch als in *intern* normativ verfasst, sofern viele ihrer Objekte konstitutiv mit Wertcharakteren ausgestattet seien. So sei die Lebenswelt

für mich nicht da als eine bloße *Sachenwelt*, sondern in derselben Unmittelbarkeit als *Wertwelt*, *Güterwelt*, *praktische Welt*. Ohne weiteres finde ich die Dinge vor mir ausgestattet, wie mit Sachbeschaffenheiten, so mit Wertcharakteren, als schön und hässlich, als gefällig und mißfällig, als angenehm und unangenehm u.dgl. Unmittelbar stehen Dinge als Gebrauchsobjekte da, der »Tisch« mit seinen »Büchern« das »Trinkglas«, die »Vase«, das »Klavier« usw. Auch diese Wertcharaktere und praktischen Charaktere gehören *konstitutiv zu den »vorhandenen« Objekten als solchen*, ob ich mich ihnen und den Objekten überhaupt zuwende oder nicht. Dasselbe gilt natürlich ebensowohl wie für die »bloßen Dinge« auch für Menschen und Tiere meiner Umgebung. Sie sind meine »Freunde« oder »Feinde«, meine »Diener« oder »Vorgesetzte«, »Fremde«, oder »Verwandte« usw. (Hua III/1, 58)

Auch bezüglich Husserls Konzeption der Lebenswelt lässt sich also sagen, dass ein explikatives »Aufdröseln« der Begriffe, die wir zur Beschreibung der in ihr vorkommenden Objekte und Objekttypen gebrauchen, grundsätzlich die Möglichkeit nicht ausschließt, dass dieses den Begriff »Sollen« oder andere präskriptive Konzepte einschließt. Auch bei Husserl übernimmt die Lebenswelt somit eine orientierende Funktion, sofern, »wer in der Lebenswelt lebt« stets weiß, »was alles auf sich hat und was er inmitten dieses Aufsichhabens zu tun hat« (Blumenberg 2010, 52). Wie Sellars' Konzeption des manifesten Bildes der Welt schließt also auch Husserls Konzeption der Lebenswelt die These ein, dass diese sowohl extern als auch intern normativ verfasst ist.

Im Gegensatz zu Sellars behauptet Husserl nun allerdings ein ontologisches Primat der Lebenswelt gegenüber dem Bild, welches die Naturwissen-

schaften von der Realität zeichnen. So dürfe man sich Husserl (Hua VI, 129) zufolge nicht ohne Weiteres »das Seiende im Sinne der objektiven Wissenschaft unterschieben lassen, wo das lebensweltliche Seiende in Frage steht«. Dies geschieht etwa, wenn man die Frage danach, was Geräusche oder Farben eigentlich sind, mit ›Schallwellen‹, ›elektromagnetische Schwingungen‹ oder ›Reflektionseigenschaften wahrnehmungsunabhängiger Gegenstände‹ beantwortet.³ In naturwissenschaftlich orientierten Beschreibungen werde auf diese Weise ein postuliertes Seiendes im Sinne der Naturwissenschaften demjenigen untergeschoben (bzw. ›substruiert‹), was wir als das sich in der konkreten Erfahrung den Subjekten manifestierende Seiende der Lebenswelt kennen:

Der Kontrast zwischen dem Subjektiven der Lebenswelt und der »objektiven«, der »wahren« Welt liegt nun darin, daß die letztere eine theoretisch-logische Substruktion ist, die eines prinzipiell nicht Wahrnehmbaren, prinzipiell in seinem eigenen Selbstsein nicht Erfahrbaren, während das lebensweltlich Subjektive in allem und jedem eben durch seine wirkliche Erfahrbarkeit ausgezeichnet ist. (Hua VI, 130)

