

Kapitel 1: Hinführung

PHÄNOMENOLOGIE DER WAHRNEHMUNG

Wie nehmen wir wahr? Von dieser Frage soll die Erforschung der Welt und Welt-habe des menschlichen Subjekts ihren Ausgang nehmen, einfach weil sie die Fas-sung ist, die ihr über lange Zeit gegeben wurde. Ausdrücklich handelt es sich dabei nur um einen Startpunkt; eine „Philosophie der Wahrnehmung“ kann sich, so wird sich schnell zeigen, nicht selbst genügen. Zugleich hat gerade zu dieser Frage die Phänomenologie wertvollste Beiträge geleistet. Es wurde also offenbar schon viel „Vorarbeit“ geleistet: Die Husserl’schen Analysen zur Wahrnehmung des Dings haben gezeigt, dass diese Wahrnehmung in einer genau beschreibbaren Wesens-struktur abläuft: Das Ding erscheint als identisches seiner vielfältigen einzelnen Wahrnehmungen, die wiederum auf Auffassungsleistungen hyletischer Daten zu-rückführen; es erscheint dabei immer und notwendig in einem „Hof“, auf einem „Hintergrund“ oder in einem *Horizont*; es hat dabei auch selbst seinen Horizont, nämlich den der Erfahrungen, die noch mit ihm gemacht werden können; die Wahrnehmung steht dabei in einem Horizont der Zeitlichkeit, die das Jetzt als Grenzpunkt einer durch Retention und Protention bestimmten Gegenwart auszeich-net, womit die Wahrnehmungsanalyse zwingend auf die Beschreibungen des Zeit-bewusstseins und des Bewusstseins *als Zeit* verweist. All diese Einsichten und die vielen mit ihnen verknüpften und von ihnen ausgehenden weiteren Analysen führen dabei auf einen Punkt, dessen Wichtigkeit ganz allgemein und im Besonderen für diese Arbeit nicht überschätzt werden kann: Das *Sein* der Gegenstandswelt ist selbst ein *Sinn*. Die Frage, ob die „Außenwelt“ existiert oder nicht, ist für die Phänomeno-logie deswegen gegenstandslos – wenn sie auch auf dem cartesianischen Weg in die transzendente Phänomenologie deren *Anfang* bereiten kann –, weil eben diese Existenz nicht selbst wieder ein Gegenstand oder ein Gegenständliches ist, sondern ein Sinn von Welt, der sich genau im Erfahren als der Realisierung der Wesens-strukturen der Wahrnehmung konstituiert. Was Husserl die „Generalthesis der nat-ürlichen Einstellung“ nennt – dass die Dinge *sind* und sind, *wie* sie sind, unabhän-

gig davon, ob ich sie wahrnehme oder nicht – das ist genaues noematisches Korrelat der Struktur der Wahrnehmung als solcher. Nur deswegen, weil das Sein der Welt ein konstituierter Sinn ist, kann es auch fragwürdig oder gar geleugnet werden, wie z.B. bei manchen Schizophrenen.¹ „Alles Sein ist Sinn“² – das ist die große Erkenntnis der Husserl’schen Transzendentalphilosophie.

Es führt den letzten Gedanken nur konsequent fort, wenn ich hier zwei kritische Anmerkungen mache. Erstens verbleiben die Beispiele bei Husserl, allen Beteuerungen und aller Absicht zum Trotz, *abstrakt*. Sie bleiben abstrakt, weil Husserl sich wie ein Philosoph vor einen Baum setzt, um seine Wahrnehmung von diesem Baum zu analysieren. So fallen Sätze wie dieser: „Z.B.: Betrachten wir irgendeine äußere Wahrnehmung, sagen wir diese bestimmte Hauswahrnehmung, in konkreter Fülle genommen [...]“³ Welche Hauswahrnehmung? Wann und warum nahmen wir das Haus wahr? Man sieht, dass Husserl hier, selbst wenn er tatsächlich vom Schreibtisch aufschaut, um das Nachbarhaus zu betrachten, vielleicht eine Hauswahrnehmung beschreibt, aber ganz sicher keine „konkrete“. Anders lässt sich diese Beispielbeschreibung an: „Angenommen, wir blicken mit Wohlgefallen in einen Garten auf einen blühenden Apfelbaum, auf das jugendfrische Grün des Rasens usw.“⁴ Das klingt schon sehr viel mehr nach einem echten, konkreten Erlebnis: Man mag an jenen ersten Blick in den Garten denken, der einem mit überraschender Plötzlichkeit die ungeahnte Trivialität wieder aufs Neue enthüllt: dass es Frühling ist; oder an die Zufriedenheit des Hobbygärtners. Es ist im Übrigen typisch für Husserls Vorgehensweise, dass er in diesem Beispiel – das nicht weiter ausgeführt und um anderer Absichten willen angeführt wird – sofort die abstraktiv zu trennenden Komponenten der Wahrnehmung und des Wohlgefallens voneinander ablöst. Es sind die „abstraktiv zu trennenden Komponenten“ und nicht etwa selbständige

1 Damit ist natürlich noch nicht gesagt, dass es der Zusammenbruch der phänomenologischen Wahrnehmungsstruktur wäre, der etwa den Zweifel am Sein der Welt auslöste, noch auch, dass jede Infragestellung dieser Struktur sogleich den Glauben an die Welt erschüttert. Dieser ist vielmehr sehr robust. In Wirklichkeit scheint ja gerade das Spiel mit diesen Wahrnehmungsstrukturen für viele Menschen eine ganz besondere Attraktion und Faszination zu besitzen, wie die Beliebtheit von Bühnenmagie, optischen Illusionen, dreidimensionalen Bildern und Filmen usw. belegt. Aber natürlich sind die angeführten Beispiele alles solche, in denen man weiß, dass man hinters Licht geführt wird, wo also die unmögliche Wahrnehmung als solche gesucht wird. Was nun aber die *Ursache* der Erschütterung des naiven Weltglaubens anbetrifft, so weist schon das Beispiel der Schizophrenie darauf hin, dass wir hier anderes, Grundlegenderes, oder anders Grundlegendes zu vermuten haben, als es die Wahrnehmungsanalyse selbst aufdecken kann.

2 Vgl. Husserl: Ideen I. Hua III/1. § 55

3 Ebd. 186.

4 Ebd. 203.

Teile, und Husserl vergisst das sicher nicht. Dennoch fällt auf, wie schnell er bemüht ist, dieses ja schon komplexere Erlebnis handhabbar zu machen, indem er es aufdröseln.

Wir sehen also, dass die Beispiele, anhand derer Husserl seine Beschreibungen entfaltet, sich durch eine gewisse Künstlichkeit auszeichnen, die sich genau bestimmen und erklären lässt. Was diese Beispiele von echten, uns wirklich bekannten Erlebnissen unterscheidet, ist, *dass ihnen die Motivation der Wahrnehmung äußerlich bleibt*, zumindest dem Anspruch nach, und *dass ihr Horizont zugleich bloß formal bestimmt ist*. Nirgends ist gefragt, warum ich das Haus oder den Baum anblicke, mit welchem Zweck oder Interesse; es ist auch nicht gefragt, in welchem Kontext diese Wahrnehmung steht, in welcher Stimmung ich sie ausführe oder mit welchem Gefühl. Schon eine Analyse des Ekels z.B. müsste zu anderen Ergebnissen führen, da in diesem Fall die Wahrnehmung als Auffassung eines Gegenstands nicht ebenso leicht vom Ekelempfinden und seiner körperlichen Dimension gelöst werden kann wie in der Serenität dessen, der seinen Garten mit Wohlgefallen betrachtet. Die Motivation der Wahrnehmung, wie sie bei Husserl zumeist auftritt, ist eine wissenschaftliche, die phänomenologische nämlich: wir betrachten einen Baum, ein Haus, den gefälligen Garten, um das Betrachten des Hauses, des Baumes, das Wohlgefallen am Garten zu betrachten.⁵

Es ist auch ganz klar, weshalb Husserl solche Beispiele wählt, die ein wenig künstlich sind und ärmlich wirken: Sie sind schlicht und ergreifend einfacher zu analysieren! Ich kann mich tatsächlich in den Garten setzen und dort einen Baum anblicken, um an ihm Wesenseinsichten zu sammeln, die für räumliche, dingliche

5 Natürlich wurde dieser Mangel der Husserl'schen Analysen längst bemerkt. So sucht schon Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* gerade im Gegensatz dazu zu zeigen, wie jede Wahrnehmung Ausdruck eines vollständigen Seins-zur-Welt ist, das immer eine aktive und „interessierte“ Aneignung von Welt ist. Auch in Schelers *Formalismus*-Buch wird der Versuch unternommen, der „Motivation“ und der Bestimmtheit der Welt durch die Wertorientierung eine Position einzuräumen, die die Unterscheidung fundierend-fundiert unterläuft. Allerdings kann man jetzt schon festhalten, dass Schelers Hypostasierung der, noch dazu offenbar statischen Wertwelt (sein „Wertrealismus“, könnte man sagen) mit den metaphysischen Grundprinzipien dieser Arbeit nicht zu vereinbaren ist. In unserem Jargon handelt es sich bei Scheler um eine Metaphysik der Transzendenz. Auch Heidegger gehört natürlich in diese Linie. Vorgreifend lässt sich sagen, dass unser Konzept der Altermination die von Merleau-Ponty (und Scheler, Heidegger) gesuchte, „interessierte“ Weise der Bestimmtheit explizieren soll. Dass es mit der Formel der Auffassung „etwas als etwas auffassen“ in Verbindung gebracht wird, darf also nicht in die Irre führen: Die Altermination bezeichnet nicht einen explizit bestimmenden, propositionalen Akt (was daran erkennbar ist, dass das erste „etwas“ des Schemas in der Altermination wesensmäßig nicht für sich auftreten kann).

Wahrnehmung allgemein gelten. Das ist nicht nur möglich, sondern auch, wie sich ja durch Husserl zeigt, sehr fruchtbar. Andere, „realitätsnähere“ Beispiele von Wahrnehmungen sind meist schon sehr verwickelt, sie beinhalten neben dem eigentlichen Wahrnehmungsakt andere Komponenten, weitere Schichten, fundierte Akte etwa des Wertschätzens, des Wollens oder der Reflexion. Um diese komplexen Fälle bearbeiten zu können, müssen erst nach und nach die Begriffe und auch der phänomenologische *Blick* gewonnen werden, um ihre Schichten und Komponenten abstraktiv zu sondern und wissenschaftlich zu beschreiben. Solange das bei einer methodologischen Mahnung bleibt, ist gegen diese Praxis nichts einzuwenden. Problematisch wird diese Methode wie jede andere auch erst dann, wenn sie sich an die Stelle der erforschten Sache setzt, d.h. wenn sie ihre durch die Diskursivität erzwungene Gliederung des Erkenntnisapparates und -ganges für eine reale Gliederung in der Sache selbst hält. Und niemand hat diese grundsätzliche Gefahr jeder Methodik besser erkannt als Husserl selbst.⁶

Diese Gefahr gilt nun aber eben auch für die Phänomenologie, die darum immer auch ihre eigene Selbstkritik sein muss. Das Problem lässt sich anhand des schwierigen Begriffs der *Fundierung* aufzeigen (und darin liegt denn auch die zweite kritische Anmerkung).⁷ So hat man bspw. in den *Ideen I* bei Husserls Ausführungen häufig das Gefühl, er folge einer Lego-Logik: Da gibt es auf der unteren Ebene „schlichte“ Wahrnehmungsakte, auf die sich dann andere, eben höherstufige Akte aufbauen, und zwar so, dass die fundierenden Akte, von den fundierten unbeeindruckt, ihre schlichte und unverbogene Gegenstandsbeziehung einfach beibehalten. Es lässt sich freilich zeigen, dass Husserl sich der Vorläufigkeit dieser Beschreibungsweise bewusst war, dass er darum wusste, dass sich fundierende und fundierte Akte unter Umständen in eine komplexe Einheit fügen, die die Unterscheidung in fundierte und fundierende Schichten problematisch werden lässt.⁸ Vor allem auch wäre eine solche der „Lego-Logik“ folgende Beschreibung sicher nicht wahr: Das Noema, das Gegenständliche also im *Wie* seiner Gegebenheit, ist sehr wohl von vielfältigen, oft sehr individuellen Faktoren abhängig, wie etwa Neigungen, Geschmack, Situation, Gefühlslage, Erfahrungen, moralischen Wertungen usw. Es kann nicht die Aufgabe einer Phänomenologie sein, all diese Einflüsse, die das *Wie* der Gegebenheit eines Gegenstands bestimmen, einzeln und konkret nachzuzeichnen. Wer sich dieser, im Übrigen unmöglichen Aufgabe, zuwendet, überschreitet zweifelsohne die andernorts nicht immer so deutliche Grenzscheide von Wissenschaft und Kunst. Wohl ist es aber Aufgabe der Phänomenologie, diese Verumstän-

6 Vgl. den berühmten Satz aus der *Krisis*: „Das Ideenkleid macht es, dass wir für *wahres Sein* nehmen, was eine *Methode* ist [...]“ (Hua VI, 52).

7 Etwas differenzierter und detaillierter ist die Kritik im Anhang I ausgeführt.

8 So z.B. in der Konzeption der „komprehensiven Einheit“, als die ihm der Mensch, aber auch Kulturgegenstände gelten, vgl. Husserl: *Ideen II*. Hua IV. 236 ff.

derung des Gegebenen *grundsätzlich* zu berücksichtigen, gewissermaßen in die Wesensbeschreibung gegenständlicher Gegebenheit aufzunehmen.

Und in der Tat stellt sich im Ausgang von dieser Beobachtung eine folgenreiche Frage: Husserl geht immer davon aus und gründet den Anspruch der Phänomenologie auf Wissenschaftlichkeit darauf, dass es eine bestimmte Sichtweise, eine *Anschauung* gibt, die die Dinge *so wie sie sind* und ohne jede Beifügung, Umdeutung oder Verringerung zur Gegebenheit bringt. Diese Voraussetzung ist die erste der Husserl'schen Phänomenologie, die sich im „Prinzip aller Prinzipien“ ausdrückt. Nun muss man aber feststellen, dass diese Voraussetzung zumindest für den Bereich der empirischen Wirklichkeit zweifelhaft ist. Wie ließe sich bestimmen, welches eben die Anschauung eines Gegenstandes ist, die ihn mir so, wie er an sich ist, gibt? Will ich wissen, was Musik ist, muss ich dann auf das Hören des Musikstücks als solches achten, ist es etwa gleichgültig, welches Stück ich höre, ist, was die Musik „mit mir macht“, irrelevant?

Zwar spricht das „Prinzip aller Prinzipien“ nur davon, dass die originär gebende Anschauung so hinzunehmen ist, wie sie sich gibt, und nicht von einem etwaigen An-sich des so Erfassten. Aber will ich wirklich das *Wesen* von etwas erfassen, dann setzt das ja gerade voraus, dass es einen Weg gibt, auf dem es sich mir unverstellt als es selbst gibt. Es stellt sich nun heraus, dass die Idee eines solchen An-sich dort zu Schwierigkeiten führt, wo empirische Gegenstände gemeint sind, denn wenn es stimmt, dass zum Wesen von Wahrnehmungen immer auch Komponenten gehören, die das bloße Wahrnehmen übersteigen, dann wäre die Beschränkung auf eine bloße intentionale Gegenstandsbeziehung des Wahrnehmens ja ebenfalls eine künstliche Verkürzung. Mit anderen Worten: Würde ich so argumentieren wollen, dann machte ich mich tatsächlich der Identifizierung der Methode mit dem Sein schuldig.

Allerdings trifft das die Phänomenologie als Wesenslehre des Bewusstseins noch keineswegs. Denn diese hat es ja nicht mit empirischen Gegenständen zu tun, und das in einem doppelten Sinn: Sie hat es mit nichts Empirischem zu tun, da sie *Wesensstrukturen* des Bewusstseins zu enthüllen sucht, und sie hat es nicht mit Gegenständen zu tun, wenn man darunter etwas irgendwie Dingliches versteht, da sie die *Wesensstrukturen des Bewusstseins* untersucht, also das komplexe *Wie*, in dem Gegenstände überhaupt erst erscheinen können.

Aber man muss festhalten: Die Wahrnehmungsbeispiele müssen komplexer, „realistischer“ angenommen werden, um echte Wahrnehmungsanalysen liefern zu können. Dabei wird man sich vor allem fragen, ob es so etwas wie eine bloße Wahrnehmung überhaupt gibt und inwiefern die fundierenden Akte durch die fundierten modifiziert werden. Interessanterweise werden Husserls Resultate durch diese kritischen Neubestimmungen nicht unbedingt obsolet oder gar falsch; vieles wird Bestand haben. So kommt man zu dem kuriosen Umstand, dass man auf der Grundlage ungenauer Voraussetzungen zu genauen Ergebnissen gelangen kann!

Wie das möglich ist und was daraus folgt, wird noch Gegenstand von Überlegungen werden.⁹

Damit ergeben sich aber zwei Probleme, die im Folgenden die Idee einer transzendentalen Phänomenologie in zwei Hinsichten neu ausrichten werden. Sie sollen hier grob angedeutet werden: 1) Wenn die Motivation nicht außer Acht gelassen werden kann, dann muss eine ausgearbeitete Theorie des „Wollens“ zur Grundlage auch der transzendentalen Phänomenologie werden. Es wird sich wahrscheinlich zeigen, dass dafür die Entwicklung oder Übernahme von Begriffen erforderlich ist, die eine Phänomenologie ganz grundsätzlich in Frage stellen. 2) Wenn die Analyse der Wahrnehmung darauf führt, dass es „schlichte Akte“ kaum je, vielleicht nie gibt, dann muss das Auswirkungen auf die Beschreibung von Erfahrung haben. Hierzu rückt der Begriff des Horizonts in eine zentrale Funktion.

Das „Ergebnis“ des ersten Kapitels wird ein doppeltes sein: Im Durchgang durch die Analyse der menschlichen Weise der Welthabe müssen sich zum einen die Grundzüge jener Begrifflichkeiten und Strukturen abzeichnen, die als ein erweiterter Horizontbegriff, als Begehrensstruktur und vor allem als Prinzip der Altermination im zweiten Kapitel in den Mittelpunkt rücken werden. Im gleichen Durchgang wird sich aber andererseits die Relativierung einiger klassischer philosophischer Begriffe ergeben, die dementsprechend nach und nach fallen gelassen werden müssen. Solche Begriffe bzw. Probleme, die sich als nicht hilfreich erweisen, sind z.B. der Gegensatz des Gegenständlichen und des Ungegenständlichen, die „Reflexion“, die „Motivation“, die Vorstellung der Fundierung der Akte, das Problem vorprädikativer Erfahrung; ja sogar der Gegensatz konkret-abstrakt, der für den Anspruch der Phänomenologie so zentral ist, muss sich schließlich als fragwürdig erweisen, ebenso die Absolutheit der Anschauung und letztlich noch bis zum Begriff des Sinns, dessen Beziehung auf das Sein durch Husserl wir eben noch als den entscheidenden Schritt der neueren Transzendentalphilosophie dargestellt hatten. Einker mit dieser Arbeit des Zurücklassens geht ein Zweifel, der ebenso tiefgreifende Folgen haben kann: ob nämlich die Hierarchisierung des Wesentlichen und des bloß Faktischen tatsächlich so streng durchgehalten werden kann, wie es für die Grundlegung nicht nur der Phänomenologie unerlässlich erscheint. Gleichwohl werden einige der genannten Begriffe auch über den Ersten Teil hinaus Verwendung finden, z.B. der des „Konkreten“, ebenso wie die Rede von „Wesensgesetzen“ nicht einfach verabschiedet wird. Es sind in erster Linie, vielleicht aber nicht nur, die Zwänge, die sich aufdrängen, wenn man verständlich und geordnet über eine Sache zu sprechen sucht, die die Verwendung von Begriffen, deren Fragwürdigkeit im Prinzip erkannt wurde, weiterhin heischen.

9 Vgl. Teil II, zumal Kapitel 2.

Bei Husserl bezeichnet der Horizont jenen Hof oder Hintergrund (die Begriffe sind in den *Ideen I* Synonyme) einer aktuellen Wahrnehmung, auf den hin ich sie überschreiten kann, indem ich etwa aus diesem Hintergrund einen anderen Gegenstand herausnehme, der dann mein aktuell erfasstes Objekt ist, während das erste in diesen Hintergrund zurücksinkt. Der Horizont ist also das Netz möglicher weiterer Erfahrungen – sei es mit demselben Gegenstand (Innenhorizont) oder mit anderen (Außenhorizont) –, das selbst in doppelter Weise gegeben ist: Zum einen gehört eine „Hintergrundwahrnehmung“ zu jeder Wahrnehmung dazu: So blicke ich jetzt auf den Bildschirm vor mir und darin auf die Buchstaben, die ich schreibe; ich habe aber zugleich eine undeutliche Wahrnehmung der anderen Gegenstände, die in das fallen, was man „Gesichtsfeld“ nennt, die Lampe etwa, die Wand, der Schrank etc. Der Horizont ist also einerseits als Teil der Wahrnehmung mitgegeben, der aber nur in abgestuften Graden deutlich oder klar ist. Zum anderen ist der Horizont aber auch ein Bewusstsein der Möglichkeit anderer Wahrnehmungen, und in diesem Sinn ist es entscheidend, dass er ein vor allem *formales* Bewusstsein ist. Zwar habe ich keine konkrete Wahrnehmung, wenn ich nun daran denke, dass ich in wenigen Tagen z.B. in Berlin sein werde, aber ich weiß sehr wohl, 1) dass meine Wahrnehmung dort eben den gleichen Gesetzen folgen wird wie hier und 2) dass zwischen dieser aktuellen Wahrnehmung meines Arbeitszimmers und den Straßen von Berlin eine geregelte und im Prinzip auch kontinuierliche Abfolge von Wahrnehmungen steht, dass die Wahrnehmungen also ineinander übergehen können. Dass dieses Bewusstsein praktisch nie in Reinheit auftritt, sondern zumeist von Erinnerungen (z.B. an einige der Zwischenstationen) oder Phantasiewahrnehmungen (wie es in Berlin aussehen mag) begleitet ist, ändert nichts daran, dass der Horizont immer auch ein *formales Bewusstsein bestimmter Unbestimmtheit* bezeichnet.