Für diese theoretisch-logische Substruktion ihrerseits fungiere nun aber das Subjekt-Relative der Lebenswelt »nicht etwa als ein irrelevanter Durchgang sondern als das für alle objektive Bewährung die theoretisch-logische Seinsgeltung letztlich Begründende, also als Evidenzquelle, Bewährungsquelle« (ebd., 129). Das wissenschaftliche Bild der Welt setzt also Husserl (ebd., 123) zufolge die seinsmäßige Inanspruchnahme »der anschaulichen Lebensumwelt [...] in ihrer Jeweiligkeit des Sichgebens für den Wissenschaftler« voraus. Das wissenschaftliche Bild der Welt bleibt also hinsichtlich seiner möglichen Geltungsrechtfertigung stets auf das manifeste Bild der Welt zurückbezogen, wobei diese Rückbezogenheit »die einer Geltungsfundierung« sei (ebd., 143). Tatsächlich räumt auch Sellars (1963, 20) ein, dass »jedes theoretische Bild eine Konstruktion auf einer Grundlage ist, welche vom manifesten Bild zur Verfügung gestellt wird«, sodass es »in diesem methodologischen Sinn das manifeste Bild voraussetzt«. Husserls Überzeugung, dass die Lebenswelt ontologisch primär ist, spiegelt sich demgegenüber auch in seiner Auffassung wider, dass das wissenschaftliche Bild der Welt letztlich einen rein methodologischen Status besitzt.

3 Eine solche Unterschiebung realer Entitäten an Stellen, an denen Objekte der menschlichen Wirklichkeit in Frage stehen, wird im Folgenden in Analogie zum *naturalistischen Fehlschluss* auch als *Naturalisierungsfehlschluss* (oder als *Fehlschluss der Naturalisierung*) bezeichnet.

Das Ideenkleid »Mathematik und mathematische Naturwissenschaft«, oder dafür das *Kleid der Symbole*, der symbolisch-mathematischen Theorien, befaßt alles, was wie den Wissenschaftlern so den Gebildeten als die »objektiv wirkliche und wahre« Natur die Lebenswelt *vertritt*, sie verkleidet. Das Ideenkleid macht es, daß wir für wahres Sein nehmen, was eine *Methode* ist [...]. (Hua VI, 52)

Husserl entscheidet sich bezüglich der Bestimmung des Verhältnisses von manifestem und wissenschaftlichem Bild somit für eine theoretische Option, die Sellars (1963, 39) selbst als Entscheidung beschreibt, »ein für alle Mal zur These vom rein ›kalkulatorischen‹ oder ›behelfmäßigen‹ Status theoretischer Rahmenwerke zurückzukehren und den Vorrang des manifesten Bildes zu bekräftigen«.

Vergleich der Auffassungen Husserls und Sellars'

Sellars' und Husserls Auffassungen des Verhältnisses von manifestem und wissenschaftlichem Bild der Welt unterscheiden sich also vor allem im Hinblick auf die Beantwortung der Frage, welches der beiden Bilder die ›Welt‹ nun ontologisch so darstellt, wie sie ›wirklich‹ ist. Während Sellars die Naturwissenschaften zum Maßstab der Beurteilung dessen erklärt, was es gibt und was es nicht gibt – obwohl er den zum manifesten Bild gehörigen Existenzurteilen zugleich durchaus eine gewisse Eigenständigkeit zugesteht –, besitzt das wissenschaftliche Bild der Welt für Husserl einen bloß methodischen Status, während die Lebenswelt für ihn die »einzig wirkliche« Welt darstellt. Nun scheint es einerseits durchaus verlockend, mit der phänomenologischen Behauptung des – durch die Frage der Geltungsfundierung motivierten – ontologischen Primats des manifesten Bildes der Welt zu beginnen und von dort aus zu versuchen, den Platz des wissenschaftlichen Bildes innerhalb dieses manifesten Bildes zu erklären. Auch Sellars erwägt diese Option:

The fact that each theoretical image is a construction on a foundation provided by the manifest image and *in this methodological sense* pre-supposes the manifest image, makes it tempting to suppose that the manifest image is prior in a *substantive* sense. (1963, 20)

Umgekehrt scheint es mindestens ebenso verlockend, in naturalistischer Perspektive vom ontologischen Primat des wissenschaftlichen Bildes der Welt auszugehen und das manifeste Bild als »Art und Weise, wie Realität dem menschlichen Geist erscheint« [*way in which reality appears to the human mind*] (ebd., 15) ontologisch letztlich für asignifikant, oder eben nur insofern für signifikant zu erklären, als dieses Bild einerseits den Zwecken des Lebens dienlich

ist und sich andererseits aus der Weise, wie die Wirklichkeit in der menschlichen Erfahrung erscheint, Rückschlüsse auf die wahrnehmungsunabhängige Realität ziehen lassen.

Die Unterscheidung von Realität und Wirklichkeit als Alternative

Der hier vorgebrachte Vorschlag lautet demgegenüber, die suggerierte Notwendigkeit eines solchen Entweder-Oder von Wirklichkeit und Realität zu bezweifeln. Die Frage, was es nun *wirklich* oder *in Wahrheit* gibt – Wirklichkeit oder Realität – ist schlichtweg unterbestimmt. Die Frage, *ob* es ein bestimmtes Objekt im Sinne eines bestimmten, manifesten Bildes der Welt *gibt*, und die Frage, *ob* eine bestimmte Entität im Sinne eines bestimmten, naturwissenschaftlichen Bildes der Welt *existiert*, lassen sich unabhängig voneinander beantworten, ohne dass man eine der beiden Fragen für obsolet erklären müsste. Sowohl Sellars als auch Husserl legen eine solche Auffassung zumindest im Ansatz selbst nahe: Sellars, sofern er davon spricht, dass manifestes und wissenschaftliches Bild der Welt auf verschiedenen, möglicherweise sogar in keinerlei Verhältnis stehenden begrifflichen Rahmenwerken basieren, sodass etwa die Behauptung, dass es die Objekte des manifesten Bildes *nicht gibt*, letztlich einer Zurückweisung dieses Rahmenwerks im Ganzen gleichkommt (1997, 83). Mögliche Antworten auf die Frage, was es gibt, unterliegen Sellars zufolge also unterschiedlichen Angemessenheitsbedingungen, die von der Wahl des begrifflichen Rahmenwerks abhängen, innerhalb dessen die Frage beantwortet werden soll. ›Sein‹ im Sinne des manifesten Bildes ist nicht gleich ›Sein‹ im Sinne des wissenschaftlichen Bildes der Welt. Husserl seinerseits legt eine solche Perspektive nahe, wenn er zwischen »Seiende[n] im Sinne der objektiven Wissenschaften« und »lebensweltliche[m] Seiende[n]« unterscheidet (Hua VI, 129). Noch in der *Krisis* unterscheidet Husserl also – wenn auch nicht besonders prominent – zwei Sinne (oder Arten) von Sein, die er, wie wir gesehen haben, etwa in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* (Hua XIII, 144) als »empirisches Sein« (im Sinne der als wahrnehmungsunabhängig gesetzten, physischen Gegenstände der Außenwelt) und »phänomenologisches Sein« (im Sinne bewusstseinsmäßig gebbarer Phänomene) einander gegenüberstellt.

Die scheinbare Opposition von Husserls und Sellars' Ansätzen bezüglich der Bestimmung des ontologischen Primats besitzt ihren Grund vor allem darin, dass sie gegensätzliche Auffassungen dessen, was es heißt, dass *etwas ist* oder dass *es etwas gibt*, dass sie also unterschiedliche *Sinne von Sein* als

fundamental ansetzen. Sein im Sinne *bewusstseinsunabhängiger* (bzw. als *bewusstseinsunabhängig gesetzter*) Existenz und Sein im Sinne *bewährbarer, bewusstseinsmäßiger Gegebenheit* (oder *Gebbarkeit*). Damit in unmittelbarem Zusammenhang steht eine Verschiedenheit der grundlegenden theoretischen Ausrichtung der beiden Ansätze: Während die Phänomenologie in *epistemischer Einstellung* nach dem (letzten) Fundament möglicher Geltungsrechtfertigungen (auch des naturwissenschaftlich gesetzten Seienden) fragt und dieses in der Gegebenheit der Phänomene der Lebenswelt findet, fragt der Naturalismus nach demjenigen, was in dem Sinne *ontologisch* primär ist, dass seine bewusstseinsunabhängige Existenz Phänomene wie Wahrnehmung oder Gegebenheit allererst erklärt oder erklärbar zu machen verspricht. Während also die Phänomenologie die Naturwissenschaftler:in auf die Lebenswelt als dasjenige hinweist, was sie selbst noch als Grundlage der Rechtfertigung ihrer naturwissenschaftlichen Überzeugungen voraussetzen muss (wenn sie beispielsweise auf die Anzeige eines Messgerätes zeigt) und was es in diesem Sinne epistemisch primär ›gibt‹, fragt ein etwa an dem Platz der Kognition innerhalb des physikalischen Naturzusammenhangs interessierter Naturalismus im Ausgang von einem Bild der Realität, welches er in idealisierender Weise aus den Naturwissenschaften ableitet, danach, wie erklärt werden kann, dass Menschen die Welt bewusstseinsmäßig so gegeben ist, wie wir sie aus der Erfahrung kennen. Die Frage nach dem ontologischen Primat von wissenschaftlichem oder manifestem Bild der Welt scheint somit auf die Frage hinauszulaufen, ob wir unseren Begriff des Seins eher phänomenologisch (bzw. idealistisch) als bewährbare wahrnehmungsmäßige Gegebenheit/Gebbarkeit konzeptualisieren sollten, oder ob wir stattdessen eine Konzeption des Seins als primär ansetzen sollten, die das, was ist, als bewusstseinsunabhängige Realität begreift, auf die sich der Mensch indirekt durch das zu beziehen vermag, was ihm in vermittelter Unmittelbarkeit in der Wahrnehmung manifest gegeben ist. Wie die eben verwendeten Formulierungen allerdings nahelegen, schließen sich beide theoretischen Projekte gegenseitig nicht grundsätzlich aus.