Nun lenkt aber eine kurze Überlegung den Blick auf etwas ganz Grundlegendes. Der Horizont ist jener Hof der noch möglichen Wahrnehmung, der in jeder aktuellen Wahrnehmung mitgegeben ist, und sei es in formaler Unbestimmtheit. Aber für ein reflexives Bewusstsein ist etwas anderes viel wichtiger, nämlich die Fähigkeit, sich dieser Spannung bewusst zu werden. Wenn ich das tierische Bewusstsein als jenes vorstelle, das von einer Wahrnehmung zur anderen übergeht, durchaus motiviert, aber eben nicht reflektierend, nicht den Horizont und damit die Möglichkeit der unbegrenzt weiten Wahrnehmung mitbedenkend¹⁰ – dann ist im Gegenteil dazu

10 Zwei Bemerkungen sind hier wichtig: 1) Das „Tier“ taucht hier immer nur als Folie auf, auf deren Grundlage sich die Eigenart des reflexiven Bewusstseins deutlicher abzeichnen kann. Das „tierische Bewusstsein“ meint daher nirgends eine dogmatische Aussage über eine Realität, und zwar weil uns in der Perspektive, die wir hier einnehmen, jede Handhabe fehlt, um Seinsweise und nicht-reflexives Bewusstsein der Tiere solide beschreiben zu können. 2) Analog meint „menschliches Bewusstsein“ zunächst nur reflexives Bewusstsein. Im Laufe der Studie werde ich aber wohl dem Husserl'schen Vorwurf des

das menschliche Bewusstsein eines, das *prinzipiell in jedem Augenblick* die Einsicht vollziehen kann, dass die aktuelle Wahrnehmung nur eine mögliche ist und dass sich jenseits von ihr – und doch schon „in“ ihr – ein Horizont unbegrenzt weiterer Wahrnehmung auftut.

Während der Horizont zugleich die Möglichkeitsbedingung einer weiteren Wahrnehmung ist, ist die *Einsicht* in den Horizont die Möglichkeitsbedingung einer *freieren* Wahrnehmung. Das klingt arg pathetisch und meint doch etwas ganz Einfaches: Was tierisches und menschliches Bewusstsein unterscheidet, ist nicht die Vorhandenheit oder Abwesenheit eines Horizonts; auch sind beide zur praktischen Aktivierung dieses Horizonts in der Lage, das heißt Tier wie Mensch vollziehen die Möglichkeiten des Horizonts in je neuen Wahrnehmungen. Der Mensch kann aber auf den Horizont *als solchen* reflektieren, und das heißt: er hat nicht nur ein vorgängiges „praktisches“ Wissen um die Möglichkeit weiterer Wahrnehmung, sondern er hat ein vorgängiges Wissen um dieses Wissen selbst, das es ihm erlaubt, je-
de Wahrnehmung zumindest im Prinzip auf Distanz halten zu können.¹¹

Das ist natürlich nichts weltbewegend Originelles. Diese Auszeichnung eines menschlichen Geistes gegenüber einem tierischen ist schließlich einer der ältesten Topoi und – als Fähigkeit zur Reflexion – zugleich die Möglichkeitsbedingung der Philosophie.

Meine Frage ist denn auch eine ganz andere: Es geht zunächst einmal darum, genau zu bestimmen, wie sich dieses „Wissen“ gibt. Ist es überhaupt ein Wissen? Ist es nicht vielmehr eine Art Fähigkeit, ein „Instinkt“, bloß ein Vollzug? Und wie ist dieses rätselhafte Können in die konkrete Wahrnehmung eingelassen? Hat jede Wahrnehmung ihre Reflexion schon in sich eingeschrieben oder tritt sie wie von Außen und nachträglich hinzu?

Diese Fähigkeit zur Reflexion ist praktisch immer bemerkt worden. Die genannten Fragen sind nur selten gestellt, so weit ich sehe nie befriedigend beantwortet worden.¹² Das mag einen Grund in der Sache haben: So sicher wir reflektieren können, so sicher haben wir hiervon wiederum fast nie ein Wissen, geschweige denn

Anthropologismus nicht entgehen können: Vielleicht schließen sich eidetische Allgemeinheit und die Erforschung jenes Faktums Mensch nicht aus – wenn doch, werde ich mit dem Widerspruch leben müssen.

11 Mehr noch: Der Mensch ist jederzeit in der Lage, die Welt der Wahrnehmung und ihre Horizontalität auf eine ganz andere Welt hin zu überschreiten, die deutlich anderen Wesensgesetzen unterliegt als jene und die sie als ganze auf Distanz hält, nämlich die je neu entworfene Welt (im strengen phänomenologischen Sinn) der Phantasie, wie Sartre in *L'imaginaire* gezeigt hat.

12 Einer der ganz wenigen systematischen Versuche, das Problem der Möglichkeit der Reflexion in Angriff zu nehmen, ist die Theorie der Idee Gottes bei Descartes. Vgl. auch II, 1.

ein selbst wieder reflektiertes. Wir kommen also zu dem paradoxen Ergebnis, dass genau das, was Ermöglichungsgrund der Universalität des menschlichen Bewusstseins ist, sich selbst diesem Bewusstsein zu entziehen vermag. Es ist wie der blinde Punkt, um den sich das Sehen erst organisiert. Als einzigen Ausweg sieht man dann oft nur noch die alte, aber wenig zufriedenstellende Taktik, diese Fähigkeit zu einem Apriori zu erklären, das eben einfach nur nachträglich bewusst wird.¹³ Das mag sogar stimmen – viel erklärt ist damit noch nicht.

Überlegen wir: In einer „normalen“ Wahrnehmung, also etwa wenn ich einen Film sehe, wenn ich dem Bus nachlaufe, wenn ich auf meinen Bildschirm achte, während ich schreibe, ist keineswegs zwingend eine Reflexion auf die Wahrnehmung und andere mögliche enthalten. Doch schon die Wahl der Beispiele ist nicht so leicht: Das Ansehen eines Films ist ja eine vollkommen passive Handlung (so weit eben für uns überhaupt etwas passiv sein kann): ich sitze im Kino, betrachte die Ereignisse auf der Leinwand, fiebere wohl mit dem Helden mit, bewundere die Heldin, wünsche dem Bösewicht den Tod etc. Wenn der Film spannend ist, dann gerate ich tatsächlich kaum ins Reflektieren, und wenn er klug konstruiert ist, dann deutet er zwar die Leerstellen an, an denen weiter reflektiert werden müsste, er füllt sie aber noch nicht unbedingt auch aus bzw. vielleicht legt er sogar falsche Fährten oder er lässt dem Zuschauer schlicht keine Zeit, eine echte Reflexion zu vollziehen.¹⁴ Aber man sieht, dass die Reflexion nicht vollkommen abwesend sein kann.

13 Analog hierzu ist die Frage: Wie gelangt das Kind zur Ausübung seiner Vernunft/Sprache? Es bleibt, so scheint es, keine andere Antwort übrig als diese, dass Vernunft und Sprachlichkeit im menschlichen Kind immer schon, gewissermaßen als Keim, als echtes Apriori der Struktur dieses Bewusstseins angelegt sind. Nur so ist erklärlich, dass das Menschenkind zu Nutzung von Vernunft gelangt, das tierische aber niemals. Wiederum: Das mag schon stimmen. Aber der Modus des so im Menschen „Angelegten“ bleibt dabei ebenso im Dunkeln wie die Mechanismen, die es erlauben, dass ein Potentielles in Aktualität übergeht. Wie kann Potentialität „existieren“ und wie kann sie wirksam werden? Für letzteres mag hier zumindest schon einmal eine Ahnung stehen: Sie ist vielleicht immer auf einen spezifischen *Widerstand* angewiesen zu ihrer Aktualisierung, auf ein Widerständiges, an dem sie sich abzarbeiten und dabei auszubilden hat.

14 Das Beispiel ist hier also das eines Spannungsfilms; dass das Problem bei einem „Kunstfilm“ mindestens ebenso schwer wiegt, leuchtet wohl ein. Zwar will der künstlerisch ambitionierte Film nicht unbedingt primär eine intellektuelle Existenz oder gar eine Auflöschung in eine „Aussage“ haben; wie der Unterhaltungsfilm ist er zuerst eine sinnliche Präsenz. Das hindert aber nicht, dass er gerade in der gezielten Inszenierung dieses Sinnlichen auch eine Reflexion anstoßen will, dass seine „Irritation“ oder „Provokation“, die nicht selten als Ziel der Künstler selbst genannt werden, auch eine Vertreibung des Zuschauers aus seinen Selbstverständlichkeiten ist, die sich vielleicht im mindesten in diesem Satz ausdrückt, der bereits der Anfang jeder Reflexion ist: „Was soll das?!“

Ich muss doch mindestens die Handlung verstehen, was nur dann „von alleine“ geht, wenn ich einen Film sehe, den ich so ähnlich schon Hunderte Male gesehen habe, der also ganz in Konventionen (also Sinnsedimentierungen) aufgeht.

Auch sonst ist es schwierig, ein Beispiel für reine Wahrnehmung zu finden. Wenn ich dem Bus nachrenne, den ich verpassen könnte, betrachte ich ja nicht den Bus im Sinn einer Wahrnehmung, sondern er wird für mich zum Mittelpunkt einer Bewegung und eines aus irgendwelchen Gründen wichtigen Wunsches, zusammen mit dem ganzen Komplex der weiteren Wahrnehmungen, die diese Situation bilden (der Straßenverkehr, der mich von der Haltestelle trennt; der Lärm; meine eigene Eile und Gedrängtheit; mein Unwohlsein, weil mir meine Verspätung nicht mehr erlaubte, mich zu rasieren etc.). Zugleich werden doch auch hier vielfältige Reflexionen vorkommen: Nach diesem Auto wird sich eine kleine Lücke auftun, da werde ich schnell über die Straße springen! Was tue ich, wenn ich den Bus doch verpasse?

Welche Gestalt haben solche Reflexionen konkret? Erstehen sie tatsächlich in dieser verbalen Form im Bewusstsein? Auch hier gilt: nicht zwangsläufig; ich muss nicht solche Sätze bilden. Die Frage, ob ich auch überhaupt auf das Sprachliche hier verzichten kann, kann nicht allgemein beantwortet werden. Dazu muss sich jeder zunächst selbst beobachten. Das Problem ist hier aber ein ganz besonderes, denn die Beobachtung, auch und vor allem die Selbstbeobachtung ist ja schon eine Reflexion. D.h. die Chancen stehen nicht gering, dass ein nicht-sprachliches Reflektieren theoretisch nur dort stattfinden kann, wo ich schlicht nicht daran denke und es also nicht reflektiere. Damit scheint jeder Möglichkeit, in dieser wichtigen Frage zu einer Antwort zu kommen, der Weg versperrt. Lassen wir das vorerst offen.

Was man aber schon sagen kann, ist, dass die erwähnten Sätze oft *nicht vollständig* gedacht sind, so sie denn gedacht sind. Es ist, als würde das Bewusstsein sich mit dem Anreißern des Hauptgedankens begnügen, zumindest solange das Subjekt noch in einem echten Handlungszusammenhang steht. Wenn ich z.B. noch renne und die Hoffnung, den Bus noch rechtzeitig an der Haltestelle einzuholen, nicht aufgegeben habe, wenn ich aber andererseits zunehmend daran zweifle, dann wird „Was tue ich denn, wenn ich ihn verpasse?!“ vor allem als ein verzweifelter Ausruf, nicht als echte Frage in meinem Bewusstsein auftauchen. Um den Ausruf zur Frage zu machen, d.h. zum Anknüpfungspunkt weiterer Überlegungen, muss ich ganz offensichtlich eine gewisse Distanz vom Geschehen erlangen. Das kann mit Übung sicher auch im Handeln gelingen, die meisten Menschen müssen dazu aber stehen bleiben oder aber eine Handlung ausführen, die einen gewissen Charakter des Automatischen hat (das gleichmäßige Joggen etwa). Solange die Situation dominiert, würde der Gedanke, so scheint mir, eher nur angerissen vorkommen, mit der Betonung auf die Zeitwörter, auf die Zeitdimension überhaupt.¹⁵ Und schließlich das

15 Roland Barthes gibt in *Le plaisir du texte* (67) eine Beschreibung der „parole intérieure“, die in dieselbe Richtung geht, allerdings noch sehr viel weiter. Ihm zufolge ist sie eben

Beispiel mit dem Computer: Dort denke ich ja immerhin nach, was ich schreibe, ich kann also keineswegs auf eine Reflexion verzichten.

Man sieht also, dass es nicht so einfach ist, eine Wahrnehmung ausfindig zu machen, die nicht schon eine Reflexion, ein Nachdenken im weitesten Sinn in sich trägt. Das soll, wie gesagt, nicht zwangsläufig heißen, dass es solche Wahrnehmungen nicht gibt oder gar: nicht geben kann; aber ein Problem ist ihr Aufweis in jedem Fall. Vielleicht wird sich zeigen, dass die Frage falsch gestellt ist.

Ein paar Unterscheidungen sind nun aber bereits zu treffen. Zum einen haben Tier wie Mensch das „Wissen“ um den Horizont. Dieses Wissen ist ein wesentlich praktisches, d.h. eines, das sich im Vollzug einstellt, diesen Vollzug ermöglicht und auf keinen Fall mit dem anderen, mit dem wirklichen Wissen um diese Möglichkeit zu verwechseln ist. Letztlich werden die Horizonte, die Handlungs- und Wahrnehmungsmöglichkeiten zuallererst *gelebt*. Man könnte von einem gelebten Vorverständnis sprechen. Erst auf der Stufe der Reflexion kann dieses Vorverständnis zu einem *expliziten Wissen* werden, auch wenn dies nur selten, eigentlich nur in der philosophischen Reflexion geschieht. Doch schon in allen lebensweltlichen Zusammenhängen ist diese *Möglichkeit* der Explizierung als Grundlage des Selbst- und Weltverständnisses aller Menschen vorausgesetzt: Wir wissen, dass wir über Verschiedenstes nachdenken, Alternativen erwägen, neue Wege und Mittel (er)finden können; dieses *gelebte Wissen* ist Grundlage allein schon aller Beurteilungen unseres Verhaltens wie das der anderen.

Man sieht damit auch, dass man die Reflexion in Hinsicht auf ihre Gegenstände unterscheiden muss. Reflektiere ich etwa gegenwärtig auf meine Wahrnehmung als solche? Das ist wohl eher in den seltensten Fällen so, vielleicht dann, wenn ich mich mit einem Werk der Gegenwartskunst beschäftige, das sinnliche Ansprache mit intellektuellem Anspruch verbindet. Ist die Möglichkeit der Wahrnehmung

das Sprechen, das sich konstitutiv nicht zu einem Satz vollenden kann. Es spricht einiges dafür, dass dies die richtige Fassung des Problems ist. Dann wären meine Beispiele wiederum nur solche, die bereits an der Schwelle einer Vervollständigung stehen und damit nicht repräsentativ für das Gros des „innere Sprechens“ sind. „En moi aussi ça parlait (c'est bien connu), et cette parole dite ‚intérieure‘ ressemblait beaucoup au bruit de la place, à cette échelonnement de petites voix qui me venaient de l'extérieur: j'étais moi-même un lieu public, un souk; en moi passaient les mots, les menus syntagmes, les bouts de formules, et *aucune phrase ne se formait*, comme si c'eût été la loi de ce langage-là. Cette parole à la fois très culturelle et très sauvage était surtout lexicale, sporadique; elle constituait en moi, à travers son flux apparent, un discontinu définitif: cette *non-phrase* n'était pas du tout quelque chose qui n'aurait pas eu la puissance d'accéder à la phrase, qui aurait été *avant* la phrase; c'était: ce qui est éternellement, superbement, *hors de la phrase*.“ Wir werden am Ende dieses Kapitels und im Dritten Teil auf solche Phänomene zurückkommen.

selbst Gegenstand der Reflexion? Das ist das Thema philosophischer Überlegungen, nicht unbedingt lebenspraktischer. In den meisten Fällen wird die Reflexion einen Gegenstand haben, der mit der gegenwärtigen Wahrnehmung in einem unbestimmt weiten Zusammenhang steht, der sogar von ihr so weit entfernt sein kann, dass er diese gegenwärtige Wahrnehmung wie ins Ferne abrücken lässt, sie zu einem Hintergrund ohne Transparenz oder Verbindung zum Vordergrund macht, etwa dann, wenn wir uns tagträumerisch so verlieren, dass die Wahrnehmungswelt zur Theatermaschinerie wird, die mit der Bühne, auf der der aktuelle Gedanke spielt, keine sichtbare Beziehung hat.

Die Verhältnisse sind lange nicht geklärt. *Vorerst* scheinen aber diese beiden Sätze sicher: Eine Wahrnehmung ist keine Reflexion und eine Reflexion keine Wahrnehmung. Und: Kaum je haben wir eine „bloße“ Wahrnehmung; diese selbst ist eine Fiktion philosophischer Reflexion.¹⁶

In zwei Richtungen muss also die Verumständung jeder Wahrnehmung, oder allgemein – denn darum geht es eigentlich – jeder Welthabe und jedes innerhalb einer Welt vollzogenen Akts oder Gedankens verfolgt werden: In Richtung auf die Motivation und in Richtung auf die Reflexion. Es wird sich dabei bald erweisen, dass beide Begriffe – Motivation und Reflexion – als zu eng gefasst aufgegeben werden müssen.

Zunächst zum Problem der „Reflexion“. Es geht ja nicht in erster Linie um die Frage, ob wir wann und wie reflektieren, sondern darum, dass die Fähigkeit zur Reflexion eine radikale Änderung im Vergleich zu einer „tierischen Welthabe“ darstellt. (Natürlich kann diese Änderung immer nur einseitig und, bis zu einem gewissen Grad, spekulativ beschrieben werden, da uns der Zugang zu einer solchen tierischen Welt verschlossen bleibt.) Anders formuliert: Wie lässt sich die Welt(habe) eines Wesens angemessen beschreiben, das über die Fähigkeit zur „Reflexion“ ver-

16 Der Begriff der Fiktion ist dabei nicht kurzerhand als pejorativ zu verstehen. Husserl selbst betont ja, dass die Fiktion das Element und Milieu der Phänomenologie ist, wenn man diesen Satz recht zu verstehen weiß. Allgemein muss man damit rechnen, dass die Fiktion sich nicht einfach der Wahrheit entgegenstellt, sondern ein unerlässlicher Weg zu ihr ist. Jede Wissenschaft, mag sie noch so positivistisch auftreten, bedarf der Fiktion – in Wahrheit sind die Wissenschaften, die am positivistischsten auftreten, am meisten der Fiktionalität unterworfen. Dabei ist diese selbst nicht das Problem, sondern vielmehr der Mangel in die Einsicht, *dass* fingiert wird. Wenn jeder Ansatz von Wissenschaft seine Vorläufigkeit hat, dann mag das auch an diesem unaufhebbaren fiktionalen Charakter liegen, und zwar, weil der Zweck der Fiktion gerade die Sichtbarmachung, d.h. aber immer auch die Selektion eines Relevanten ist und es deswegen keine *vollständige* Fiktion gibt. Diese wäre zugleich die vollständige Wissenschaft. Vgl. auch II, 2.

fügt? Diese Fähigkeit selbst, die Möglichkeit, immer noch einmal anders auf die Welt zu blicken, ist dabei jenes *Nichts*, von dem Derrida spricht.¹⁷

Dass der Mensch dieses Nichts „kennt“, über das er als solches nicht verfügen kann – weil es eben nichts ist¹⁸ –, macht seine ontologische Auszeichnung aus. (Heidegger würde wohl sagen: seine Auszeichnung zum Ontologischen.) Die Frage ist also, wie sich diese Auszeichnung konkret gibt und wie sie sich zu seiner Welt habe verhält bzw. in ihr hält.

Um dies angemessen beschreiben zu können, ist ein Perspektivwechsel notwendig. Keine Wahrnehmung, kein Akt in der Welt ist ein isoliertes Vorkommnis. Darauf hatten schon die ersten Analysen hingedeutet. Jede einzelne Wahrnehmung, Handlung, Reflexion steht in einem Zusammenhang, der ihnen insgesamt vorhergeht und ihnen erst Sinn verleiht.¹⁹ Das gilt sogar schon für die tierische Seinsweise: Hierher gehört das, was man als Instinkt bezeichnet.²⁰ Der Instinkt, d.h. die spezifische Weise der Selektion und Gewichtung und Auffassung, die diese oder jene Tierart, durchaus aber auch – in schwer bestimmbarem Maß – jedes individuelle Tier auszeichnet, gibt schon vor, was wie zum Gegenstand werden kann. Bei „höherentwickelten“ Tieren kommt die Möglichkeit der Erfahrung und damit der Prägung auch durch den Menschen hinzu.

So können wir uns zwar in der Tat nicht vorstellen, einen anschaulichen Begriff davon zu gewinnen, wie etwa eine Biene ihre Welt auffasst. Sicher scheint aber doch zu sein, dass für diese Biene sehr vieles *nicht* existiert. Nicht, dass sie vielleicht blind wäre dafür, dass vor ihr ein Auto oder ein Stein steht, und dass sie dagegen fliegen würde. Gemeint ist hier, dass Auto, Stein, Haus etc. nur als zu umfliegende Hindernisse in der Welt (oder genauer: *Umwelt*) der Biene auftauchen. Dagegen reagiert die Biene auf bestimmte Pflanzen, auf ihren Bienenstock, auf Gerüche und einige andere „Reize“ sehr sensibel; diese rufen aber ihrerseits festgelegte Verhaltensweisen ab, zu denen auch der zurecht bewunderte Schwänzeltanz gehört. Mit anderen Worten: Im Prinzip ist für die tierische „Welt“ bereits festgelegt, *was wie* in ihr auftauchen und *welche* Reaktionen es hervorrufen kann. Dass es etwa möglich ist, einen Hund zu trainieren und ihm gewisse Handlungen als Reaktionen auf Befehle anzugewöhnen, lässt sich unterschiedlich deuten. Eine schwache Deutung ginge von der Tatsache der Belohnung aus und erklärte diese Möglichkeit also

17 Derrida: ‚Genèse et structure‘ et la phénoménologie. 245 f. Mehr zu diesem „Nichts“ in II, 1.

18 Man kann in diesem Satz abwechselnd das „nichts“ und das „ist“ betonen, um die wichtigen korrelativen Aspekte dieses Entzugs immerhin anzuzeigen.

19 Darauf weist auch Husserl hin, etwa in den *Ideen* I (§ 83).

20 Nur im Vorbeigehen soll bemerkt werden, dass der „Instinkt“ alles Mögliche ist, sicher aber keine empirische Größe. Empirisch beobachtbar ist ein Instinkt nicht; nur seine „Auswirkungen“ sind das.

als reine „Konditionierung“. Eine stärkere Deutung – die sich experimentell weder belegen noch widerlegen lässt (wie im übrigen die vorige auch nicht) – könnte geltend machen, dass gerade bei einem Tier wie dem Hund die Möglichkeit nicht abzuweisen ist, dass in dessen „Welt“ bereits besondere „Gegenstände“ auftauchen, nämlich solche, die als Befehlsgeber aufgefasst werden können, d.h. Menschen, zu denen ein Hund ja in der Tat eine besondere, vom rein Dinglichen verschiedene Beziehung aufbaut.²¹

Entscheidend ist, dass der Entwurf, in dem sich ein Tier findet, a priori festlegt, was überhaupt erscheinen kann und mit welchem Sinn es erscheint. Die Grenzen einer Änderung bzw. Ausweitung solchen Sinnes sind eng gesteckt und sie sind, soweit man sehen kann, immer auf eine Manipulation von Außen angewiesen.