Wollte man nun sowohl das manifeste Bild als auch das wissenschaftliche Bild in ihrem jeweiligen epistemisch-ontologischen Eigenrecht anerkennen, so gelingt dies, indem man – wie hier vorgeschlagen – zwischen *subjektabhängigen Wirklichkeiten* und *wahrnehmungsunabhängiger Realität* unterscheidet. Die Wirklichkeit eines Subjekts umfasst dabei, grob gesagt, all diejenigen Phänomene, die einem Subjekt in der Erfahrung bewusstseinsmäßig gegeben sei können, während die Realität all diejenigen Entitäten und Prozesse um-

fasst, die wahrnehmungsunabhängig existieren (bzw. aus naturwissenschaftlicher Perspektive plausibel als wahrnehmungsunabhängig existierend postuliert werden können).

1.2 Der Mythos des Gegebenen und die vermittelte Unmittelbarkeit der direkten Wahrnehmung

Einer der wesentlichen systematischen Unterschiede zwischen Husserls und Sellars' Auffassungen des Verhältnisses von manifestem und wissenschaftlichem Bild der Welt liegt in ihren jeweiligen Konzeptionen des manifesten Bildes der Welt. Beide kommen darin überein, dass das manifeste Bild der Welt die Art und Weise betrifft, wie Subjekten die Welt und ihre Objekte in ihrer Alltagserfahrung gegeben sind. Worin sich ihre Auffassungen unterscheiden ist die Art und Weise, wie sie die Alltagserfahrung (bzw. die gewöhnliche Wahrnehmung) ihrerseits konzeptualisieren. Bei Sellars stellt das manifeste Bild eine Art kollektive und durch begriffliche Rahmenwerke vermittelte *Theorie* der Welt der alltäglichen Erfahrung dar. Dies ist deshalb der Fall, weil Sellars (1963, 10) die begrifflichen Rahmenwerke, mittels derer Subjekte über die Welt des Alltags *sprechen* und *nachdenken*, mit den begrifflichen Rahmenwerken identifiziert, welche auch der gewöhnlichen Wahrnehmung (von etwas als etwas) zugrunde liegen. Husserl andererseits konzipiert die Lebenswelt als die Art und Weise, wie dem Menschen die Welt und ihre Objekte in der alltäglichen Erfahrung und Wahrnehmung unmittelbar *erscheinen* und *gegeben* sind. Die Lebenswelt bezeichnet die Art und Weise, wie die Welt von Subjekten wirklich erfahren wird, und gerade nicht eine begrifflich vermittelte Theorie der Welt des Alltags.

Dies legt den Verdacht nahe, dass Sellars' einflussreiche Kritik des sogenannten ›myth of the given‹, des ›Mythos des Gegebenen‹, welche er in *Empiricism and the Philosophy of Mind* entwickelt, auch in Bezug auf Husserls Konzeption der Phänomene bzw. der Lebenswelt greifen könnte (vgl. Christias 2018; Sachs 2014). Diese Kritik werde ich hier nicht in ihren argumentativen Feinheiten rekonstruieren, da sie den thematischen Fokus der hier angestellten Überlegungen nicht unmittelbar betrifft. Allerdings lässt sich an ihr ein Missverständnis im Hinblick auf phänomenologische Wirklichkeitskonzeptionen in einer Weise veranschaulichen, die für das Folgende von Bedeutung