Es sind aber genau diese Eigenschaften, die *nicht* auf die menschliche Welt zu treffen: Prinzipiell kann *alles* zum Gegenstand des Menschen werden, und bei keinem Gegenstand ist a priori festgelegt, *als was* er erscheinen kann.²² Das ist nur eine andere Formulierung für die Tatsache, die oben als das „Nichts“ der Reflexion

-
- 21 Hier muss natürlich dem gewichtigen Einwand eines gewissermaßen „kynischen Fehlschlusses“ Raum gegeben werden: Interpretiere ich so nicht in die Welt des Hundes eine Unterscheidung hinein – zwischen Dinglichem und „Personalem“ –, die es in ihm gar nicht gibt? Die Frage ist berechtigt, aber für das hier Interessierende irrelevant. Wie schon erwähnt, soll die „Welt“ der Tiere nur als Folie dienen.
- 22 Kann wirklich alles zum Gegenstand menschlichen Bewusstseins werden? Kann es nicht Dinge geben, die der Mensch, aufgrund seiner sinnlichen Disposition grundsätzlich nicht zu erfassen vermag, eine transzendente Wahrheit etwa oder die Wahrheit des Physikalischen, die er nur über den Umweg der Naturwissenschaft erkennen kann? *Unmöglich* ist das nicht. Es ist aber als philosophische These nicht nur vollkommen *nutzlos* – denn was sollte man dann darüber sagen? –, sondern auch *durch nichts fundiert*. Woher wüsste man von solcher Transzendenz, wenn sie durch nichts erkennbar ist? Man sieht, dass ich dann alles Mögliche behaupten kann, ohne den geringsten Erkenntnisfortschritt zu erreichen, Marsmenschen ebenso wie das Spaghettimonster. Was die Idee des Zugangs zur Wahrheit in der Wissenschaft angeht, so hat man ja einen Zugang zu dieser, wenn auch einen vermittelten. Aber die Behauptung der metaphysischen Wahrheit des so wissenschaftlich Erfassten bleibt eben immer nur das: *Behauptung*, und wird sich niemals der einzigen Wahrheit, die wir wirklich „unmittelbar“ haben, nämlich der phänomenalen gegenüber durchsetzen können, da sie auf diese angewiesen bleibt. Im Übrigen übersieht diese metaphysische Überhöhung der Wissenschaft deren konstitutiven historischen Charakter. Viel interessanter ist deswegen die Frage, woher die Tendenz kommt, beständig die Wahrheit des Phänomenalen zu einer transzendenten Wahrheit *an sich* überspringen zu wollen. Wir werden auf diese Tendenz in Gestalt des Naturalismus noch einmal zurückkommen, um sie, am Ende dieses Teils, mit jener Metaphysik zu konfrontieren, die allein die der Phänomenologie sein kann.

bezeichnet wurde. Es ist zugleich der erste Hinweis auf jene Struktur der Altermination, in die die phänomenologische Analyse hier gestellt wird.

Es folgt nun aber gerade nicht daraus, dass durch diese „Freiheit“ von einer biologischen Festlegung die Dinge und Menschen in ihrem bloßen So-Sein erscheinen würden, diesseits aller Vorauslegung, jeder Nutzbarmachung, jeder Reduktion. Ganz im Gegenteil erscheinen die Dinge und Menschen, alles, was uns begegnen kann, immer schon in einer bestimmten Weise, so und so aufgefasst. Auffassung bedeutet dabei: etwas als etwas auffassen. Das heißt in einer ersten Annäherung, dass alles, was erscheint, als etwas erscheint, unter einer bestimmten Hinsicht erscheint, also nicht nur die räumliche Erscheinung eine ist, die ihrem Wesen nach nur abgeschattet geschehen kann, sondern dass es auch gewissermaßen eine „Abschattung des Sinns“ gibt, genauer: dass es alles, was es gibt, nur in einer „Abschattung seines Sinns“ gibt. Hier bedarf es der Präzisierung.

Erstens scheint diese Analogie eine Gefahr zu bergen. Denn wenn man einen räumlichen Gegenstand vor sich hat, der sich abgeschattet gibt, der also immer in seiner einzelnen Wahrnehmung auf unbestimmt, letztlich unendlich viele weitere verweist, dann liegt doch darin, dass der Gegenstand an sich die „Summe“ seiner möglichen Abschattungen ist. Gibt es also auch eine „Summe des Sinns“, eine Totalität von Sinn, aus der, als aus einem Reservoir, jede einzelnen Auffassung schöpft?

Es wäre sicher falsch so zu denken, denn es würde ein An-sich von Sinn setzen, wo es nur ein An-sich im Für-mich gibt. Genauer gesprochen: Schon bei der Wahrnehmung des räumlichen Gegenstands ist die Ansetzung des An-sich als der „Summe“ der Abschattungen, als die ontologische Grundlage der Möglichkeit der Wahrnehmung ja nichts, was sich *als solches* ausweisen lässt. Dieses An-sich, der Gegenstand an sich, unabhängig von meiner immer einseitigen und abgeschatteten Wahrnehmung ist ja selbst eine Idee, die *in der Wahrnehmung* gestiftet ist und nicht noch einmal außerhalb von ihr existiert. Der erkenntnistheoretische „Realismus“ missachtet daher ganz ebenso das Wesen der Wahrnehmung, wie es ein letztlich theologischer „Sinnholismus“ täte. Der Gegenstand an sich ist das „innere Maß“ jener Mannigfaltigkeit, die die Wahrnehmung von ihm ist, nicht seine externe Bedingung.²³ Würde ich daher eine Summe von Sinn zugrundelegen, aus der ich in dieser oder jener Weise schöpfen kann, dann würde ich also die Tatsache der immer „abgeschatteten“ Sinnkonstitution überspringen hin auf eine Totalität von Sinn, die als solche nirgends gegeben ist und nicht gegeben sein kann. Sinn ist, ebenso wie Wahrnehmung, immer auf einen Standpunkt, eine Perspektive, eine Hinsicht angewiesen. Für einen endlichen Geist – von dem allein wir sprechen können – wäre die Totalität des Sinns nicht eine Vollkommenheit, sondern im Gegenteil das einzige, was sich zu Recht als Chaos bezeichnen ließe.

23 Vgl. dazu vom Autor: In den Bogenmaßen des Seins.

Im Übrigen ist es ja keineswegs selbstverständlich, dass man eine solche Totalität von Sinn zugrundelegt; ganz ebenso kann man im Gegenteil einen Nihilismus des Sinns voraussetzen, also eine These vertreten, wonach Sinn überhaupt nur eine Illusion ist, die der Mensch sich schafft. Sinn gibt es also danach nicht. Auch diese These ist zweifelhaft, denn sie missachtet immerhin tendenziell, dass es Sinn sehr wohl „gibt“, nämlich eben in der Weise, dass der Mensch in seiner Zuwendung zur Welt (oder auch in Rückwendung wieder zu sich selbst) Sinn konstituiert. Beide Thesen sind aber für unsere Fragen nutzlos, da sie einfach „zu groß“ sind, also die detaillierte Beschreibung des Vorgangs der sinnhaften Weltkonstitution auf eine generelle Aussage hin überspringen.²⁴

AUFFASSUNG UND IHRE „MATERIALE FUNDIERUNG“

Zweitens gibt es aber wohl einen guten Grund, weshalb man ausgerechnet die räumliche Wahrnehmung zum Leitfaden der Analyse des Sinngeschehens erhebt. Denn es gibt überhaupt keine Auffassung, die nicht „material fundiert“ wäre. Was heißt das genau? Jede Auffassung ist *material* fundiert, insofern es keine Bewusstseinsleistung gibt, die sich nicht in der einen oder anderen Weise auf Sinnliches bezieht. Bei der Wahrnehmung oder dem bildlichen Vorstellen (*imaginatio*) ist das unmittelbar einsichtig. Aber auch das Fühlen, Wollen und Denken ist immer auf Sinnliches bezogen. Bei Fühlen und Wollen scheint das immerhin in dem Maße einleuchtend, in dem Sinnliches Gegenstand solcher Akte ist: Ich liebe jene Frau, begehre sie auch körperlich, hasse jenen Opportunisten, will diesen Gegenstand besitzen oder eine Handlung ausführen, einen Genuss erleben. Schwieriger wird es bereits, wenn man auf Phänomene verweist, in denen offenbar eine Orientierung auf Gegenständliches (sei es ein Gegenstand im engen Sinn oder eine Handlung etc.) fehlt. Lässt sich die These dann noch aufrechterhalten? Wie steht es mit „Gefühlen“ wie jener von Heidegger beschriebenen Angst, die sich von der Furcht dadurch unterscheidet, dass ihr der Gegenstand fehlt (deren Charakterisierung als „Gefühl“ schon in die Irre führt)?²⁵ Wie mit der Scham oder der Schuld, die man fühlt, ohne dass es möglich wäre, einen genauen Gegenstand auszumachen, zumindest nicht so, dass der Gegenstand, also der Grund von Schuld und Scham dem Ausmaß und der Dringlichkeit dieser Gefühle in verständlicher Weise Rechnung

24 Gleichwohl wird die Frage in gewandelter Form als die nach dem Jenseits der logischen Zeit (II, 2) wiederkehren.

25 Vgl. Sein und Zeit. § 40 und *Was ist Metaphysik?*.

tragen kann?²⁶ Wie steht es mit jener Unruhe und Ungeduld, die einen manchmal ergreift, ohne dass man recht wüsste, woher sie kommt, und die durch keine wie auch immer geartete „Beschäftigung“ gelindert wird? Wer hier, *als Erklärung*, ein ursprüngliches Objekt des Wollens voraussetzt, das eben verlorengegangen wäre, bewegt sich auf dünnem Eis. Genau diesen Sprung von einer Funktion zu einem Sein darf man eben nicht machen, will man den Realitäten der menschlichen Seinsweise gerecht werden. Aber ist dann hier noch zurecht von einer sinnlichen oder materialen Fundierung zu sprechen?

Man könnte ja einfach darauf verweisen, dass sich solche Phänomene immer auch im Leiblichen manifestieren, dass eine Angst etwa bestimmte leibliche Reaktionen hat und ohne sie nicht sein kann. Das mag zwar stimmen, es umgeht die eigentliche Frage aber, indem die Frage nach einer sinnlich-materialen Fundierung in die nach einer leiblichen Korrelation umgedeutet wird. Um letzteres geht es hier aber nicht, so wichtig diese leibliche Manifestation für ein Bewusstsein auch sein mag. Zunächst zum letztgenannten Beispiel, das der Unruhe und Ungeduld: Hier ist durchaus eine materiale Fundierung gegeben, nämlich darin, dass sich eben diese Ungeduld und Unruhe *im Ungenügen aller verfügbaren und denkbaren Gegenständlichkeiten* realisiert. Womit auch immer ich mich beschäftigen mag, immer wird meine Spannung an den Gegenständen und Handlungen abgeleitet. D.h. gerade in diesem Phänomen bin ich durchaus mit immer nur material vorstellbaren Gegenständen und Handlungen befasst, wobei aber das Phänomen genau darin besteht, dass diese Hinwendung an einem Anspruch scheitert, den sie offenbar nicht erfüllen kann. Deswegen gehe ich aber nicht in den Zustand der Gegenstandslosigkeit über. Selbst wenn man sagt, dieses Abgleiten am Ungenügen der Gegenstände wäre nur eine erste Phase, der eine zweite, nun wirklich gegenstandslose folgt, müsste man genauer präzisieren, was man damit meint. Es geht dann sichtlich um eine Situation, in der das Ungenügen aller Gegenstände in einer gewissen, vielleicht resignierenden Weise *angenommen* wird, in der man also nicht mehr versucht, der Unruhe eine Beschäftigung entgegenzusetzen. Dann sind mehrere Weisen der Antwort denkbar: ein Warten, eine Abdankung, eine Konfrontation mit dem Phänomen.

26 Es handelt sich also um jene „existentielle“ Schuld oder Scham, die sich etwa in manchen Religionen als Bewusstsein einer fundamentalen Unzulänglichkeit ausdrückt, z.B. in der Ur- oder Erbsünde des Christentums. Übrigens könnte man argumentieren, dass diese Sicht auch dort ihren Ausdruck gefunden hat, wo eine intensive Thematisierung einer grundsätzlichen „Sünde“ fehlt. So sprechen viele Mythen von einer Schuldigkeit, die zwar dann den Helden widerfährt, also nicht zu einer ihnen, als einzelnen Menschen, vorhergehenden metaphysischen Größe hypostasiert wird, die aber dennoch erstens über die Helden wie ein Fremdes kommt und zweitens die gesamte Handlung antreibt. Wir werden im Dritten Teil noch einmal zu einer ontologischen Herleitung solcher „Schuld“ ausholen.

Immer scheint aber doch eine gegenständliche Orientierung, geschweige denn eine materiale nicht mehr zu existieren. Wahrscheinlich ist das richtig. Ich werde darauf zurückkommen.

Ganz ähnliches gilt für die erwähnte Angst, oder auch für Schuld und Scham. Damit ist nun keineswegs gemeint, dass diese Phänomene nicht weiter analysierbar und beschreibbar sind. Das sind sie sicherlich, und wir werden uns dem teilweise auch noch widmen müssen. Ich meine, dass es Erlebnisweisen gibt, in der jede empirische Fundierung des Erlebten überwunden ist. Dabei muss aber der dynamische Aspekt der „Überwindung“ immer mitgehört werden, d.h. dass man diese spezifische Überwindung nicht einfach als ein Faktum darstellt, dass also das so beschriebene Phänomen (Unruhe, Schuld, Scham, Angst) nicht unmittelbar als gegenstandslos eintritt; vielmehr sind dies Phänomene, die dadurch konstituiert und ausgezeichnet sind, dass man zuerst versuchen wird, ihnen eine gegenständliche Orientierung zuzuweisen, sie somit gewissermaßen „einordnet“. Erst wenn diese erste Reaktion scheitert, wird man sich der Unhintergebarkeit und Gegenstandslosigkeit bewusst werden. (Dem widerspricht übrigens nicht, dass im Rückblick schon der erste Versuch der Bindung an etwas *Bestimmtes* mit der Ahnung der Unmöglichkeit verbunden war, dass diese Ahnung vielleicht sogar wesentlich zur selbst wesentlichen Genese²⁷ dieses Phänomens gehört – was sich freilich schwer abschließend beschreiben lässt. Außerdem mag der Rhythmus dieser Genese variieren, vielleicht einem Lernen, nämlich einer durch Wiederholung gestifteten „Vertrautheit“ unterliegen. Man kann schließlich durchaus auch mit einem „unangenehmen“ Phänomen vertraut sein.) Gleichwohl musste ich mich, so scheint es, auf eine deutlich abgeschwächte Position zurückziehen im Vergleich mit der Ausgangsposition: Das Phänomen selbst mag durchaus gegenstandslos und damit auch nicht mehr material fundiert sein, auch wenn seine Genese notwendig diese materiale Fundierung aufweist.

Ein weiterer Einwand wird hier ganz richtig in Anschlag gebracht werden, denn wenn auch eine Großzahl von Phänomenen eine *materiale* Fundierung aufweist, dann ist damit noch nicht geklärt, was eine materiale *Fundierung* sein soll. Eine Sichtweise auf diese Frage, die unbedingt abgewiesen werden muss, ist das Lego-Prinzip – also jene Interpretation, wonach es eine einfach zugrundeliegende Auffassung eines Wahrnehmungsgegenstandes gibt, auf die sich zusätzlich eine wertende, affektive, oder wie auch immer höherstufige Auffassung aufpfropft, und zwar so, dass die „grundlegendere“ Auffassung im Prinzip ohne die höherstufige sein kann.

27 Damit ist gemeint, dass solche Phänomene in ihrem Wesen Phänomene, Erlebnisse in diesem Fall sind, die einer Genese bedürfen, die nicht nur eine statische Charakteristik haben, sondern grundsätzlich einer Entwicklung unterliegen, wenn diese auch nicht in deterministischer Weise vorgeschrieben ist. Es wurde schon angedeutet, dass ich mich z.B. zu ihnen in verschiedener Weise verhalten kann.

Das ist zwar im Einzelfall immer „denkbar“, es ist aber wohl nicht *realisierbar*, dass eine bloße Gegenstandsauffassung ohne die Einordnung in eine höherstufige gegeben sein kann. Wir hatten genau dieses Problem schon angesprochen, indem wir auf die Künstlichkeit der Wahrnehmungsbeispiele hingewiesen hatten. Jede Wahrnehmungsauffassung steht im Horizont nicht einfach nur einer weiteren Auffassung, sondern eines nur als „Entwurf“, vielleicht besser: als Skizze gegebenen Kontextes. Eine „bloße“ Wahrnehmung ist vielleicht nicht geradewegs ausgeschlossen, sie bedürfte aber einer eigenen Beschreibung, die sicherlich von den phänomenologischen Wahrnehmungsanalysen deutlich abzuweichen hätte (denn diese stehen ja immer schon in einem Kontext, nämlich einem philosophischen Erkenntnisinteresse). Es wäre zu vermuten, dass eine solche bloße Wahrnehmung praktisch unmittelbar wieder untergeht, d.h. dass keine Erinnerung an sie verbliebe, weil nichts an ihr eine Relevanz entwickelte, so vielleicht wie für eine Biene ein beliebiger Gegenstand, an dem sie auf ihrem Flug vorbeikommt, keine wirkliche Bestimmtheit zu entwickeln vermag. Der Unterschied bestünde aber darin, dass diese bloße Wahrnehmung unter Umständen doch eine „Erinnerungsspur“ hinterlassen mag, auf die aber nur dann (und nur unter bestimmten Umständen) zurückgekommen werden kann, wenn sich in einem späteren Zeitpunkt eine Problematik stellt, die die ursprüngliche „bloße“ Wahrnehmung in einen Kontext zurückzustellen vermag. Wenn man aber an solche Phänomene denkt, die einer bloßen Wahrnehmung vielleicht am nächsten kommen, wird man einsehen, dass diese Möglichkeit des Zurückkommens keineswegs immer gegeben ist: jenes „Tagträumen“ etwa, wenn man „Löcher in die Luft guckt“, also wo der Blick starr nach vorne gerichtet ist, ohne dass etwas gesehen wird, und wo auch die anderen Sinne meist so gestellt sind, dass sie zwar offen sein mögen – so wie der Blick sich offen auf die Welt richtet –, aber dennoch alles, was entgegengenommen werden mag, sofort wieder verlieren, als sei es nie da gewesen.²⁸ (Man ist hier an Freuds Konzeption des Bewusstseins als eine Wahrnehmungsbewusstseins erinnert, das jedes *Rezipierte* weitergeben muss, soll es nicht verloren gehen, weil es selbst nicht über die Möglichkeit einer „Niederschrift“ verfügt. Freilich reicht die Analogie nur zu einem bestimmten Punkt, weil Freud so jene Differenzen, die wir als Elemente aus dem einheitlichen Phänomen der Welterfahrung herauslesen wollen, zu ganz anderen Zwecken *systematisch* interpretiert und verteilt.) Es findet doch in solchen Fällen zweifellos

28 Ganz anders dagegen jene alten Frauen, die man in südlichen Ländern auf schlichten Holzstühlen auf der Straße vor ihrem Haus sitzen sieht, die dort den ganzen Tag verbringen mögen und dabei nur immerzu das Treiben in der Straße betrachten. Dort ist das Schauen, das keinen besonderen Zwecken dient, außer vielleicht einer, je nach Temperament mehr oder weniger zielgerichteten „Neugier“, durchaus kein bloßes Wahrnehmen, sondern wird vielmehr als *Lust* am Schauen selbst, *gerade ohne den klar definierten Zweck*, praktiziert.

Wahrnehmung statt, auch wenn wir uns eingestehen müssen, dass von ihr nicht viel „hängen bleibt“, nichts in „höherstufige“ Bewusstseinsleistungen eingeht. Vielleicht lassen sich solche Situationen tatsächlich treffend als eine bloße Wahrnehmung beschreiben, also als solche, die nicht direkt einer „fundierte“ Schicht eingeordnet ist, von der her sie ihre Bestimmtheit erhält. So ließe sich dann auch verständlich machen, was dort passiert: Wo auch immer mein Geist in solchen Augenblicken ist – ob ich über eine Formulierung nachdenke, einer Erinnerung nachhänge, einen Gedanke verfolge; ob mein Geist nicht vielleicht sogar, was eine genauere Beschreibung ist, nur in der Abwesenheit, dem Entschwinden einer irgendwie gearbeteten relevanten Idee ist, also sich der Gegenstand des Denkens eben „verdünnt“ und verloren hat und ich in diesem eigenartigen Schwebezustand bin, in dem ich nun tatsächlich „an nichts denke“ –, jedenfalls scheint die sinnliche Wahrnehmung in solchen Momenten von der „geistigen“ oder allgemeiner „höherstufigen“ Ordnung wie abgeschnitten zu sein. (Freilich, wie es ausgerechnet möglich ist, dass ich dann „nichts wahrnehme“, wenn ich auch „an nichts denken“, ist damit nur als Problem benannt, keineswegs schon geklärt.) Dann besteht vielleicht gerade die Eigenart dieser (Nicht-)Wahrnehmung darin, dass sie keinen Fokus hat, nicht selektiert und gewichtet, keine Relevanz einführt, weil sie keine Perspektive, Hinsicht hat!

Es stellt sich also noch einmal heraus, dass unter Fundierung keinesfalls eine Struktur von Bewusstsein verstanden werden darf, wonach eine bloße sinnliche Wahrnehmung in ein Feld von Bedeutsamkeiten wie nachträglich eingefügt wird, dass es also *zunächst* sinnliche Wahrnehmungen „gibt“, auf die sich dann eventuell auch noch andere Bewusstseinsakte aufbauen können, die immer weiter reichen, einen allgemeineren Horizont von Sinn eröffnen, eine Skizze von Möglichkeit mitbringen, gleich ob es praktische, theoretische, wertende, affektive usw. sind. Wie gezeigt kann es solche bloßen Wahrnehmungen vielleicht geben, sie sind aber gerade jene Momente, in denen wir nicht wirklich „als Menschen“ wahrnehmen. Fundierung muss also in einer ersten Annäherung so verstanden werden: Die Wahrnehmungsakte fundieren die höherstufigen, weil diese auf Wahrnehmungsakte angewiesen sind (1.), weil letztere *im Prinzip* auch alleine auftreten *können*, auch wenn sie das fast nie tun (2.) und schließlich, weil es keine eindeutige „Ableitung“ von den fundierenden zu den fundierten gibt, d.h. dass verschiedenste Wahrnehmungen für unterschiedliche fundierte Akte das „Material“ abgeben können (3.). Aber dieser letzte Punkt weist bereits darauf hin, dass Fundierung niemals eine einseitige Beziehung anzeigt, sondern im Gegenteil eine *wechselseitige*. Denn wenn verschiedenste Wahrnehmungsakte in unterschiedlichste höherstufige Akte bzw. „Horizontierungen“ (zugegeben, ein hässliches Wort) eintreten können, dann heißt das zugleich, dass es eine gewisse Unabhängigkeit der letzteren von den ersteren gibt. Das heißt nun aber andererseits auch, dass die „höherstufigen Akte“ im Prinzip den fundierenden *vorhergehen* und deren Sinn *bestimmen* (4.)!

Eine dritte Art von fundierten Akten sollte vielleicht um der größeren Klarheit willen angesprochen werden, nämlich ausgesprochene Denkakte.²⁹ Die Frage war ja die nach der *materiellen* Fundierung höherstufiger Akte. Inwiefern sind nun also Denkakte auf solche Materialität angewiesen? Der Gedanke eines reinen Denkens geistert schließlich schon lange durch die Philosophiegeschichte, freilich mehr von denen beschworen, die ihn austreiben wollen, denn von ausgesprochenen Götzen- dienern. Man wird sicherlich bei einigen sogenannten rationalistischen Autoren Aussagen in der Richtung finden, dass ein reines, von keiner Sinnlichkeit – gleich ob als *sensus* oder als *imaginatio* – getrübtés Denken möglich sei. In konkreter Ausführung finden sich aber doch nur selten Beispiele solcher reiner Denkakte. Man wird dann vielleicht verwiesen auf unmittelbare Einsichten wie die in die Absolutheit des *cogito* – das allerdings schon bei Descartes *alle* Bewusstseinsmodi, also auch die sinnlichen umfasst – oder in gewisse einfache mathematische oder logische Wahrheiten. Doch ein recht verstandener Empirismus – nämlich die Phänomenologie – wird folgendes zu bedenken geben: Alles, was so an Beispielen für reines Denken gegeben werden kann, widerspricht exakt der These, indem sich nämlich noch die „unmittelbarsten“ Denkvollzüge auf eine Materialität besonderer Art stützen, nämlich auf die Sprache (wiederum *im Prinzip* gleichgültig, ob als gesprochene oder geschriebene). Es gibt keine Mathematik, es sei denn in Begriffen und Zeichen, die ihre Elemente und Operationen ausdrücken; und es gibt keine Einsicht in das *cogito*, es sei denn man folgt dem cartesischen Gedankengang, der in Form eines Textes niedergelegt ist. Aber, kommt die Replik, das Wichtige ist doch in diesen Fällen, dass es nicht wichtig ist, ob ich „eins“, „one“, „un“ sage, wenn ich die Zahl 1 meine, Hauptsache, ich vollziehe den Sprung von der Materialität irgendeiner Sprache zur Idealität ihrer Bedeutung, die für jede Sprache die selbe ist. Ebenso hatte Descartes sicherlich gute Gründe, seine *Meditationen* genau so zu schreiben, wie sie vorliegen; das heißt aber noch lange nicht, dass die Vermittlung des in ihnen bewahrten Gedankens ohne Ausnahme auf *diese* Textgestalt angewiesen ist. Beweist nicht jedes Proseminar, in dem der Text verhandelt wird, *indem er*

29 Ist das die klassische Dreiteilung in Sinnlichkeit, Wille und Vernunft? Nein, so soll es nicht gemeint sein. Die Beispiele, die ich angeführt habe, sollen sich durchaus eine gewisse Willkürlichkeit bewahren; es ist überhaupt nicht ausgeschlossen, dass es noch weitere gibt, die man in der vorliegenden Frage – der Fundierung des „Höherstufigen“ im Sinnlichen – nennen könnte, ebenso wie es nicht so sicher ist, ob man die Beispiele der Unruhe, der Schuld und Scham so ohne Weiteres einfach dem Bereich des Willens einordnen könnte; sicher nicht irgendeiner klassischen Vorstellung des Willens. Wenn ich hier eine „Willkürlichkeit“ meiner Auswahl behaupte, dann soll damit auch darauf hingewiesen sein, dass jeder groben Einteilung in „Vermögen“ und jeder Ableitung oder auch Kategorisierung der Phänomene zugunsten ihrer direkten Befragung eine Absage erteilt werden soll.

ausgelegt und diskutiert wird, dass auch diese fixe Gestalt gerade durch ihre Festlegung darauf angewiesen ist, erweitert, variiert, kritisiert, moduliert zu werden, kurz: dass jeder Text notwendig einen anderen fordert, um ihn erst zu dem zu machen, was er ist? Immer gilt es also, das Materiale als eine Vorläufigkeit hinter sich zu lassen und auf eine ideale Bedeutung hin zu überschreiten, die in der Sprache nur angedeutet ist. Sprache funktioniert also doch gerade dort am besten, wo sie unsichtbar wird, transparent, wie in der Mathematik. Einsicht geschieht als Durchsicht durch die Sprache.

Dazu ist mehrerlei zu sagen. Zum einen dient ja bereits der (von Derrida inspirierte) Gedanke, dass jeder Text einen anderen benötigt, um wirklich Text zu werden, als Gegenargument gegen das eben Gesagte, nämlich so, dass der Übergang zum Idealen sogar eine Verdoppelung des Materialen erfordert.

Aber zunächst zum Kern des Arguments: 1. Es zeugt bereits von einer zweifelhaften Auffassung von Sprache, wenn man meint, das Materiale zugunsten des Idealen tatsächlich hinter sich lassen zu können. In den Begriffen Saussures ausgedrückt würde das heißen, dass man das Signifikat am Ende einer geistigen Anstrengung für sich haben könnte. Dagegen ist festzuhalten, dass Bedeutung immer einer Artikulation bedarf, die im Vollsinn auf eine artikulierte Zeichengestalt angewiesen bleibt.

2. Es stellt sich heraus, dass die Gestalt der Zeichen zwar dazu da ist, übersritten zu werden hin auf die ideale Bedeutung, die in ihnen niedergelegt ist. Allerdings ist dabei die konkrete Gestalt des Zeichens keineswegs gleichgültig. Nicht jede Gestalt erlaubt jeden Ausdruck. Dieses Problem wird ja schon bei den Unterschieden in verschiedenen Sprachen deutlich, wo manches, was hier unterschieden wird, dort zusammengefasst wird, und umgekehrt. Den analytischen Geist der Philosophen wird nun leider nicht immer der Gefallen getan, dass nur die Unterscheidung die Wahrheit ist. Nur weil eine Sprache mehrere Worte verwendet, um präzisere Unterschiede einzuführen, heißt das keineswegs, dass sie die „wahre“ ist. Damit ist zumindest das Problem der Innen- wie Außengrenzen der Bedeutungen benannt.

Man kann das Ganze aber auch sehr viel konkreter machen, denn wer Descartes' *Meditationen* liest, der muss sich eben auf die konkrete Textgestalt einlassen, die er vor sich hat. Die *Meditationen* wurden in Latein geschrieben, und so sollte man sie auch lesen. Bereits die französische Übersetzung, die Descartes nicht selbst angefertigt, wohl aber autorisiert hat, birgt ihre ganz eigenen Probleme. Und jede deutsche (oder englische, italienische...) Übersetzung macht das Problem nur schlimmer. Das sieht man etwa dann, wenn man sich die Mühe macht, den Begriff des *cogitare* bzw. der *cogitatio* zu verstehen. Es ist damit absolut nicht „Denken“ gemeint; vielmehr schafft Descartes hier einen Begriff – indem er einen im Schatz der Sprache bereits vorhandenen zu einem technischen Terminus umdeutet –, dessen Zweck es ist, das Gesamte der Bewusstseinsaktivität *als solcher* zu bezeichnen.

(Daher ist die gängige Übersetzung mit „Ich denke, also bin ich“ eine der katastrophalsten Fehldeutungen der Geistesgeschichte – rein lexikalisch ist sie aber richtig.) Das zeigt, dass noch bei jedem Text nicht nur auf die Gestalt der Sprache, in der er geschrieben ist, zu achten ist; es kommt vielmehr noch als weitere, und mindestens ebenso wichtige Dimension hinzu, dass der Autor diese Sprache in einer Weise verwendet, die es ihm erlauben soll, Dinge auszudrücken, für die es vielleicht noch gar keinen eigenen Ausdruck gibt. Die Arbeit, die zu einer Einsicht führt, die so vielleicht von den Signifikanten, von der Materialität der Sprache gelöst ist, ist also in jedem Schritt auf eben diese Materialität angewiesen, und das wesentlich. Diese Materialität verschwindet nicht einfach, sie muss im Gegenteil in einem langen und anstrengenden Prozess *zum „Verschwinden“ gebracht werden*. Diese Prozessualität darf nicht übersehen werden, will man das hier in Frage Stehende wirklich verstehen.

Ein weiteres Beispiel macht die Abhängigkeit des „reinen Denkens“ von der Materialität der Sprache noch deutlicher. Denn in diesem Beispiel trifft das reinste Denken auf den letzten und unreinsten Ausläufer der Sprache: die Mathematik auf die Schrift. Es stellt sich nämlich heraus, dass Mathematik ihrerseits erstens als eine „historische“ Angelegenheit betrachtet werden muss, dass also die überzeitliche Idealität ihrer Wahrheiten ebenfalls als deren transzendentaler Sinn anzusehen ist; mit anderen Worten: dass Mathematik historisch ist, ist ihr nicht äußerlich, sondern wesensimmanent. Und das heißt auch, dass die Wahrheiten nicht zu überzeitlichen hypostasiert werden dürfen, sondern diese Überzeitlichkeit als genau der Sinn betrachtet werden muss, mit dem sie in der Zeit begegnen. Zweitens und wichtiger ist aber, dass man nicht mit jedem Zeichensystem jede Mathematik betreiben kann. Gerade die gesprochene Sprache erweist sich in der Mathematik als einer formalisierten Zeichenschrift rettungslos unterlegen, da die langen Namen und ausführlichen Angaben komplexerer Operationen sich ausgerechnet deswegen nicht so gut „verrechnen“ lassen, weil bei ihnen die Bedeutung durchgehend mitschwingt! Dagegen lässt sich mit den Zeichen der formalisierten Schrift auch rechnen, ohne dass man immerzu an deren Bedeutung und die der Operationen denkt. Dass darin die Gefahr liegt, die jeder Lehrer der Mittelstufe kennt – dass nämlich bei Unaufmerksamkeit am Ende ein Ergebnis steht, das einfach sinnlos ist, weil man sich verrechnet hat, aber das Ergebnis nicht mehr auf seine Bedeutung hin befragt –, ist sicher wahr; ebenso wahr ist aber auch, dass das Rechnen selbst häufig gerade von der Abstraktion von der „Bedeutung“, also der Operation mit „bloßen“ Zeichen abhängt.

Man kann das noch anders zeigen, nämlich indem man auf die Grenzen und Möglichkeiten der Zeichen blickt. So sind die römischen Zahlzeichen den arabischen unterlegen; schon höhere Operationen in den Grundrechenarten sind dort schwierig aufgrund der spezifischen Art der Organisation der Zahlzeichen (inklusive ihres „Fehlers“, der eine vollständige Formalisierung, d.h. Abstraktion von der

„Bedeutung“ praktisch unmöglich macht: dass nämlich „IV“ geschrieben wird statt „III“ und „IX“ statt „VIII“ – man muss eben immer daran denken, dass das „I“ hier für „eins weniger als...“ steht und nicht für „eins“).³⁰ Man wird sagen, dass man es dabei doch wohl nur mit gewissermaßen zufälligen, weil an die Auffassungsfähigkeiten und –grenzen des endlichen Wesens Mensch gebundenen Umständen zu tun hat und nicht mit konstitutiven Eigenschaften des eigentlich Gemeinten, nämlich der Idealität. Aber darin liegt ein klassischer Irrtum der gesamten Philosophie, den die Phänomenologie auszuräumen berufen ist: denn es gibt sich diese Idealität eben *für uns* nur, indem sie sich an bestimmte Formen sinnlicher Materialität bindet;³¹ diese Formen sind nicht einfach austauschbar, ja: interessanter Weise eröffnet die ausschließliche Konzentration auf eine solche Form erst wirklich den Zugang zu besonders komplexen „Inhalten“.

30 Vgl. dazu den Aufsatz von Uwe an der Heiden: $e2\pi i - 1 = 0$. Warum braucht die Mathematik eine besondere Schrift.

31 Dieses „für uns“ muss all unsere Untersuchungen leiten. Eine phänomenologische Analyse des Bewusstseins kann deswegen niemals eine Philosophie der Endlichkeit sein, weil sie überhaupt nur „Endlichkeit“ kennt. Wer aber eine Philosophie der Endlichkeit zu begründen sucht, der muss dies tun, indem er diese überschreitet, hin auf irgendeinen Standpunkt, der selbst nicht wieder einer der Endlichkeit ist. Das heißt nun keineswegs, dass eine solche Philosophie nur unter Maßgabe der Idee Gottes möglich ist, d.h. dass diese *als wahr* angesetzt werden müsste. Es würde schon genügen, dass diese heuristisch angesetzt wird; es muss aber auch nicht zwangsläufig eine theologische Idee sein, die hierbei leitend ist. (Im Falle Husserls zeigt sich diese Verweigerung einer Philosophie der Endlichkeit darin, dass er Gott, der ja nur als Statist auftritt, den gleichen Notwendigkeiten unterwirft wie das „endliche“ Bewusstsein, nämlich indem auch er die mathematischen Wahrheiten anerkennen *muss* – anders als etwa bei Descartes – und auch er auf die Wahrnehmung durch Abschattung angewiesen ist.) Der ganze metaphysische Sinn dieser Abgrenzung wird am Ende des Teils I explizit dargelegt werden.

Nebenbei bemerkt kann diese Abgrenzung einen wertvollen Hinweis auf die Prozesse liefern, die die Artikulation eines Forschungsgegenstands möglich machen (und ihn dadurch erst als solchen genau umrissenen Gegenstand konstituieren). Um die Endlichkeit als Blickwinkel auf den Menschen zu gewinnen, muss aus der Perspektive reiner Immanenz, die diese transzendente Bewusstseinsanalyse auszeichnet, herausgetreten werden, die Endlichkeit muss in Beziehung gesetzt werden zu einem Nicht-Endlichen, oder zumindest doch zu der Idee oder der Möglichkeit einer Nicht-Endlichkeit. Dass die *Grenzen* des Menschen als seine *Endlichkeit* auffällig und fragwürdig werden, erfordert zuerst, dass sich diese Grenzen gegen etwas abzeichnen, auf dessen Grundlage sie als Problem und Frage begriffen werden können, etwas, das „weiter reicht“ als diese. Es ist eben ein riesiger Unterschied zwischen der *Feststellung*, dass Menschen sterben, und der *Frage*, was das bedeutet.

Um das völlig klar zu machen, muss man sich nur fragen, was man von der imaginären Zahl i halten soll. Denn dieses i bezeichnet doch eine Zahl, die es nicht nur „nicht gibt“, sondern nach der ganzen inneren Logik der Mathematik selbst *nicht geben kann*. Und dennoch lässt es sich mit ihr rechnen! Um ganz präzise zu sein, handelt es sich dabei um eine Bedeutung, deren *Definition* sich zwar formulieren, die sich aber nicht widerspruchsfrei *vollziehen* lässt. Somit bleibt die imaginäre Zahl auf halbem Weg zwischen der Bezeichnung ihrer Charakteristik und der Konsistenz ihrer Bedeutung stehen. Diese eigenartige Position der imaginären Zahl im Limbo der Bedeutungen erhält seine Beständigkeit ganz wesentlich von dem Zeichen, das für sie steht: i .

3. Man muss sich schließlich die Frage stellen, was denn nun geschieht, wenn eine Einsicht vollzogen ist. Überschreite ich dann tatsächlich das Reich der Materialitäten und Zeichen hin auf einen *topos ouranios*, um mich dort einzurichten? Das ist ganz sicher nicht so, denn in einem Ort, der der Materialität ganz entbehrte, kann ich mich, d.h. kann ein mir irgendwie bekanntes Bewusstsein sich nicht „einrichten“. Eine Einsicht blickt hinein, das sagt ihr Name. Aber sie blickt nicht hinein in eine Welt, die von der unseren streng zu unterscheiden wäre als der Ort überzeitlicher Wahrheit. Oder genauer: Selbst dort, wo Einsicht als der Blick in jenen Ort überzeitlicher Wahrheit *erscheint*, sie also jenen transzendentalen Sinn annimmt, vermag sie das nur deswegen, weil sie in Wirklichkeit *Einblick in diese Welt ist*. Das heißt, dass eine Wahrheit – und gerade eine besonders abgehobene, spekulative, philosophische – als solche auftritt, weil sie erlaubt, die Welt, der sie scheinbar den Rücken zukehrt, genauer in den Blick zu nehmen, weil sie diese Welt genau durch die „Abkehr“ von ihr in einer neuen Weise artikuliert und verständlich macht, vielleicht in einer „totalisierenden“ Weise, also einer, die, zumindest für den Augenblick, nichts auszulassen scheint, nichts im Unklaren belässt.³² Daher kehren wir der Welt im Moment der Einsicht auch nur scheinbar den Rücken.

So realisiert sich Erkenntnis, Einsicht vor allen Dingen als eine Artikulation der Welt und damit immer auch der Materialität derselben. Sie löst sich dann aber tatsächlich nicht von dieser Materialität ab. Was „rein“ ist an solchen Einsichten, ist aber nun die Relationalität, die sie „zwischen“ dem Materialien einsetzen. Die neuen Verbindungen, Beziehungen, Hierarchien etc. zwischen den Dingen sind tatsächlich nicht material; sie können aber auch nicht einfach von diesem Materialien abgelöst werden, ohne ihnen jeden echten Gehalt zu nehmen. Damit ist aber zweierlei klar: Erstens lässt diese Einsicht das Materiale nicht unberührt; die Relation ist keine äußerliche, die sich an schlicht vorhandene Gegenstände einfach anschließt und sich ebenso auch wieder ablösen lässt. Die Gegenstände erhalten ihre ganz eigentliche Bestimmung immer nur durch solche Relationen. Sie sind nicht „außerhalb“ von ihnen. Daraus ergibt sich aber zweitens, dass es ebenso wenig reine Materialität

32 Das „Spekulative“ bewahrt sich also seine etymologische Bindung an das Sichtbare.

gibt, wie es reines Denken gibt, denn wo die Perspektive eine des transzendentalen Sinnes ist, können Materialität und Idealität nur als die beiden Seiten ein und desselben Phänomens angesehen werden: der Wirklichkeit.³³

Nach diesen ersten Überlegungen zeigt sich, dass die Unterscheidung in Gegenständliches und Ungegenständliches als eine bestenfalls instrumentelle gelten darf: Schon der Horizont der Wahrnehmung ist ein ungegenständlicher, innerhalb dessen Gegenständlichkeit erst erscheinen kann, ebenso jene Relationen, von denen zuletzt die Rede war.

Vor allem aber ist damit endgültig die Idee eines eindeutig bestimmbareren „Fundierungsverhältnisses“ der „Akte“, ebenso wie die darin neu gedeutete Unterscheidung in Materiales und Ideales in Frage gestellt. Für den Menschen ist das Ideale nur *in* dem Materialen gegeben, das es hinter sich zu lassen sucht.³⁴ Zugleich gibt es, wie eingangs argumentiert wurde, nirgends so etwas wie eine bloße Sinnlichkeit, die als rein fundierender Akt dienen könnte. (Gerade im Teil II wird sich die nur äußerst begrenzte Gültigkeit und Fruchtbarkeit der Idee einer Fundierung von Neuem, aus einer Perspektive dialektischer Geschichtlichkeit, zeigen.) Wir können den Begriff der Fundierung zum Zweck der Analyse weiter verwenden; seine Beschränktheit und vor allen Dingen seine Doppelsinnigkeit (der aus ihm den Operator einer „Wechselwirkung“ macht) müssen dabei aber immer erinnert bleiben. Der Sinn von Materialität ist damit freilich noch nicht geklärt; wir werden in I, 2 darauf zurückkommen müssen.

33 Die Wirklichkeit ist natürlich nicht wirklich ein Phänomen. Was gemeint ist, wird wohl deutlich geworden sein. Strukturell gehört hier auch die Frage nach den sogenannten „hyletischen Daten“ her, sollen sie doch ebenfalls eine materiale Fundierung verschiedener Akte garantieren. Schon Cassirer sieht in der Annahme solcher Daten ein Missverständnis (vgl. Möckel: Einführung. 144-148) und Merleau-Ponty zweifelt (in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*) an, dass man in phänomenologischer Einstellung etwas wie diese hyletischen Daten oder Empfindungsdaten finden könne; deren Ansetzung sei vielmehr ein Erbstück des Empirismus. Ich werde mich hier zu diesen „reinen“ Empfindungen oder hyletischen Daten nicht ausdrücklich äußern; es genügt festzuhalten, dass sie unter die grundsätzliche Infragestellung von solchem fallen, was angeblich den auffassenden Akten „zugrunde liegt“ und diese einseitig bedingt.

34 In ganz dem gleichen Sinn beschreibt Merleau-Ponty die „Dialektik von Form und Inhalt“, als die er die Fundierung begreift: „Les contenus visuels sont repris, utilisés, sublimés au niveau de la pensée par une puissance symbolique qui les dépasse, mais c’est sur la base de la vision que cette puissance peut se constituer.“ (*Phénoménologie de la perception*. 808)

DIE „FRAGE“

Wenn so die Idee der „Fundierung“ in dieser Hinsicht zugleich geklärt und in ihre Grenzen verwiesen ist, ist man in Bezug auf die eher „affektiven“ Phänomene offenbar noch kaum weiter gekommen; die hiermit verbundenen Probleme hatte ich ja oben angedeutet. Musste man vielleicht damit rechnen, dass dieser Bereich der Irrationalität auch in dieser Hinsicht den Erwartungen widerspricht?

Dass das keine besonders befriedigende Antwort ist, liegt auf der Hand. Sie ist nicht deswegen unbefriedigend, weil ich die Allgemeinheit meiner These aufgebe; Thesen dürfen nur soweit reichen, wie sie ausgewiesen werden können. Sie ist unbefriedigend, weil sie selbst auf allgemeinen und recht leeren Begriffen basiert: auf der „Irrationalität“ des „Affektiven“, das damit gewissermaßen ein eigenes „Reich“ bildet.

In Wirklichkeit ist es so, dass man hier die Sichtweise umdrehen muss: Diese Phänomene sind nicht irrationale Ausnahmen einer allgemeinen Regel, sie sind vielmehr ein Moment, das seine Analogien auch in anderen Bereichen hat und sogar ein wesentlicher Bestandteil von Rationalität allgemein ist. Denn in der Tat sind die Phänomene der Unruhe, der Schuld und Scham nicht mehr „gegenständlich“. Ich denke, dass es präziser ist zu sagen, dass ihnen eine echte materiale Fundierung mangelt, d.h. sie spielen sich selbstverständlich in einer Welt ab, die wesentlich ihre ununterbrochene Materialität hat, aber sie lassen sich letztlich nicht in eine befriedigende Beziehung zu dieser Materialität bringen.³⁵ Wir haben gesehen, dass in kuroser Umkehrung einiger gängiger Vorurteile gerade das „reine Denken“, also der Akt der Einsicht, die engsten Beziehungen zur Materialität entspinnt, indem er sich nur als Manifestation eines Systems von Beziehungen realisieren kann, die sich zugleich *in* dieser Materialität zeigen und auf jenes Andere der Materialität verweisen,

35 Warum bevorzuge ich diese Formulierung vor derjenigen, die die Objektbindung zum Kriterium macht? Schließlich ist die Rede von der materialen Fundierung ja selbst nicht von allen Ambiguitäten und Problemen frei, wie das Obige gezeigt hat. Ich wähle diese Formel vor der anderen, weil die Frage der Objektbindung eine sehr schlichte Binarität suggeriert: So ließe sich das Bewusstseinsleben oder das „Dasein“ sauber unterteilen in solche Phänomene, die einer Gegenstandsbeziehung haben, und solche, die dieser entbehren. Zwar ist diese Unterteilung in bestimmten Fällen sehr hilfreich, sie genügt aber keineswegs, der Komplexität der wirklichen Beziehungen Rechnung zu tragen. Gerade das Folgende wird das hoffentlich noch weiter zeigen. Denn was mich interessiert, ist ja immer die Beziehung, die solche Phänomene in Bezug auf eine Welt spinnen, die immer schon gegeben ist und als materiale gegeben ist.

das die Konstitution seines Sinns ist.³⁶ Gerade dort kommen also Denken und Materialität zu einer bestimmten „*Deckung*“, ohne allerdings dass die Deckung eine *Identität* beinhaltet – es sei denn, wir sprechen von Phänomenen wie mystischer Verzückung, religiöser Vision oder wahnhafter Verblendung. Diese extremen Phänomene zeichnen sich gerade dadurch aus, dass in ihnen jede Differenz zwischen dem Sinn und dem Sein im strengsten Sinn aufgehoben ist. Diese Radikalität wird das „normale“ Denken (das sich eben durch die Aufrechterhaltung der Differenz auszeichnet) höchstens in ganz seltenen Momenten erreichen, in denen eine Erkenntnis in emphatischem Sinn geschieht; sie wird aber nicht weit reichen bzw. lange vorhalten. Mit anderen Worten: Der Mystiker und der Wahnsinnige *sehen den Sinn in der Welt*, und das ganz wörtlich. Das übliche „kritische“ Denken verbleibt in der Spannung zwischen Welt und Sinn, die sich etwa im Entwurf und der Prüfung von Theorien über die Welt vollzieht. Und noch der mit allerlei unbezweifelten Vorurteilen behaftete Spießer verwechselt nicht Sinnlichkeit und Sinn: Er hält sich nur im Zweifelsfall mehr an seine Theorien als an das, was er erfahren könnte. (Dass diese „Erfahrung“ ihrerseits eine Geschichte hat (Sinnsedimentierungen) und jedes Erfahren erlernt werden muss, wird uns später noch beschäftigen.)

Also: *Alle Auffassung ist material fundiert*. Andererseits sehen wir Phänomene, die keinerlei materiale Fundierung aufweisen, zumindest nicht in einem engen Sinn. Wie geht das zusammen? Ein Schritt zu einem besseren Verständnis lässt sich machen, wenn man noch einmal auf die Phänomene des Denkens im engen Sinn zurückgeht. Denn neben dem Gang der Erkenntnis und dem Moment der Einsicht ist doch noch ein Drittes zu berücksichtigen, das sogar das Wichtigste ist, insofern es am *Ursprung* des Denkens und Erkennens überhaupt steht. Denn um zu denken, zu reflektieren, die Erkenntnis auf den Weg zu bringen, muss ich dies doch zuallererst wollen, und das heißt konkret: eine Unklarheit, eine Frage, eine Unsicherheit muss erlebt sein, und ich strebe nach deren Ausräumung. Wenn der aristotelische Satz, wonach der Mensch von Natur aus nach Wissen/Erkenntnis strebt, einen Sinn hat, dann hier: als Konstatierung des *transzendentalen Strebens nach Einstimmigkeit*. Sehen wir näher hin: Was löst diese Fragwürdigkeit aus? Es gibt bestimmt eine Vielzahl möglicher Faktoren: die erlebte Abweichung zwischen dem, was ich über die Welt zu wissen glaube, und einer konkreten Erfahrung; die Begegnung mit neuen, unbekanntem, zunächst unerhörten Theorien, sei es in Gestalt eines Buches, das ich lese, oder eines „Lehrers“, der sie vertritt; vielleicht auch eine gewisse „Neugierde“, die – ihrerseits natürlich durch Erfahrungen geförderte – Neigung, „tiefer“

36 Wenn von „Sinn“ die Rede ist, dann ist immer nur der Sinn als *transzendentales* Phänomen gemeint, d.h. das „als“, mit dem uns etwas begegnet; niemals soll es um so etwas wie „den Sinn des Lebens“, also einen „echten“, *transzendenten* Zweck oder eine solche Aufgabe und Zielbestimmung gehen. Und doch kann es sein, dass noch unser transzendentaler Begriff des Sinns sich als problematisch erweisen wird.

in die Fragwürdigkeit der umgebenden Welt einzudringen als andere... Die Liste ist nicht abgeschlossen, sie soll es auch nicht sein; auch wirken in der Realität sicher mehrere Faktoren zusammen. Dass gerade der letztgenannte Punkt noch der Präzisierung bedarf, ist offensichtlich, soll er nicht als banales Vorkommnis missverstanden werden, das seinerseits alles andere als verständlich ist.

Wie auch immer ich im Einzelnen zum Nachsinnen komme – *es steht dann eine grundsätzliche Frage zwischen mir und der Welt, die aber eben ihrerseits gerade keine Auffassung ist.* Auch lässt sich diese Frage nicht einfach formulieren; im Gegenteil gehört der Ausdruck der Frage bereits zu den schwierigsten Aufgaben ihrer „Bewältigung“. Oder noch anders: Es mag sein, dass ich mit einer Frage beginne, die in sich wohl begrenzt ist. Vielleicht gelingt es mir dann auch – durch eigenes Nachdenken oder durch die Lehre eines anderen – hierüber Aufschluss zu erlangen. Aber nicht selten geschieht dies in der selben Weise wie der Kampf gegen jenen antiken Drachen, dem man einen Kopf abschlägt, nur um zwei neue nachwachsen zu sehen. Wie oft wirft eine Antwort, die wir doch gesucht hatten, eine Vielzahl neuer Fragen auf, verlangt ein noch gründlicheres Eindringen, eine noch grundsätzlichere Klärung der Begriffe und Theorien! *Eine echte Frage ist nämlich weder begrenzt noch in sich schon wohl definiert. Ganz im Gegenteil: Dort wo wirkliches Fragen geschieht, ist nicht einfach nur dies oder das fragwürdig; es breitet sich vielmehr eine grundsätzliche Unschärfe aus, und sie breitet sich tatsächlich aus, wie eine Krankheit sich ausbreitet, durch Ansteckung.* Immer mehr von dem, was zuvor selbstverständlich galt, wird nun zu einem Problem (das gilt für die erfahrene „Realität“ ebenso wie für die Theorien über diese „Realität“).³⁷ So bilden sich Nebelchwaden an allen möglichen Stellen. Meine praktische Handlung in und mit der Welt wird dadurch nicht unbedingt in Mitleidenschaft gezogen, daraus sollte man aber erstens nicht den Schluss ziehen, dass diese Praxis die wirklich fundierende Wahrheit aller Auslegung ist, weil zweitens sicher ist, dass sie durchaus verändert oder gar behindert werden kann. Wahrscheinlich findet solche Rückstoßwirkung immer oder doch meist statt, wenn auch oft nicht bemerkbar.³⁸

37 Und wahrscheinlich ist hier schon einer der Punkte, in denen die obige Formel in Anschlag gebracht werden kann, dass nämlich jeder Text einen zweiten fordert. Denn wenn auch der Vergleich der „Realität“ problematisch ist, selbst wenn noch gar nicht sicher geklärt ist, wie man diese Realität vernünftigt zu fassen kriegen kann – handeln die „Fragen“, von denen ich rede, je von etwas anderem?! –, kann man doch vielleicht behaupten, dass es auch diese Realität niemals ohne den Text ihrer Auslegung gibt. Daher gehören die Probleme der Realität wie der Theorie wesentlich zusammen, auch wenn „Text“ und Interpretation niemals dasselbe sein können.

38 Und vor allem niemals einsinnig oder in schlicht vorhersehbarer Weise. Die Verbindungen einer Theorie über die Welt mit der Praxis in dieser Welt sind sehr viel komplizierter als eine schlichte Anthropologie glauben machen will. Meist beobachtet man doch ganz

Solche „Fragen“ – die ganz offensichtlich mit dem alltäglichen Verständnis einer Frage nur noch entfernt zu tun haben – zeichnen sich also dadurch aus, dass sie nicht eindeutig formulierbar sind bzw. dass sie, will man sie formulieren, plötzlich eine Vielzahl von Fragen hervorrufen, die sich als verschiedenste Aspekte ein und derselbe Frage geben, etwa: „Was ist (ein) X?“, „Was bedeutet X/, dass X (so) ist (wie es ist)?“, „Warum ist X (so, wie es ist)?“ etc. Dabei ist das X ein echter Stellvertreter, denn es liegt in der Natur solcher Fragen, dass sie nicht nur von einer Sache sprechen, bzw. nicht von einer Sache sprechen können, ohne diese entweder zum Paradigma anderer zu machen oder aber zu einem Fall eines sie übersteigenden Paradigmas. Und die in den Einzelfragen auftretenden Termini wie „ist“, „bedeutet“, „warum“ (d.h. die Bezugnahme auf Gründe oder Ursachen) sind ihrerseits ebenfalls nicht schon klar, sondern müssen ihre nähere Bestimmung erst vom Verlauf der „Beantwortung“ erfahren.³⁹

Damit ist aber klarer geworden, wie die einander widersprechenden Thesen zusammgeführt werden können: In der Tat ist jede Auffassung material fundiert, aber nicht jedes Erlebnis ist eine Auffassung. Es gibt vielmehr Erlebnisse, deren Inhalt ganz präzise der ist, dass die zur Deckung bringende materiale Fundierung nicht nur partiell, sondern ganz grundsätzlich nicht gelingt. Die „Frage“ ist solch ein Phänomen, in dem die Auffassung selbst zum Problem wird, indem ein unbestimmtes und zunächst unbestimmbares, in der Tat sogar in einer „ersten“ Phase⁴⁰ immer unbestimmter werdendes Nichts (also ein Nicht-Etwas), ein blinder Punkt, eine Schwierigkeit, Unschärfe, ein Schwebendes und Ambivalentes, ein Loch die Anstrengungen des Geistes veranlasst und vorantreibt, die immer wieder neu ansetzen, um eine Bestimmtheit zu finden, die erst die Frage und dann die Antwort näher fassen lässt. *Die „Frage“ ist also eine Nicht-Auffassung.*

Nachdem wir also eben gesehen hatten, wie die Idealität unwiderruflich in die (artikulierte) Materialität eingelassen ist, fanden wir nun eine Art Überfliegen des gesamten Bereichs der Bestimmtheit überhaupt, inklusive und nicht zuletzt auch des der idealen Bestimmtheit, insofern sich auch die Begriffe, die etwas erklären sollen, durch ihren Bezug auf das, was sie erklären sollen, einer Verunsicherung ausgesetzt sehen. Dieses „Überfliegen“ ist nicht „fundiert“, es ist noch nicht „Sinn“... Diese Spannung, die damit festgestellt ist, darf als eine erste Antizipation

haarsträubende *Widersprüche* zwischen Theorie und Praxis bei ein und demselben Menschen. Vielleicht muss man diese Widersprüche ja als konstitutive Elemente der Welterschließung begreifen.

39 Was hier Frage heißt, ihre transzendentalen und dialektischen Bedingungen, die fortlaufende Bestimmung sowohl ihrer Aspekte wie auch der Mittel, die eigentlich zu ihrer Erklärung dienen sollten – das alles wird im Teil II wieder begegnen und dann hoffentlich verständlicher und präziser gefasst werden.

40 Womit nicht gesagt ist, dass es zwangsläufig auch eine zweite Phase geben muss.

jener *asymmetrischen Spannungen* verstanden werden, deren dialektische Funktion in Teil II systematisch erhellt werden wird.

Aber nun ist diese Rede von einer „Frage“, die als Nicht-Auffassung alle Bedeutungen ins Schwingen bringt, doch ganz schönes Philosophenpathos! Die armen normalen Menschen, die sich zu solchen Höhen niemals erheben werden. Allerdings wenn ich „das Denken“ beschreibe, dann in der Hoffnung, in dieser Beschreibung etwas in besonders eindringlicher Form zum Ausdruck zu bringen, was nicht nur den Berufsmetaphysiker – gleich ob Philosoph oder Wissenschaftler – angeht. In der Tat geht es ihn als *Berufsmetaphysiker* gerade nicht an: Wer in seiner Forschungsarbeit in erster Linie den (sehr legitimen) Broterwerb sieht, mag dort mit dem beschriebenen Muster vielleicht keinerlei Bekanntschaft schließen. Andererseits mag ein anderer, der „von Berufs wegen“ mit derlei Fragen nichts zu tun hat, dies umso besser kennen. Vor allen Dingen aber behaupte ich, dass sich dieses Muster so oder so, wenn auch sicher nicht unbedingt in der beschriebenen Schärfe, beim Menschen als einem solchen findet.

EINSTIMMIGKEIT UND VIELSTIMMIGKEIT: PRÄLUDIUM UND FUGE

Wie komme ich denn nun bitte schön plötzlich zu Aussagen über den „Menschen als solchen“, am besten gleich über „alle Menschen“, wo ich mir doch vorgenommen hatte, bei der phänomenologischen Analyse zu bleiben? Genug mit Kleinarbeit, Zeit für große Geschütze? Nein, diese These ist ganz im Gegenteil zutiefst in der transzendentalen Analyse verankert. Alles, was bisher ausgeführt wurde, hatte doch die präzise Beschreibung der „Welthabe“ des Menschen zum Ziel. Eines der grundlegendsten Ergebnisse war dabei: *Die Welt des Menschen ist nicht festgelegt, d.h. alles kann in ihr Gegenstand werden, und bei keinem der „Gegenstände“ steht a priori fest, als was er Gegenstand wird.*⁴¹ Daraus folgt aber doch, dass sich dieses Leben, das der Mensch in dieser mehr schlecht als recht festgezimmerten Welt zu führen hat, in einer *grundsätzlichen Spannung* abspielt. Denn einerseits fassen wir doch mit einer gewissen „Regelmäßigkeit“ auf, d.h. wir verfolgen gewisse, halbwegs konstante Sichtweisen auf die Welt. Natürlich verfolgen wir aber niemals nur eine einzige, wir leben grundsätzlich in einer Vielzahl von teilweise miteinander verbundenen, teils voneinander unabhängigen, manchmal sogar einander wider-

41 Die Anführungszeichen deswegen, weil etwas eben nur im Rahmen einer Auffassung zum Gegenstand werden kann; wörtlich genommen würde der Satz also wieder den Fehler begehen, die Gegenstände in einem An-sich vorzustellen, das nachträglich aufgefasst würde.

streitenden Auffassungsweisen. Wir bemerken das häufig nicht, weil wir es gewohnt sind, manche Dinge in bestimmten, wohl definierten Situationen so oder so aufzufassen (etwa als Wissenschaftler und als „Privatmensch“). Oder aber eine gewisse Selbstgerechtigkeit bewahrt uns vor der Realisierung verschiedener Auffassungsweisen: So betrachte ich vielleicht als Fußgänger die Autos mit einem gewissen Misstrauen und erwarte besondere Rücksicht – schließlich ist doch der Fußgänger sehr viel gefährdeter als der Fahrer! –, während ich, sobald ich selbst hinter dem Steuer sitze, die Fußgänger als echte Beeinträchtigung des Verkehrs empfinde, die mit ihrem selbstherrlichen Verhalten die Autofahrer zu gefährlichen Manövern zwingen.

Wie dem im Einzelnen auch sei: Auffassungen liegen nicht fest; sie widerstreiten einander, ignorieren einander, und sie verschieben ihre Standpunkte. (Man könnte also *cum grano salis* sagen, dass sie sich verhalten wie Menschen.) Nun bringt diese Verschiebbarkeit der Auffassungen (die ganz eigentlich Bedingung aller „Geschichtlichkeit“ ist) und ihre potentiellen oder wirklichen Widersprüche die Frage mit sich, welche Auffassungsposition die richtige ist und über andere zu urteilen vermag. Das klingt nun wie eine recht theoretische Frage, die wieder vom Philosophen allen anderen in den Mund gelegt wird. Aber in Wirklichkeit liegt hier die Arroganz nicht auf Seiten des Philosophen, der überall Philosophen sieht (oder in ihnen doch das Paradigma des Menschlichen), sondern auf Seiten derjenigen, die allen (oder doch den meisten) die philosophische Reflexion absprechen oder doch die Sensibilität für das Problem. Dagegen behaupte ich, dass diese Reflexion auf die Auffassungsweisen notwendig einsetzt, wo ein Mensch lebt, wenn auch nicht immer im gleichen „Grad“.

Denn es gibt eine *beobachtbare* Tendenz zur Einstimmigkeit auch in Bereichen, die eine bloße Wahrnehmung weit überschreiten (und an diesen Wahrnehmungsanalysen wurde der Begriff ja ursprünglich gewonnen). Man könnte vorläufig von einer metaphysischen Einstimmigkeit sprechen. Ein erster Grund liegt in der fundamentalsten transzendentalen Tatsache überhaupt: dass ich ich bin und niemand anderes sein kann. Das ist ganz formal gemeint, denn in der Tat kann ich nur *ein* Bewusstsein kennen, nur *ein* Ich, nur *ein* Subjekt wirklich erfahren. Dies ist der Sinn des Begriffs der Monade, sowohl bei Leibniz als auch bei Husserl.⁴² Diese

42 Der Unterschied, dass die Monade einmal fensterlos ist, das andre Mal mit Fenstern versehen, liegt in der unterschiedlichen metaphysischen Ausrichtung: Leibniz macht vollkommen ernst mit der Unverständlichkeit jeder Kommunikation zwischen dem Bewusstsein und der Welt sowie zwischen verschiedenen Bewusstseinen. Die Welt der Monade ist daher ganz in sich geschlossen. Leibniz kann diese radikale These vertreten, weil er andererseits auf Gott bauen kann, um die Isolation, den „Solipsismus“ der Monade zu durchbrechen. Für Husserl dagegen fällt zum einen die metaphysische Gründung der Beziehungen der Monaden zueinander und zu ihren Leibern in einem Gott fort; das erlaubt

Tatsache – die eigentlich für jede Philosophie, nicht nur die transzendente unumgänglicher Anfangspunkt sein muss – bringt es nun mit sich, dass ich nur *eine* Welt kennen kann, und das ist eben meine. Alle transzendentalen (oder ethisch-phänomenologischen) Fragen nach dem Anderen zurückgestellt: dass wir einander verstehen, ist zunächst und zumeist eine bloße Voraussetzung, die wir machen, weil wir das Missverständnis selbst und *als solches* niemals unmittelbar gegeben haben können. Meine Welt und meine Auffassungen von ihr, auch meine Theorien über sie bestehen in einer Art Monismus, der prinzipiell nicht erschüttert werden kann. Denn die radikalste Erschütterung wäre nur dann möglich, wenn wir die Welt, und sei es nur für eine Sekunde, aus den Augen eines anderen sehen könnten. Gerade diese Möglichkeit ist absolut ausgeschlossen, weshalb so etwas wie „Selbstverständlichkeit“ in allen Fragen, die die Transzendentalphilosophie betreffen, überhaupt nur möglich ist. Dieses Faktum ist selten in all seiner Brutalität so eindrucklich formuliert worden wie zu Beginn von Büchners *Dantons Tod*:

Danton: Wir wissen wenig voneinander. Wir sind Dickhäuter, wir strecken die Hände nacheinander aus, aber es ist vergebliche Mühe, wir reiben nur das grobe Leder aneinander ab, – wir sind sehr einsam.

Julie: Du kennst mich, Danton.

Danton: Ja, was man so kennen heißt. Du hast dunkle Augen und lockiges Haar und einen feinen Teint und sagst immer zu mir: lieb Georg. Aber (er deutet ihr auf Stirn und Augen) da, da, was liegt hinter dem? Geh, wir haben grobe Sinne. Einander kennen? Wir müssten uns die Schädeldecken aufbrechen und die Gedanken einander aus den Hirnfasern zerren. –⁴³

Das heißt nun aber nicht, dass es von Seiten anderer Menschen überhaupt keine Verunsicherung gäbe, im Gegenteil: Denn entweder ignoriere ich die Differenz in der Weltauffassung (d.h. die Differenz der „Welten“), wie es meistens und ohne jede Anstrengung geschieht, oder ich bemerke sie in nachdrücklicher Weise. Letzteres findet vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, in zwei Situationen statt: Zum einen mag ich bei einer Person, die ich achte und vielleicht sogar liebe, feststellen, dass eine solche Differenz besteht, die unsere gesamte „Kommunikation“ in Gefahr bringt;⁴⁴ dann mag ich bemüht sein, den Standpunkt des anderen und damit die Dif-

es ihm aber andererseits die Differenz zu überwinden, an der die gesamte neuzeitliche „Bewusstseinsphilosophie“ (egal ob in „rationalistischer“ oder „empiristischer“ Gestalt) krankt, nämlich die Abgrenzung des erfahrenen Gegenstands vom wirklichen Gegenstand und damit den Einschluss des Subjekts in die Welt seiner *ideae*.

43 Georg Büchner. Gesammelte Werke. 25. Dantons Tod, Erster Akt, Erste Szene.

44 Unter Kommunikation darf nicht der Austausch von Informationen verstanden werden. (Es ist ja nicht einmal sicher, ob es so etwas wie „Informationen“ überhaupt gibt.) Die Weise des Austauschs, von der ich spreche, ist ja eine, in der einer dem anderen seine

ferenz der Welten zu verstehen. Dass das nur ansatzweise möglich ist, dass es weiterhin aus Wesensgründen unmöglich ist, das Maß des Gelingens dieser Bemühung zu bestimmen, leuchtet ein. Dennoch wird es meine Absicht sein, den anderen „besser zu verstehen“. Ich kann diese immense Aufgabe – „immens“ durchaus im Wortsinn: denn sie übersteigt jedes bekannte Maß, indem sie versucht, ein Maß für Inkommensurables zu etablieren – wohl nur deswegen wirklich ins Auge fassen, weil mir in der üblichen (transzendental „naiven“) Sicht auf Handlung und Überlegung *in* der Welt diese selbst als die eine und einzige Grundlage aller Subjekte feststeht. Somit kann mir die Abweichung des anderen nur als eine Uneinigkeit im Detail erscheinen, eine Frage von Geschmack, Gewohnheit, vielleicht auch eine kleine Exzentrik – immer aber als ein *Punkt*, in dem Uneinigkeit besteht. Dass keine Uneinigkeit in transzendentaler Perspektive ein Punkt ist, kommt mir gewöhnlich ja nicht in den Sinn.

Darauf weist wie im Negativ die andere mögliche Reaktion auf das Bemerken der Differenz hin. Denn die Weltauffassung mag eine so vollkommen andere sein, die Handlungen und Ideale eine derartig von meiner Welt und ihrer Selbstverständlichkeit abweichende, dass mir das Tun und Wollen des anderen als schlichter Unsinn erscheint. Je nach Situation und Temperament werde ich dann wohl den anderen verachten oder bemitleiden oder für verrückt halten. Was dieser oder jener im Leben erreichen will, was er für wertvoll oder richtig hält, woran er glaubt, wie er sich selbst sehen möchte – all das wird mir zumeist zu einem *radikalen Rätsel*. Man stelle sich nur einmal die Frage, wie viele Menschen es für der Mühe wert halten, ein Buch wie das vorliegende zu lesen, geschweige denn sich die Arbeit zu machen, es zu schreiben. Es ist wichtig, diese Differenz in aller Grundsätzlichkeit zu fassen: Hier wird in aller Deutlichkeit spürbar – denn sichtbar kann es wohl nicht, oder nur ausnahmsweise und für Momente werden –, dass mich vom anderen ein vollkommen *unüberbrückbarer Hiatus des Unverständnisses* trennt. Nicht diese oder jene Eigenheit, ein bestimmter Vorzug ist mir unverständlich (wie dem anderen an mir): *vielmehr teilen wir eben nicht dieselbe Welt (in einem ganz strengen Sinn)*, auf deren Grundlage es ein paar abweichende Einschätzungen geben könnte, sondern unser Zugang und Zugriff auf „die“ Welt ist im Ganzen ein anderer; die Abweichungen im Kleinen sind dann nur die äußeren Kennzeichen einer absoluten Uneinigkeit. Aus dieser Perspektive ist also das Verstehen bestenfalls ein seltener Glücksfall, das Unverständnis aber seine Basis. (Wie dennoch Verstehen möglich sein

ganze Sicht auf die Welt *und dadurch* sich selbst verständlich zu machen sucht. Damit ist klar, dass auch die folgenden Sätze nicht in einem trivialen Sinn gemeint sind; die von der transzendentalen Tatsache eingeführte Differenz – die selbst nie Gegenstand sein kann! – ist dabei immer vorausgesetzt. Vielleicht findet sich der präziseste Ausdruck für diese „Kommunikation“ bei Levinas, wenn er bemerkt, dass Reden bedeutet, dem Anderen eine Welt zu schenken, vgl. Levinas: *Totalité et infini*. 229 ff.

kann – jenseits natürlich von trivialen Gelegenheiten wie dem Kauf eines Brotes –, ist damit ebenso wenig schon geklärt wie die Frage, inwieweit man wird sagen können, dass wir uns doch auf „dieselbe“ Welt beziehen.)

Man sieht also, wie in allen menschlichen Interaktionen immer schon eines vorausgesetzt ist, dass es nämlich eine Welt gibt und dass diese in sich vollkommen bestimmt ist. Wo Uneinigkeit besteht, muss ein Fehler in der Verarbeitung des Gegebenen vorliegen oder aber eine, ihrerseits genau bestimmte und damit in der Analyse bestimmbare, Abweichung in der Disposition der Menschen.⁴⁵ Dass die vielfältige und meistens ganz unverständliche Verschiedenheit der Auffassungen dennoch bemerkt wurde, dass diese Verschiedenheit aber in einem natürlichen Reflex immer zuerst dem anderen und seiner schrägen Natur in die Schuhe geschoben wird, davon zeugt die Häufigkeit und Geschwindigkeit, mit der man bereit ist, den anderen für „verrückt“ zu erklären (wobei eine Grenze zwischen unspezifischem und pathologischem Gebrauch im Alltag nur von der Intensität der empfundenen Abweichung abhängt). Will man ein Gefühl für die Allgegenwart dieses Urteils erhalten – ein Urteil, das so geradezu konstitutiv für die Erfahrung von Kultur überhaupt wird –, so lese man die entsprechenden Seiten in der Einleitung von Robert Burtons *Anatomy of Melancholy*, in denen er in aller Ausführlichkeit Belege für dieses Diktum sammelt und wiedergibt⁴⁶ – immerhin sind die meisten, die aufrichtigeren Autoren zu dem wichtigen Punkt gekommen anzuerkennen, dass diese Verrücktheit so allgemein ist, dass es keine Möglichkeit gibt, sich selbst von ihr auszuschließen, auch wenn man sie an sich selbst nicht diagnostizieren kann. „Verrückt“ ist in der Tat ein gutes Wort für das Gemeinte, denn es drückt das empörende Faktum aus, dass bei diesen Verrückten die in sich wohlbestimmte Welt irgendwie unmerklich, sicher unverständlich verschoben, eben *verrückt* ist und deswegen von unserer, also der „wirklichen“ abweicht. Zugleich ist es natürlich eine *Aburteilung*, die uns jeder Anstrengung enthebt, diese Verrücktheit ernst zu nehmen und ihre Gründe zu suchen.

Wenn uns also die Tatsache begegnet, dass verschiedene Menschen die Welt verschieden sehen, dann können wir aufgrund der Tatsache der Einzigkeit des Subjekts nicht anders, als das Problem zu trivialisieren. Andererseits kann es uns doch auch bei uns selbst begegnen: Wie erwähnt behalten wir uns verschiedene Auffassungen für unterschiedliche Situationen vor; und im Verlauf unseres Lebens werden sich diese Auffassungen (wenn auch mit durchaus unterschiedlichen Rhythmen) verändern, bedingt durch Erfahrungen, Notwendigkeiten, Leidenschaften (Eros und Ananké also). Sowohl in synchroner als auch in diachroner Hinsicht hätten wir

45 Dem entsprechend taucht in der stark mechanistisch geprägten Philosophie der Frühen Neuzeit (und über alle Grenzen von „Rationalismus“ und „Empirismus“ hinweg) und in der Folge bis auf den heutigen Tag immer wieder der Gedanke auf, bestimmte Vorlieben etc. ließen sich auf unterschiedliche körperliche Verfassungen zurückführen.

46 Robert Burton: *The Anatomy of Melancholy*. 38 ff.

demnach Gelegenheit, die Vielstimmigkeit zu bemerken. Doch auch hier schlägt die konstitutive „Täuschung“ des transzendentalen Faktums voll durch, denn in jedem Augenblick sehen wir eben immer nur *eine* Welt. Wir mögen uns daran erinnern, dass wir früher dies oder jenes nicht mochten oder nicht verstanden, dass wir manches nie bemerkt hätten, anderes nicht hinterfragten etc. Immer aber wird darin aber Wertung mitschwingen: Überall dort, wo die gegenwärtige Position der früheren überlegen erscheint – und das sind die meisten Fälle, zum einen weil man gewohnt ist, der „Lebenserfahrung“ ihr Gewicht zu geben, die mich nun, heute die Dinge klarer sehen lässt als früher, zum anderen weil sie dem transzendentalen Faktum natürlicherweise entgegenkommt –, wird wiederum die Bestimmtheit der Welt vorausgesetzt, nur kann sie jetzt besser erkannt werden. D.h. früher hatte ich, aus verschiedenen Gründen (weil es mir an gewissen „Erfahrungen“ mangelte – wozu übrigens auch die Begegnung mit Begriffen gehören kann), nur eine defiziente Sicht auf die Dinge. Ich habe sozusagen einen Sehfehler bereinigt. Meine jetzige Sicht ist der Wahrheit der Welt, so wie sie an sich besteht, angemessener. In diesem Fall, wie immer, wird die Bestimmtheit der Welt vorausgesetzt.⁴⁷ Das gleiche gilt für die selteneren Fälle, wo ich meiner früheren Position den richtigen Blick zuschreibe. Dann gilt eben umgekehrt, dass ich heute, durch eine Korruption meiner Sinne oder meines Verstandes, durch schieres Alter oder warum auch immer, nicht mehr in der gleichen Weise fähig bin, die Wahrheit der Welt angemessen zu denken.⁴⁸

Bessere Kandidaten für die Aufdringlichkeit der transzendentalen Problematik wären wohl die oft widersprüchlichen Auffassungsweisen, die wir gleichzeitig pflegen. Aber auch hier sind wir gegen Verunsicherungen gut gewappnet. Denn in der Tat fügen sich diese verschiedenen Weisen des Verstehens recht gut zu einer Einheit zusammen, deren gelegentliche Widersprüche sich übersehen oder rationalisieren lassen. So mag das eine für uns gelten, insofern wir unserem Beruf nachgehen,

47 Diese Voraussetzung, die mit einer Phänomenologie und erst recht mit einer transzendentalen unvereinbar ist, nennt Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* stets das „*préjugé du monde*“. Dagegen schreibt Bermes ganz richtig: „Nicht die Bestimmung, sondern die Bestimmbarkeit ist das Problem der Phänomenologie, diese versucht sie auf den *Begriff* zu bringen.“ (Philosophie der Bedeutung. 104)

48 Ein besonders krasses Beispiel für die Thematisierung der Veränderung der eigenen Weltauffassung sind Bekehrungsgeschichten aller Art. Interessanterweise ist dort aber die Einstimmigkeit erst recht mit in die Geschichte eingeschrieben, denn auch der frühere, der „verblendete“ Zustand erhält ja seinen guten Sinn. Er gehört wesentlich in die neue Auffassung mit hinein. Beispielhaft dafür steht der Gedanke der Sünde in der christlichen Religion: Ich verfehle grundsätzlich die Wahrheit Gottes, weil ich konstitutiv sündhaft bin. Aus diesem Zustand kann ich nur von Gott selbst erlöst werden. Diese Erlösung ist nichts anderes als der Glaube selbst. Hier stiftet also die Theorie rückwirkend die Einstimmigkeit des *ganzen* Lebens, inklusive der Zeit vor der Bekehrung.

während das Privatleben andere Erfordernisse hat; ähnlich hat jede soziale Rolle so ihre Eigenarten, die wir nicht weiter hinterfragen. Wir gehören eben, so können wir immer behaupten, verschiedenen Sphären zugleich an; wenn diese in Widerspruch miteinander geraten, ist das ein Problem oder eine Tatsache sozialer Realität, nicht ein transzendentalphilosophisches. Wohlgermerkt: es soll nicht gesagt werden, dass das nicht wahr wäre; in der Tat verweisen solche Rollen auf je eigene Erfordernisse, Haltungen, Pflichten etc. Nur ist damit das transzendente Problem nicht aus der Welt geschafft. Eine besonders deutliche, wenn auch eher beängstigende Illustration unserer Strategien, dieses zu übersehen, bildet die Methode jener Rassisten, die durch irgendwelche Umstände gezwungen sind, sich einem der von ihnen als Gruppe Verurteilten gegenüber zu rechtfertigen. Denn dort, wo sie sich dann auf diese Diskussion einlassen und sich dem Gefühl nicht entziehen können, dass mit ihrer Theorie im Angesicht dieser „eigentlich“ verhassten Person etwas nicht stimmt, wird man immer hören: „Gegen *dich* habe ich ja nichts, aber...“ So unterscheidet man zwischen der Allgemeinheit einer Theorie über die Welt, die diese oder jene Gruppe als Parasiten, Schmutzfinken, Faulenzer, Abschaum verurteilt, und den „Ausnahmen“, die sich dem einfach nicht recht einordnen lassen.

Es sollen diese Andeutungen genügen, da es mir ja nicht darum geht aufzuzzeigen, dass wir widersprüchliche Wesen sind – was wohl nie jemand bezweifelt hat –, sondern dass die Kohärenz der Welt immer vorausgesetzt bleibt und es einiger Gewalt bedarf, um das Vertrauen in sie zu erschüttern. (Nur nebenbei sei bemerkt, dass auch die Kohärenz des Selbst in den Umkreis der Welt gehört; denn da das Selbst immer nur als Rückbezug auf sich gegeben ist, da zugleich damit immer eine enorme Arbeit der Auslegung verbunden ist – insofern das, was ich zur Grundlage meines Selbstbildes machen könnte, unendlich ist und also sehr robust selektiert und gewichtet werden muss – ist das Selbst kein Kandidat für eine Ausnahme in der transzendentalen Problematik der Auffassungen. Er ist zwar „Gegenstand“ einer besonderen Art – schon deswegen, weil es *grundsätzlich* nur einen seiner „Art“ gibt –, aber bei ihm ist die allgemeine Problematik sogar noch deutlicher ins Auge zu fassen als bei anderen Gegenständen.)

Die Einstimmigkeit der Welt, darin die Einstimmigkeit des Selbst, schließt also auch im naiven Verständnis zwar eine Entwicklung nicht aus (meistens so, dass die Welt immer schlechter, das Selbst eher besser oder zumindest klüger wird), sie bleibt aber als Gewissheit am Grund aller Auffassungen bestehen. Man könnte hier in Anlehnung an Husserls „Generalthesis der natürlichen Einstellung“ von einer „Generalthesis der natürlichen Auffassungen“ sprechen. *Nicht nur das Sein der Welt ist immer schon vorausgesetzt, sondern auch ihr Bestimmt-Sein.* Und ganz ebenso wie sich das Sein der Welt nicht einfach wie von einem fremden Stern zwischen mir und ihr einfindet, sondern im Gegenteil *in* und *durch* die Erfahrung mit

dieser Welt ihre beständige Bestätigung erfährt,⁴⁹ so auch die Einstimmigkeit. *Einstimmigkeit ist der Titel für einen transzendentalen Sinn, den ich beständig der Welt zuschreibe.* Ihre „naive“ Formel lautet: Die Welt ist, *genau so wie sie ist*, und das steht fest, unabhängig von jedem Subjekt. *Einstimmigkeit ist zugleich beschreibbares Telos und in den allermeisten Fällen auch Ergebnis einer transzendentalen Operation.*⁵⁰ D.h. sie wird gestiftet und liegt ebenso wenig in der Welt wie deren Sein. Es hilft enorm bei der Stiftung der Einstimmigkeit, dass ich mich immer nur mit einem Subjekt herumärgern muss, weil alle anderen Subjekte ja niemals in der Weise eines Ich erfahren sind, und ich die Abweichung zwischen deren Welt und meiner nur manchmal und sozusagen abgefedert erleben muss.

Damit ist die Beschreibung der Einstimmigkeit und ihrer Rolle sicher noch nicht ausgeschöpft; wir werden gerade im II. Teil darauf zurückkommen. Zunächst muss es hierbei bleiben. Ich will zum vorläufigen Abschluss dieses Themas nur die „höherstufigen“ Phänomene der Einstimmigkeit kurz noch erwähnen.

Schon lebensweltlich *stört uns* die Idee einer Nicht-Feststellung, einer Verschiebbarkeit und Kontingenz oft ganz enorm. Darin liegt in der Tat das Potenzial

49 Dass es sich dabei um eine wirkliche Theses handelt, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass die Überzeugung vom Sein der Welt in der Tat erschüttert werden kann. Dies geschieht etwa manches Mal in Fällen von Schizophrenie; es kann aber auch, in besonderen Momente, einem gesunden Subjekt widerfahren. Nicht immer ist der Ausruf „Ich glaube, ich träume!“ nur metaphorisch gemeint. Da es sich bei der Theses aber nicht um eine *Folge* aus der Zuverlässigkeit der Welt handelt – weil sich „Zuverlässigkeit“ und „Welt“ ja erst aus jener *Beziehung* ergeben, die ein Subjekt mit einer Welt hat –, da sie als Sinnergebnis *in* dieser Beziehung gestiftet ist, ohne sich auf das so in Beziehung Gesetzte zurückführen zu lassen (im Sinn einer Kausalität), darf man auch nicht glauben, dass die Erschütterung des Glaubens an das Sein der Welt besondere Unregelmäßigkeiten in der Welt, eine Serie unvorhersehbarer Ereignisse etwa voraussetzt. An denen zweifeln wir im Gegenteil kaum, auch wenn wir nicht recht sagen können, was wir damit anfangen sollen. (So drängt sich etwa demjenigen, der in kurzer Folge *ohne sein Zutun* sehr glückliche oder aber *ohne seine Schuld* sehr unglückliche Ereignisse erlebte, die Frage auf, ob das etwas zu *bedeuten* habe, und wenn ja, was; nicht aber wirklich die Frage nach der Realität, auch wenn dies in der Erzählung gerne so dargestellt wird.) Es handelt sich in Wirklichkeit immer um ein Problem des Sinns, und da dieser weder aus der Welt kommt, noch mir einfach souverän angehört, lassen sich diese Phänomene auch nicht auf eine der „Seiten“ reduzieren. Wer schon einmal *wie aus dem Nichts* das Gefühl hatte, dass er tatsächlich träumen könne, wird wissen, dass dies zwar ein eigenartiges *Gefühl*, eine *Stimmung* ist, dass da also etwas mit dem Subjekt los ist; dass aber dieses Gefühl nichts anderes ist als die *Modifikation der Erscheinung der Welt*: Was *ich* da erlebe, ist ja gerade, dass *alles, was mich umgibt*, fragwürdig wird.

50 Das sind die „funktionellen Probleme“ des § 86 der *Ideen I* bei Husserl.

einer echten existentiellen Verunsicherung. Freilich haben wir es hier nicht mehr mit transzendentalen Problemen zu tun und deswegen auch nicht mehr mit absoluten Notwendigkeiten. (Zugegebenermaßen waren schon manche der eben angeführten Beispiele hieraus geschöpft; sie wurden aber in Hinsicht auf ihre transzendentale Grundlagen beleuchtet, nicht in Hinsicht auf ihre lebensweltliche Bedeutung.) Deswegen sind hier auch bestimmte *Verhaltensweisen* möglich, zu denen man sich, mehr oder weniger frei, *entschließen* kann. Nicht selten trifft man so in säkularen westlichen Gesellschaften auf Menschen, die durch Kunstgenuss oder Reisen sich bewusst der Konfrontation mit einer „fremden“ Auffassungsweise aussetzen möchten. Wie aufrichtig dieser Wunsch ist, wie viel bildungsbürgerliche Selbstgewissheit in Wirklichkeit an seiner Wurzel liegt, lässt sich natürlich nicht allgemein beurteilen. Wichtiger ist, dass die charakteristische neuzeitliche Vervielfältigung der Stimmen immer auch die Tendenz zu ihrer radikalen und notfalls blutigen Reduktion und Zurückführung zum Gregorianischen Choral hervorruft. Wo die Vielstimmigkeit so laut wird, dass man befürchten muss, die eigene Stimme nicht mehr hören zu können (anders herum gesprochen: wo das Vertrauen in die eigene Position nicht stark genug ist, um gegen die Vielstimmigkeit die Einstimmigkeit dauerhaft zu sichern), da ruft sie Angst und Gewalt hervor. Ist nicht der religiöse oder allgemein ideologische Fanatiker grellster Ausdruck der Verzweiflung angesichts der Verschiebbarkeit der Auffassungen? Er ist genau derjenige, der mit der Tatsache, dass Dasselbe Verschiedenes sein kann, um nichts in der Welt seinen Frieden machen kann, der also das Nicht-Beharren der Bedeutsamkeiten am schmerzhaftesten erlebt.

Aber nicht nur in dem ohnehin „irrationalen“ Faktum der Religion ist damit zu rechnen, dass man viel Energie auf die Beharrlichkeit der Welt legt. Auch und gerade im rationalen Faktum *par excellence*, das zudem noch seine eigene Geschichtlichkeit stolz in sich trägt – der Wissenschaft bzw. den Wissenschaften – zeigen sich ganz außerordentliche Beharrungskräfte am Werk. Es ist ein Verdienst des polnischen Wissenschaftstheoretikers Ludwik Fleck, diese Umstände genau herausgearbeitet zu haben. Seine Arbeit von 1935 *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* beschreibt nicht nur diese konservative Tendenz wissenschaftlicher Methoden und stellt sie in ihren sozialen Kontext zurück. Sie zeichnet auch genau diese nachträglichen, rückwirkenden Umdeutungen nach, die dem Erkenntnisprozess eine Zielgerichtetheit und Homogenität, eine Folgerichtigkeit, mit einem Wort, eine Einstimmigkeit zuschreiben, die er niemals hatte! Seine Rekonstruktion von Wissenschaft als einer nicht teleologischen Geschichte zeigt anhand eines konkreten Beispiels, wie alle Begriffe, die Wissenschaft bestimmen und in sie eintreten, einer Entwicklung unterworfen sind, deren Ende in keiner Weise absehbar ist – allein schon, weil Wissenschaft kein Ende haben kann – und deren Konti-

nuität immer nur Behauptung bleibt.⁵¹ Denn wenn man sagt, dass sein Beispiel die Entdeckung der Wassermann-Reaktion als Diagnosemittel für die Syphilis ist, dann muss man präzisieren: dass die *Entdeckung* dieser Reaktion ein recht chaotischer Prozess war, der zwar nicht vollkommenen Zufällen unterworfen war, der aber von den Mitwirkenden durchaus so nicht vorhergesehen wurde; dass „Entdeckung“ für eine wissenschaftliche Tatsache immer auch bedeutet: Anerkennung durch eine Forschergemeinschaft (ein „Denkkollektiv“, wie Fleck sagt); dass „die Wassermann-Reaktion“ auf der Grundlage eines bereits etablierten Paradigmas von Wissenschaft nur ihre Verständlichkeit erhält; dass für „Diagnose“ dasselbe gilt, nämlich: was eine Diagnose ist bzw. sein kann, wird schon im Voraus bestimmt von einem Denkkollektiv und einem Denkstil; dass schließlich auch „die Syphilis“ ebenso wenig existiert wie „die Wissenschaft“: noch die Umgrenzung, Einordnung, Kategorisierung, Auslegung von einzelnen Krankheiten unterliegt einem historischen Prozess, der eben keinem überzeitlichen Telos folgt (bzw. wenn er dies tut, lässt es sich einfach nicht feststellen).

Wie wahr und wichtig Flecks Beobachtungen sind, zeigt ein kurzer Blick in die gegenwärtige Wissenschaft, die gerade durch den Rückzugs des Staats aus der institutionellen Förderung von Forschung einer Kultur von externer Vorabbegutachtung und Zweckbindung unterworfen wird: Ein Forschungsprojekt, das heute auf dem Wege der „Drittmittel“ seine Finanzierung erreichen möchte, tut gut daran, sich erstens so zu gerieren, als wisse es schon, was sein Ergebnis sein werde (also der Idee von Wissenschaft ganz grundsätzlich zu widerstreiten), zweitens die finanzielle Verwertbarkeit dieses zu erwartenden Ergebnisses in den Vordergrund zu stellen (also den „privaten“ Geldgebern zu schmeicheln) und drittens auf keinen Fall irgendwelche neuen Methoden einzubringen, die im wissenschaftlichen „Mainstream“ nicht vorgesehen sind – egal als wie fruchtlos sich dieser erwiesen hat. Denn paradoxerweise hält ausgerechnet ein sehr unfruchtbarer methodischer Mainstream das Denkkollektiv mit umso größerer Brutalität zusammen... an irgendwas muss man sich schließlich halten.

51 Daher ist es den Beteiligten auch nicht möglich, im Nachhinein halbwegs korrekt über diesen Prozess Auskunft zu geben. Alle legen in ihn nachträglich eine Zielgerichtetheit hinein, die, wäre es so gewesen, die Klärung der grundlegenden Frage längst vorausgesetzt hätte. Das hat aber ebenfalls seine transzendentalen Gründe, denn seit der Etablierung der Wassermann-Reaktion und *durch sie* hat sich die Welt für jene Wissenschaftler in konkreter Weise so geändert, dass die Situation des anfangenden Forschens mit all seinen Unsicherheiten nicht mehr gedacht werden kann. „[...] man transmittiert die Ergebnisse in die Absichten. Wie könnte es auch anders sein? Man besitzt jetzt fertige Begriffe, mit denen unfertige Gedanken nicht mehr ausgedrückt werden können.“ (Fleck: Entstehung und Entwicklung. 114) Wir werden im II. Teil noch ausführlicher auf diesen für alle Wissenschaftstheorie vollkommen grundlegenden Autor und seinen Text zurückkommen.

Es ist eine Ironie, dass gerade Wissenschaften, deren Methodik zwar sicher auch immer einen Mainstream kennt, der aber aufgrund der eigenen Natur dieser Wissenschaften niemals allein herrschend sein kann, ausgerechnet durch ihre geringere Strenge echtem Erkenntnisfortschritt (im Jargon der Gegenwart: echter „Innovation“) mehr Raum geben als jene vorgeblich strengen (weil mathematisierenden) Wissenschaften. Ein Fach wie die Philosophie hat sicher immer ihre herrschenden Moden, aber ebenso sicher hatte sie immer ihre vielfältigen Gegenbewegungen und exzentrischen Einzelfiguren.

DAS PROBLEM DER ONTOLOGIE

Wir sind immer noch dabei die Schlüsse aus der Tatsache zu ziehen, dass in der Welt des Menschen von nichts festgelegt ist, als was es zur Erscheinung kommen soll. Es war lange von der materialen Fundierung der Auffassungen die Rede: aber muss man nicht argwöhnen, dass die vorgetragene These noch die Idee der Materialität selbst in Frage stellt? Ist das überhaupt nicht alles sehr widersprüchlich, was ich vorgetragen habe? Denn wenn ich allen Ernstes behauptete, dass es nichts gibt, das in seinem So-Sein bereits irgendwie festgelegt wäre, dass damit von keinem denkbaren Ding – da jedes nur im Fluchtpunkt einer Perspektive sichtbar wird – ein An-sich angenommen werden darf, ja nicht einmal die individuelle Begrenzung, die ein Ding zu *einem* macht,⁵² schon feststeht – droht sich damit nicht die ontologische Grundlage unserer, ja sogar nur *meiner* Welt aufzulösen, im Wirbel der Auffassungsweisen?

Nächstens, zur Materialität: Wie vermag die Materialität dann noch gedacht zu werden? Denn vor allem hier müsste doch die Materialität als *vorausgesetzt* gedacht werden, aber wie? Als eine „neutrale“ Grundlage der Auffassungen, an die diese sich je nach Bedarf so oder so anschließen können? Aber das wäre ja nur eine spekulative Idee, denn erstens ist uns Materialität primär in unseren Auffassungen gegeben (eben als deren „Fundierung“) – allerdings scheint die Materialität durchaus breiter angelegt zu sein als nur als Grundlage, Fundierung von Auffassungen –, andererseits wäre die Ansetzung eines An-sich der Materialität ganz ebenso illegitim wie jedes An-sich in der transzendental-phänomenologischen Perspektive.

52 Denn wo immer von Gegenständlichkeit gehandelt wird, ist Leibnizens „Axiom“ ja am rechten Platz: „Pour trancher court, je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent: *que ce qui n'est pas véritablement un être n'est pas non plus véritablement un être.*“ (Leibniz: Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld. 165. Brief von Leibniz, 30. April 1687) Es ist nur fraglich, ob damit *alles* erfasst ist, was in den Bereich des Seins gehört.

Hier ist noch eine Präzisierung erforderlich: Man darf nicht glauben, dass sich die Beschreibung, die wir vorschlagen, mit der groben Unterscheidung in Gegenständliches und Ungegenständliches zufrieden gibt, wobei das Gegenständliche als Korrelat einer Auffassungsleistung erscheint, dem das Ungegenständliche entweder als reell-immanente Erlebniskonponenten, als „phänomenale Corona“ (etwa als Stimmung) oder eben als Rest (Kants Mannigfaltiges) entgegengestellt wäre. Diese saubere Aufteilung ist unmöglich gemacht durch die grundsätzliche Entscheidung für eine Perspektive, die Sinngeschehen als ein umfassendes, wenn auch nicht totalisierendes versteht. (Die Totalisierung kann zwar *angestrebt* sein, wie im Fanatismus etwa; aber gerade die Verbissenheit des Fanatikers zeugt davon, dass sie nicht gelingt. Ich nehme vorläufig an, dass sie *wesentlich* nicht gelingen kann.)⁵³ *Weil Auffassung hier als Entwurf verstanden wird, ist ihr Ergebnis niemals eine einfache Gegenständlichkeit, sondern vielmehr eine spezifische Form von (dann konkret gegebenen) Gegenständlichkeiten, inklusive jenes Netzes, das sie verbindet und allererst zu dem macht, was sie sind.*

Deswegen ist es auf der anderen Seite kein Widerspruch, wenn ich behaupte, dass die „Materialität“ breiter gefasst werden muss als nur als Grundlage möglicher Auffassungen. Kann ich nicht jede Auffassung aussetzen und mich nur einem sinnlichen Eindruck hingeben? Das besondere Licht der Frühlingssonne, das wärmt, ohne schon Hitze zu spenden, das im Gegenteil der Frische der Luft jenen Kontrast zuspiziert, der den ganz unverwechselbaren Reiz jener jungen Tage ausmacht; dagegen jener harte Wind des Herbstes, der noch einlädt ihn zu empfangen und in dem der kommende Winter wie eine harte Gewissheit mit entgegenschlägt; der außergewöhnliche Augenblick, in dem man zuerst ein unbekanntes Gewürz schmeckt, in dem noch nicht entschieden ist, *was* das ist, *wie* es schmeckt (d.h. auch welchem Geschmack es ähnelt), nicht einmal sicher, ob man den neuen Geschmack *mag*; das verlorene Streichen über einen Stoff, dessen Textur einem bis ins letzte angenehm, ja beruhigend ist; oder auch in einem Kunstwerk wie in *Dark Brother* (2005) von Anish Kapoor,⁵⁴ wo man auf dem Boden eines Raumes eine tiefschwarze, fast nicht spiegelnde Fläche findet und nach einigen Momenten der Sicherheit („Das ist eine Platte“) der eigenen, so wohl begründeten (und in der Tat richtigen) Intuition zu misstrauen beginnt: „Oder ist das doch ein Loch? Ein tiefes, unendlich schwarzes Loch?“, wo einen schließlich der Schwindel ergreift, zuerst weil man ein Loch vermutet, in das man zu stürzen fürchtet, dann aber, weil man der eigenen selbstverständlichsten Auffassung nicht mehr trauen kann.

Man sieht so, dass das Materiale keineswegs die Magd der Gegenständlichkeit ist. Man kann auch auf es acht geben oder aufmerksam werden. Aber das heißt nur, dass die Unterscheidung in Gegenständlichkeit und Ungegenständliches zu grob ist.

53 Auf diesen „Haarriss des Seins“ wird ebenfalls im II. Teil zurückgekommen werden.

54 Im MADRE, museo d'arte contemporanea donnaregina, Neapel.

Zum einen treten beide immer gleichzeitig auf und bedingen einander; nur kann je nach Blickwinkel die Bedeutung des einen oder anderen abnehmen. Grob formuliert ist in einer pragmatischen Einstellung der Fokus auf die Gegenständlichkeit meist größer: Will ich die Partitur lesen und zum Druck vorbereiten, stellt sich Beethovens berüchtigt unsaubere Handschrift als Hindernis dar; will ich dagegen über sein „Genie“ spekulieren, ist sie ein willkommener Anlass und Beleg. Auch die Auffassung von Kunst zeigt deutlich die Bipolarität von Gegenstand und Materialität an: *Was* im Gemälde abgebildet ist, und *wie* es abgebildet ist (technisch, aber eben auch material), sind zwei einander ergänzende Fragen. Und wenn die experimentelle Musik meinte, den Klang befreien zu müssen, dann heißt das natürlich nicht, dass der zuvor keine Bedeutung hatte: Wie wären sonst gewisse Geigenbauer zu Berühmtheit gelangt, wenn nicht durch den ganz besonderen und immer individuellen Klang ihrer Instrumente?

Zum anderen hängt es seinerseits vom Blickwinkel ab, was als „Gegenstand“ aufgefasst wird. Macht der Kunsthistoriker, der Giottos Praxis des Farbauftrags untersucht, etwa nicht die Farbe als Materialität zu einem Gegenstand? Das heißt aber, dass die Unterscheidung ins Gegenständliche und die ungegenständliche Fundierung oder „Begleitung“ nicht nur eine ist, die verschiedene Grade kennt, sondern die ihrerseits von immer neuen Vorentscheidungen abhängt. Hier wie überall ist es die Einstellung, die die Dinge in ihre Bestimmtheit bringt, die sie „für sich“ noch nicht haben.

Zu diesen Einstellungen gehören auch die Erlebnisse oder besser Erlebnisbahnungen, die wir *Stimmungen* nennen. Auch eine besondere Stimmung, in der ich bin, ist ja eine Weise des Zugangs, in der Welt mir erscheint. Es kann in der Melancholie jene eigentümliche Mischung aus einem Gefühl für die Vergewichlichkeit oder doch unentrinnbare Endlichkeit aller Bemühungen und Genüsse einerseits und dem bitteren Genuss eben dieses Gefühls sein, von der alle einzelnen Gegenstände meiner Welt wie benetzt sind.⁵⁵ Es mag in der Heiterkeit eine selbstvergessene Offenheit sein, die die Sinne für das schärft, was mir begegnen wird (wobei es sich nicht so sehr um eine Erwartung oder Neugierde, sondern um eine ganz „gegenstandslose“, aber bis zum Äußersten „gegenstandsfähige“ Haltung handelt).⁵⁶ Immer gehö-

55 Vgl. auch hierzu Burton, der in einem der einführenden Gedichte seiner *Anatomy* diese Doppeltheit der Melancholie in wunderbarer Weise zu einem Ausdruck bringt (a.a.O. 11-13).

56 Vgl. auch die Konzeptualisierung der Heiterkeit (*hilaritas*) durch Spinoza. Die Heiterkeit ist ihm die Freude (*laetitia*), insofern sie sich auf Körper und Geist zugleich bezieht. Und die Freude ist definiert durch die Vergrößerung der *potentia agendi* meines Körpers bzw. meines Geistes (Ethik: Teil III. Lehrsatz 11. Scholium) – eine *potentia*, die Spinoza zuvor (im Beweis zu Lehrsatz 7) mit dem *conatus* synonym verwendet. Die Heiterkeit ist demnach die körperliche und geistige Entgrenzung der Seinstendenz selbst, die keinerlei an-

ren die Stimmungen in jene welteröffnenden bzw. weltbestimmenden Rahmungen, die man als Einstellungen, Perspektiven, Auffassungsfunktionen bezeichnen könnte (ohne dass einer der Namen wirklich befriedigen würde).⁵⁷

Andererseits wird man doch, etwa beim obigen Beispiel des Kunsthistorikers, jene These aufrufen, die gerade der Phänomenologie so teuer ist: dass es nämlich zwar kein An-sich der Dinge gibt (d.h. eine metaphysische Unabhängigkeit von einem Subjekt), wohl aber eine je *spezifische und originäre Weise ihrer Gegebenheit*, die allein das in Frage Stehende zu wirklicher, „wahrheitsfähiger“ Erscheinung bringt. Denn ist das Gemälde etwa nicht eigentlich ausschließlich zum Anschauen da, so dass die Arbeit des Kunsthistorikers nur eine nachträgliche, zusätzliche, an sich überflüssige und dadurch eigentlich dekadente Theoretisierung ist, die vom Werk nur weiter entfernt? Kunstgeschichte wäre dann im Grunde des Dementi dessen, worum es in Kunst eigentlich geht. Zwischen dem Kunsthistoriker und jener berühmten Putzfrau, die ein Werk von Beuys zerstörte, indem sie eine absichtlich verschmutzte und verfettete Badewanne reinigte, wäre dann im Grundsatz kein Unterschied.

Für die vorliegende Arbeit ist sicher kaum eine Frage so zentral, da sie ganz direkt die Frage der Ontologie betrifft. Für die Phänomenologie Husserls stellt sich die ontologische Frage in der Tat nicht so dringlich wie in diesen Analysen, da Husserl darauf verweisen kann, dass jeder Typus von Gegenständlichkeit seine ihm eigene Zugangsweise hat, die ihn in seinem „An-sich“ (phänomenologisch verstanden) enthüllt. Dort liegt dann der Grund jeder Ontologie. Und in der Tat gehen wir doch immer vor allem in der Philosophie ganz selbstverständlich von solchen privilegierten Punkten der Betrachtung aus: So wird jemand, der mir das Phänomen der Musik durch irgendwelche Schwingungen erklären will, notwendig lächerlich erscheinen, denn Musik gibt es nur als gehörte, als wahrgenommene, also als Phänomen. Und es berührt mich ja auch nicht jede Musik in gleicher Weise. Wer Musik im engen Sinn durch die Physik und Physiologie erklären will, vollzieht unweigerlich das, was man in der Grundschule als „Themaverfehlung“ bezeichnet. In dieser Unterscheidung der Standpunkte, von denen einer in der Lage ist, das Phänomen in seinem Eigensein zur Erscheinung zu bringen, während der andere es verfehlt, liegt ein wichtiger Teil des *kritischen* Potentials der Philosophie; es wäre auch aus dieser Warte ein großer Verlust, wenn sie aufgegeben werden müsste. Das Problem der Ontologie stellt sich also in vehementer Weise neu, ohne dass hier schon eine Klärung zu erhoffen wäre.

deres Ziel als diese Entgrenzung selbst hat (vgl. Teil III. Lehrsatz 25). Daher kennt die Heiterkeit auch kein Übermaß (Teil IV. Lehrsatz 42). Freilich legt Spinoza deutlich mehr Gewicht auf die *Aktivität* des menschlichen Geistes als die von uns vorgeschlagene (und doch von Spinoza inspirierte) Konzeption der Heiterkeit.

57 Eine systematische Einordnung der „Stimmungen“ wird der Dritte Teil leisten.

Wir müssen zunächst die Exposition des Problems weiter treiben. Eine erste Frage war also, wie im Rahmen des Problems der Ontologie der Status der Materialität bestimmt werden kann, ob sie als neutrale Grundlage, als ontologisches Residuum etwa wird auftreten können. Das scheint doch sehr zweifelhaft, und nicht nur aus theoretischen Gründen – dem grundsätzlichen Ausschluss eines nicht ausweisbaren An-sich –, sondern auch in der Beschreibung. Ich hatte mir ja Mühe gegeben, ein paar solcher „bloß“ materialer Phänomene zu beschreiben, also Erlebnisse, die keine Gegenstände vorstellen, sondern „reine“ Erlebnisse von Sinnlichkeit sind. Allerdings fällt doch sofort der (etwas unbeholfene) poetische Stil dieser Beschreibungen auf: Das ist sicher auch kein Zufall, denn wenn man aufgefordert ist, solche reinen Erlebnisse der Sinnlichkeit zu beschreiben, wenn man andererseits aber die Forderung an die Beschreibungen von Wahrnehmungserlebnissen im Kopf hat – nämlich nicht irgendwelche abstrakten Situationen zu beschreiben, die nur der Philosoph kennt und nur, weil er sie *zu seinen Zwecken* herbeiführt –, dann wird man kaum darum herum kommen, Momente zu beschreiben, die sich als Erlebnisse einer „reinen“ Sinnlichkeit eingepägt haben, die also aufdringlich wurden, die herausstachen *als Erlebnisse einer reinen Sinnlichkeit*. Und das taten sie sichtlich immer dann, wenn sie einerseits über diese vorgebliche reine Sinnlichkeit hinauswiesen, ohne sich aber andererseits in bekannte, begrifflich wohl definierte Situationen der Verwendbarkeit oder des Handelns auflösen zu lassen. Wenn solche Erlebnisse einprägsam waren, dann deswegen, weil sie eine *Bedeutsamkeit* transportierten oder wachriefen oder suggerierten, die weit über den Bereich einer bloßen sinnlichen Erfahrung („Aha, das Feuer ist also heiß!“, wie das stupide Standardbeispiel der Philosophen sagt) hinausreicht.⁵⁸ Deswegen ist die poetische Beschreibungsform auch nicht eine Dreingabe des Autors, noch weniger der verzweifelte Versuch, sich als Lyriker zu profilieren, sondern die einzige mögliche Form des Ausdrucks: *Weil das Erlebte nichts von einem begrifflich streng Fasslichen hat, weil es auf einen „Horizont“ von Bedeutsamkeit verweist, der keinerlei dinglich-begrenzte Gestalt hat,*

58 Wie im Folgenden noch deutlicher werden wird, darf der Begriff der Bedeutsamkeit, wie er hier verwendet ist, nicht mit dem Heideggers aus *Sein und Zeit* zusammengeworfen werden. Überhaupt mag im Folgenden manches an Heidegger erinnern; das aber nur deswegen, weil der Punkt, an dem hier der Horizont Husserls überschritten wird, demjenigen nahe ist, an dem Heidegger diesen Schritt vollzieht. Der Modus der Überschreitung ist aber ein deutlich anderer, der sich antizipierend und sehr grob in den Stichworten einer Einbeziehung des Begehrens, einer konsequenten und konkreten Fruchtbarmachung der „logischen Zeit“ und des Ergreifens einer metaphysischen Option zusammenfassen lässt. Weil sich so das vorliegende vom Heidegger'schen Projekt wesentlich unterscheidet, auch und gerade dort, wo sie Anklänge aneinander haben, musste auf Husserl zurückgegangen werden, der als Grundlage dient. Diese Bewegung muss auch dem Leser nahegelegt werden.

sondern alles Begrenzte erst seinem möglichen Sinn zuführt, weil also mit anderen Worten der Ursprung von Sinn als solcher in diesen Augenblicken erfahren wird – deswegen kann die Rede von diesen Augenblicken überhaupt nicht anders, als ihrerseits jede begrenzende Begrifflichkeit aufzulösen, in der vagen Hoffnung, dass es gelingt, jenen „Ursprung von Sinn“ im anderen zu evozieren.⁵⁹

Auf eine reine Sinnlichkeit sind wir also nicht gestoßen. Es sprechen sowohl grundsätzliche Argumente aus der transzendentalen Perspektive dagegen als auch die Beschreibungen. Das Problem der Grundlegung einer Ontologie ist also durch den Verweis auf die Materialität nicht zu lösen.

Das Problem drängt sich aber noch von weiteren Richtungen her auf. Ich hatte ja oben ausgeführt, dass das ursprüngliche Verhältnis, das ein jeder mit seinen Nebenmenschen hat, das eines fundamentalen Missverständnisses ist; dass wir außerdem selbst dort, wo wir vielleicht zu gegenseitigem Verständnis gelangen, das Maß dieses Gelingens nicht werden bestimmen können. Aber widerspricht das nicht den grundlegendsten Gewissheiten des Lebens und Handelns? Müsste man nicht, wenn man so argumentiert, annehmen, dass es zwischen zwei Menschen und damit zwischen zwei Welten vielleicht gar keine Berührung gibt, dass wir immer, wenn wir den anderen „Flasche“ sagen hören, einem Missverständnis aufsitzen, dass der etwas ganz anderes meint als wir? Wie kommt es dann aber, dass wir gerade in praktischen Belangen so häufig zusammenfinden. Also wenn ich in die Kneipe gehe und eine Flasche Bier bestelle, bekomme ich genau das, was ich mir gewünscht habe. Es scheint doch zu funktionieren. (Und man behaupte jetzt bloß nicht, dass der andere ja ebenfalls nur eine Konstitution meinerseits ist!) Wenn es anders wäre, weshalb würde der Autor sonst dieses Buch schreiben? Er könnte ja nicht wissen, ob es ein anderer verstehen würde (ganz davon abgesehen, dass er, würde er den idealistischen Bogen überspannen, nicht einmal wüsste, ob es einen anderen gibt!).

Um die Einwände etwas weniger polemisch zu formulieren: Wie können wir, unter Maßgabe des bislang Ausgeführten, noch sinnvoll jene Aussage treffen, die in

59 Wenn hier von dem Ursprung des Sinnes in solchen Situationen die Rede ist, dann wird zugleich etwas sehr Wichtiges (und mittlerweile eigentlich nur Folgerichtiges) klar: Es gibt nicht nur einen Ursprung von Sinn. Es ist also nicht so sehr wahr, dass der Ursprung ein Mythos ist, dass er sich immer entzieht etc., wie man das in der Nachkriegsphilosophie (getrieben von einer richtigen Intuition) oft liest. Man muss vielmehr mit einer Vielfältigung der Ursprünge rechnen, entsprechend der Vielfalt der Sinnmöglichkeiten. Diese lassen sich aber präzise und in ihrem gegenseitigen Verhältnis zueinander beschreiben, weshalb auch diese These sich nicht in „postmoderner Beliebigkeit“ verliert. Daneben muss die Verschiebung bemerkt werden, die der Begriff des Horizonts hier schon erfährt und die sich im Weiteren noch ausweiten wird, um schließlich den Horizontbegriff zu der zentralen Beschreibungsgröße dieses ersten Teils werden zu lassen.

der Tat Grundlage unseres gesamten Handelns, Sprechens, Wollens, Wünschens und Miteinanderlebens ist, nämlich *dass wir eine Welt teilen?*

Gehen wir zuerst auf die polemischen Einwände ein, da sich aus den Antworten auf sie schon manches Weiterführende ergeben wird. Was zunächst das Buch angeht: Da kann man ja wirklich nicht wissen, ob das jemand je verstehen wird, oder noch genauer: es ist sogar sicher, dass niemand es je ganz verstehen wird. Das liegt nun nicht daran, dass ich so unglaublich kluge Gedanken hätte, die niemand nachvollziehen könnte; denn selbst wenn ich mich mächtig irre, wird man es nicht verstehen. Wer ein Buch liest und darin einen Fehler nach dem anderen findet oder die gesamte Ausgangsfrage für verfehlt hält, der versteht ja in der Tat den Autor nicht! Er versteht ihn zwar scheinbar „anders nicht“ als jemand, der zum ersten Mal Heidegger lesen muss – aber das ist nur *scheinbar* der Fall. Beide Male ist ein Leser mit einem Text konfrontiert, wobei er nicht sagen könnte, was den Autor angetrieben hat, den Text zu verfassen und genau so zu verfassen. Dies im Ansatz zu verstehen, ist ja der Zweck des Textstudiums. Wir setzen voraus – und sehr (nämlich nur mit Ausnahme ausgesprochener Brotarbeiten) häufig zurecht –, dass der Autor für jeden Satz und jedes Argument seine guten Gründe hatte. Wieso sehen wir die nicht? Ich behaupte: Wäre es möglich, irgendeinen Philosophen zu verstehen, dann wäre die Philosophie mit ihm zum Schluss gekommen. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass es im Missverstehen keine graduellen Unterschiede gibt oder dass man, nach dem ersten Schock der Begegnung mit der *Kritik der reinen Vernunft*, nicht noch weiter bohren, sich ihr annähern und die „dornichten Pfade der Kritik“⁶⁰ vielleicht auch selbst beschreiten kann. Aber ein Verstehen im emphatischen Sinn – *d.h. dass man „die Welt so sieht“ wie Kant oder Heidegger* und dementsprechend versteht, weshalb die Bücher genauso geschrieben wurden – ist zwar als Ideal der Orientierungs- und Endpunkt der Hermeneutik, aber aus Wesensgründen ausgeschlossen. Dadurch klärt sich auch transzendental, weshalb die Philosophiegeschichte, die Geistesgeschichte (in Wirklichkeit: die Geschichte *tout court*) eine Serie von Missverständnissen ist. Es ist Unfug zu sagen, dass wir Platon oder Thomas nicht mehr unmittelbar verstehen, weil sich die Zeiten geändert hätten: Nein, die Zeiten ändern sich in dem Maße, wie sich das Verständnis, das man von ihnen hat verändert, *d.h. in dem Maße, wie neue Subjekte neue Auffassungsweisen erproben* – ohne übrigens jemals die ganze Radikalität ihrer jeweiligen „Neuheit“ erleben zu können.⁶¹

60 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Vorrede zur zweiten Auflage. B XLIII.

61 Im Kleinen erlebt man das ja schon in philosophischen Seminaren: Es ist in keiner Weise vorhersehbar, was die Studenten aus dem Dargebotenen und Diskutierten machen. Wenn sie sich nicht auf das bloße Nachbeten der Interpretation beschränken, ist das, was im Zusammenprall von Dozent, Text und Student geschieht und entsteht, keiner denkbaren Ge-

Na gut, aber die Buchstaben sind doch wohl dort! Oder kann man die auch noch anders „auffassen“? Hört nicht dort spätestens die Suche nach einer ontologischen Grundlage auf, bei etwas so Banalem wie der Druckfassung eines Textes? Um einen Autor misszuverstehen, muss man ihn ja erst mal lesen. Und genau dasselbe findet doch statt, wenn ich mir ein Bier bestelle: das Bier ist da, die Bedienung versteht mich, und alles löst sich auf. Wo soll da das Rätsel sein?

Also gibt es Buchstaben, Bierflaschen und ganz allgemein die Gegenstände unseres täglichen Lebens. Für diese macht die Frage nach ihrem So-Sein keinen Sinn mehr, denn ich kann nur noch mit größter theoretischer Anstrengung in derartige Banalitäten ein Mysterium reininterpretieren. Und irgendwann reicht es ja auch einmal. Wir *teilen* schließlich doch eine Welt, und wir tun dies, indem wir auf diese Dinge gemeinsam Bezug nehmen.

Ja, solche Dinge gibt es. Daran hat ja auch niemand gezweifelt. Aber ist es nicht eigenartig, dass die Welt, die wir so teilen, ausgerechnet aus Dingen besteht, die für uns keine echte Relevanz haben? Natürlich, ich kaufe ein Brot, weil ich Hunger habe, oder doch zumindest voraussehe, dass ich Hunger haben werde; ich will einen Text lesen, daher brauche ich die Buchstaben; und will ich mit demselben Buch eine Wespe erschlagen, dann weil sie mich stört – insofern haben die Dinge sehr wohl eine Relevanz. Aber das ist so nackt betrachtet erst einmal nur eine lebensweltlich-praktisch, die man am besten als *konsumativ* bezeichnen könnte: Ich habe einen praktischen Zweck (Hunger stillen, Text lesen, konzentrieren, oder auch: betrunken werden), und wenn der erfüllt ist, bleibt von den Dingen, die ihn erfüllen halfen, kein Rest. Sie sind fort, sie sind nicht mehr: Bei den Beispielen des Essens und Trinken ist das natürlich klar; die Wespe ist tot; und was die Buchstaben betrifft: wenn ich das Buch gelesen habe, dann doch nur um den Preis, dass die Buchstaben als einzelne mögliche Gegenständlichkeiten, auf die ich referieren kann, verschwunden sind. Das Buch mag zwar „noch da sein“, aber wenn ich damit das körperliche Ding meine, dann hat dieses doch auch nur ganz akzidentell etwas mit dem Text zu tun, um den es mir eigentlich ging. Ich komme auf es zurück, ich komme auf die Buchstaben darin zurück, um das zu tun, worum es mir eigentlich zu tun ist und um dessen willen ich dafür sorgen muss, dass Buch und Buchstaben als eigene Gegenstände verschwinden: den Text lesen.

Das erinnert sicher an Heideggers Unterscheidung in Vorhandenheit und Zuhandenheit, ist aber doch ein wenig anders gelagert. Denn erstens ist das Kriterium ein anderes, eben das „Verschwinden“ der Dinge, das durchaus auch ein ganz konkretes Verschwinden im Magen sein kann; dagegen fällt es vielleicht nicht ganz leicht zu sagen, ob meine genussvoll oder zumindest aufmerksam verzehrte Mahlzeit mit der Zuhandenheit wirklich zureichend beschrieben ist. Zweitens ist die Un-

setzmäßigkeit unterworfen. Das Subjekt ist, wie wir noch ausführen werden, das Clima der Geschichte. Vgl. zu diesen Überlegungen allgemein Teil II, 2.

terscheidung, die damit eingeführt wird, nicht eine absolute, sondern vielmehr eine relative und gleitende – wie schon bei der materialen Fundierung, die hiermit in Beziehung steht, und wie gleich noch näher zu sehen sein wird.⁶²

Das sonderbare Faktum bleibt: Jene Welt, die „wir teilen“, jene gesuchte ontologische Grundlage soll in dieser Perspektive ausgerechnet aus dem bestehen, was verschwindet und aufgezehrt wird. *Sein ist so gegründet in dem, was es nicht gibt oder immer weniger gibt!* Diese einzige Welt, von der allein wir halbwegs berechtigt sagen können, dass wir sie „teilen“, und die sich durch ihre bloß pragmatische Bestimmtheit auszeichnet, nenne ich die *biedere Welt*.

Aber vollziehe ich damit nicht eine etwas unfaire Umdeutung? Schließlich werden diese Dinge doch unzweifelhaft in dem Moment, in dem ich auf sie hinweise, durchaus zu etwas Stabilem, Bleibendem – wenn auch natürlich nicht für die Ewigkeit. Nur, *warum* weise ich auf sie hin? Z.B. weil jemand die etwas überspannte Fragen nach dem stellt, was *ist*. In der Regel ist dann auch schon alles gesagt: Die Flasche ist dort, wer wird's bestreiten? Aber in der Tat sollte man von diesen Philosophensituationen fortkommen. Normalerweise weise ich ja niemals auf die Dinge hin, um ihre Stabilität zu betonen und sie damit aus den Verbrauchszusammenhängen zu lösen, in denen sie üblicherweise stehen. Ich weise aber doch auf sie hin, wann z.B.? Wenn ich im Laden stehe und sie kaufen möchte zum Beispiel: „Ich hätte gerne eine Flasche von diesem Wein. Das Etikett gefällt mir.“

Schon wieder so ein dummes Beispiel: Wer kauft denn schon Weine nach Etikett? Eine ganze Menge Menschen tun das, nämlich diejenigen, die „von Weinen nichts verstehen“. Andere, rauschhungrige Jugendliche etwa, die doch einen Rest Anschein von Klasse bewahren wollen, oder die weinselige Spielart des Alkoholikers, kaufen den Wein vielleicht nach dem Preis. Aber das sind doch nur wieder Beispiele für eine *dem Gegenstand unangemessene Einstellung*: der Wein muss getrunken werden, und zwar indem man ihn wahrhaft genießt; d.h. indem man ihn in Maßen und mit einer geschulten Aufmerksamkeit für seine Nuancen zu sich nimmt. Wein ist schließlich nicht zum Besaufen da!

Darauf lässt sich kurz und knapp antworten: Doch, das ist er. Ob man als Weinkenner nur die edelsten Tropfen zu sich nimmt; ob man den Überschuss jugendlicher Kraft in den Rausch schicken will; ob man einfach nur das Zittern unterdrücken will, um sich halbwegs konzentrieren zu können – es sind doch nur drei verschiedene Weisen, mit einem Gegenstand umzugehen, den wir wieder sehr leicht-

62 Gemeint ist nicht, dass Vorhandenheit und Zuhandenheit in ihrer konkreten Gestalt starr und absolut gegeben wären. Genau das ist ja nicht der Fall. Gemeint ist, dass sich das, was wir beschreiben wollen, so wie allen anderen binären Gegensätzen, die wie bisher angetroffen haben, so auch dieser Unterscheidung entzieht. Etwas kann nur vorhanden oder zuhänden sein, und es muss wohl auch eines von beiden sein. Diese binäre Strenge lässt sich auf unsere Gegenstände nicht anwenden.

fertig als „ein und denselben“ bezeichnen. Um zu verstehen, was hier geschieht, muss man nur auf einen kleinen und geradezu banalen Punkt aufmerksam machen: *Was jeder von den Genannten von seinem Gegenstand erwartet, „was er in ihm sieht“, hängt von Voraussetzungen ab, die selbst mit dieser Gegenständlichkeit nur noch mittelbar (in „Unähnlichkeit“) etwas zu tun haben. Ich bezeichne diese Dimension als die des Begehrens.*⁶³

BEGEHREN, BEDEUTSAMKEIT, WELT

Erst unter Maßgabe des Begehrens wird die Rolle der *Bedeutsamkeit* für das menschliche Leben verständlich.⁶⁴ Ich verstehe unter Bedeutsamkeit die Tatsache,

63 Ich wähle den Begriff des Begehrens und stütze mich dabei auf ein psychoanalytisches Verständnis, zumal von Freud und Lacan. Es wird auch deutlich werden, dass Platon eine nicht unerhebliche Rolle im Versuch der Konzeptualisierung der gemeinten Phänomene spielen wird. Ich verwende nicht den Begriff des Willens, weil er zu unspezifisch ist und zu stark einer, bis Schopenhauer und Nietzsche reichenden Tradition des „Irrationalismus“, zumindest der strengen Abgrenzung vom Rationalen unterliegt. Dagegen zeigen schon diese ersten Beispiele, die ich angeführt habe, dass sich aus dem Begehren heraus *der Sinn der Gegenstände* erst ergeben muss, „Rationalität“ also hier ihren Ausgang nimmt.

64 Man wird folgendes einwenden: Wie kann man einen Ansatz pflegen, den man selbst als transzendentalphilosophisch bezeichnet, und doch zum einen mit dem Begehren einen dezidiert psychoanalytischen Begriff aufnehmen – wo die Psychoanalyse doch auf den ersten Blick mit einer Transzendentalphilosophie schwer vereinbar zu sein scheint – und zum anderen beständig vom „Leben“ sprechen? Muss ich mich nicht entscheiden, von welchem Subjekt ich sprechen will: von einem transzendentalen, einem psychoanalytischen, einem „natürlichen“? Die Legitimität dieser Konfrontation kann nur durch die Plausibilität der Ausführungen dargetan werden, nicht durch eine abstrakte Diskussion über die Kompatibilität von Erklärungsansätzen.

Die letzten Jahre haben einige Versuche gesehen, Psychoanalyse und Phänomenologie neu ins Gespräch zu bringen. Dabei wurde nun auch zunehmend Husserl selbst mit einbezogen. Ich werde darauf nicht näher eingehen. Mein Interesse an der Gegenüberstellung von Transzendentalphänomenologie und Psychoanalyse liegt vielmehr genau darin, dass sie in letzter Konsequenz inkommensurabel sind. Transzendentalphilosophie muss in dieser Konfrontation ihr Selbstverständnis ändern und erweitern. Man könnte aber ebenso sagen: Sie muss in dieser Konfrontation noch radikaler anerkennen, was eigentlich immer schon ihr Sinn war und was vor allem Merleau-Ponty (mit und gegen Husserl) stets herausgestellt hat: dass das Subjekt ein in jeder Hinsicht (körperlich, erotisch, historisch...)

dass unsere Gegenstände für uns eine *je individuelle Hierarchie von Wert ausbilden*, wobei die *Kriteriologie der Werte mit zur Bedeutsamkeit selbst gehört*. (In Wirklichkeit wird es oft eher eine Pluralität von Hierarchien in wechselnden Allianzen und Machtverhältnissen sein.) Man sieht daher, dass wir zwar nicht vollständig *in Bedeutsamkeiten leben* – was wohl auch nicht wünschenswert, nicht erträglich wäre –, dass auch das Ausbleiben wirklicher Bedeutsamkeit eine strukturelle Möglichkeit des Menschseins ist – wiederum keine wünschenswerte –, *dass wir aber ganz und gar von Bedeutsamkeit leben*. Wenn ich eingangs sagte, die Thematik der Motivation würde, in grundlegender Abwandlung, die Analysen leiten, dann ist die Bedeutsamkeit jene Aufnahme und Neufassung des Motivationsproblems.

Allerdings ist die Dimension der Bedeutsamkeit den Philosophen nicht verschlossen geblieben. Ihre Antworten auf die Frage, was es damit auf sich hat, sind aber meistens hinter der Bedeutung des Problems zurückgeblieben. Wie oft liest man nicht, dass es den Menschen in ihrem Leben um Selbsterhaltung und Fortpflanzung ginge! Keine Auffassung könnte weiter von der Wirklichkeit entfernt sein. In dieser banalen Interpretation systematisiert sich ein Selbstmissverständnis der Menschen in Bezug auf ihre Handlungen, setzt sich die Rationalisierung, die sie diesen angedeihen lassen, unhinterfragt fort. Auch nach einem „aufgeklärten Eigeninteresse“ lebt wahrscheinlich niemand.

Außerdem finden sich in diesen und vergleichbaren Äußerungen Tendenzen zu einer Naturalisierung (wenn nicht Biologisierung) der menschlichen Tatsache. Das wäre nicht für sich zu verdammen, doch wird darin genau diese Differenz übersprungen, die wir als Trennlinie zwischen menschlichem und tierischem Dasein aufgestellt hatten: die „Willkür“ der Bedeutung der Gegenstände für den Menschen. („Willkür“ hier in strenger Analogie zur Willkür des Verhältnisses von Signifikat und Signifikant.) Man sieht also bereits, dass jenes Subjekt, mit dem wir es hier zu tun haben, vielleicht nicht mehr mit einem „klassischen“ transzendentalen (dem Kantischen oder Husserl'schen) „deckungsgleich“ ist; ein „natürliches“ ist es deswegen noch lange nicht.

Die Gegenbewegung bestünde darin, die Strebungen der Menschen als ausgesprochen irrational zu verstehen. Dies ist aber solange nicht wirklich hilfreich, wie als Maßgabe des rationalen Strebens wiederum nur Plattitüden wiederholt werden.

situiertes ist und daher notwendig sich selbst nie völlig transparent werden kann. Außerdem erlaubt es die Psychoanalyse, einen gelebten Zusammenhang des menschlichen Daseins zu denken, der weder nur formal ist (wie etwa in der Form des Bewusstseinsflusses oder auch in der letztlich gewollt „inhaltsleeren“ Konzeption von *Sein und Zeit*) noch so gleich in eine Teleologie mündet (wie es Husserl immer wieder geschieht); auch hier scheint mir Merleau-Ponty der gesuchten Dimension besonders nahe zu kommen. Vgl. zu dem Komplex Phänomenologie und Psychoanalyse auch mein: *Die Phänomenologie und die Provokation des Unbewussten*.

Am weitesten im Verständnis der Begehrensatur des Menschen geht – von den hier leitenden Autoren Platon, Freud und Lacan abgesehen – ausgerechnet die christlich inspirierte Philosophie, die das Handeln des Menschen „in dieser Welt“ als von einer unausrottbaren Sünde verursachte Verfehlung und Abirring von einem rechten, einer transzendenten Wahrheit gemäßen Wollen (einer Liebe) versteht. Denn das sündhafte Handeln borgt sich doch all seine Energie von eben der Liebe aus, die es ständig negiert, und bildet so ein Zerrbild einer von der Liebe (*caritas, charité*) gelenkten Welt, das dem Urbild zum Verwechseln ähnlich sieht.⁶⁵ Sündhaftigkeit und wahre Liebe, abgefallenes und rechtes Streben bilden damit ein dialektisches Verhältnis gegenseitiger Bestimmung aus. Gleichwohl bleibt auch hier ein Moment grundsätzlicher Irrationalität leitend: wohlgemerkt nicht so, als sei die wahre Ordnung (und die Einsicht in sie) Gegenstand einer möglichen rationalen Erkenntnis, die aus akzidentellen Gründen nicht zustande kommt – anders herum: „Rationalität“ ließe sich erst von dem Ort der Liebe her bestimmen. Der Abfall, die Sünde, und das aus ihr resultierende Leben der Menschen sind in einer radikalen Weise „irrational“, so dass der Zugang zur echten Rationalität, die von der göttlichen Liebe gestiftet wird, nur mehr durch einen Gnadenakt möglich wird. Als letzter Ausläufer einer solchen Tradition entledigt sich Schopenhauer der Transzendenz des Gegenstandes des Wollens, so dass bei ihm ein „blinder Wille“ zurückbleibt, der zwischen metaphysischer Irrationalität, damit auch Unverständlichkeit einerseits und der biologischen Verharmlosung andererseits oszilliert.⁶⁶

65 Wie Pascal es fasst, etwa in den *Pensées* L. 118, L. 210 oder L. 615.

66 Der Wille ist nämlich seinem Wesen nach durchaus insofern „irrational“, als ihm jede weitergehende Bestimmtheit abgeht; nach der Grundlage des Willens lässt sich nicht noch einmal fragen: „[...] und hierin eben spräche sich eigentlich das Bewusstseyn aus, dass er selbst nichts, als Wille ist, dessen Wollen *überhaupt sich also von selbst versteht* und nur in seinen einzelnen Akten, für jeden Zeitpunkt, der nähern Bestimmung durch Motive bedarf. In der That gehört Abwesenheit alles Zieles, aller Gränzen, zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist.“ (Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster Band. Werke Band I. 228 f. Meine Hervorhebung) Solange der Wille rein an sich betrachtet ist, will er gar nichts (Bestimmtes), ist er „nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang“; doch sobald Vorstellung hinzutritt (bei Tieren und vor allem Menschen), wird *das Leben selbst* zu seinem Ziel und Zweck (ebd. 361 f.). Der Übergang in die Objektivierung des Willens, also in die Erscheinung macht nun aber eine Organisation dieser Welt notwendig, die den Bestand der verschiedenen Objektivierungen innerhalb der Welt der Erscheinungen sichert, wenn auch nur den der Spezies, nicht der Individuen; und so gelangt die „Natur“ doch wieder zu einer überaus „vernünftigen“ Struktur, nämlich die der inneren wie äußeren *Zweckmäßigkeit* aller Objektivierungen (vgl. ebd. 217-226).

Aber zum Argument: Warum sollte die Einschätzung eines aufgeklärten Eigeninteresses so vollkommen von aller Realität abgelegen sein? Stimmt es denn nicht: wir essen und haben Sex? Allerdings stimmt das, aber hätte man sich die Mühe gemacht zu beschreiben, was wir tatsächlich machen beim Essen und beim Sex, dann wäre man niemals auf die Idee gekommen, es handele sich um Selbsterhaltung und Fortpflanzung. Wir essen, das ist wahr; aber wir essen ja niemals irgendwas, und wir essen nicht irgendwie. Essen ist ein soziales Phänomen, in dem sich mehrere Menschen, die in irgendeiner Weise verbunden sind, zusammenfinden, um gemeinsam ein „natürliches Bedürfnis“ zu befriedigen: Familie, Freunde, Kommilitonen, Arbeitskollegen.⁶⁷ Schon hier bemerkt man, wie vielfältig die Zusammenhänge sein können, in denen man isst. Dasselbe gilt für die Tischsitten: Ob man sitzt, wie man sitzt, ob man mit Händen, Messer und Gabel oder Stäbchen isst etc., all das sind von einer Kultur bestimmte Parameter des Essens (mit ihrer, für jede *lebendige* Kultur charakteristische Marge der Unbestimmtheit und Flexibilität zur Modifikation). Schließlich ist auch nicht gleichgültig, *was* man isst, und *wann*: Darf's zum Frühstück ein Brötchen mit Butter und dazu Filterkaffee sein, Weißwurst mit Weizenbier oder Cappuccino mit Cornetto? Trinke ich nach dem Mittagessen einen Schnaps oder einen Espresso oder beides? Bevorzuge ich meinen Fisch gebraten oder roh? Spiegelei auf Leberkäse oder Spinne auf offenem Feuer? Mit anderen Worten: *Weil Essen ein soziales Phänomen ist, ist es immer auch ein kulturelles.*

Allerdings ist das nun wirklich keine ganz neue Erkenntnis. Man denke nur an die geradezu enzyklopädischen Analysen von Lévi-Strauss zum Essen als Gegenstand einer Kultur (in der diese sich in ihrem eigenen Verhältnis zur „Natur“ artikuliert). Oder auch an die schönen Beobachtungen von Roland Barthes, z.B. über die ideologische Aufladung von Steak und Pommes in den *Mythologies*.⁶⁸ Und um Kulturanalysen geht es hier doch gar nicht in erster Linie.

67 Die Beschreibung wirft unterschiedliches zusammen, weil die Kantine doch eher die erzwungene Geselligkeit ist? – Wer so spricht, hat wohl noch nicht erlebt – egal von welchem Platz aus –, wie auch Familie ab einem gewissen Alter der Kinder zu einer erzwungenen Sozialität wird oder zumindest werden kann. Es ist für das Heranwachsen keine unwesentliche Aufgabe, dieser ersten Sozialität der Familie, die langsam eine gewisse Fremdheit gewinnt, eine neue Rolle zuzuweisen, d.h. ihr Genüge zu tun und sie doch zu überwinden und in einen neuen, „selbstgeschaffenen“ Kreis von Sozialitäten einzuordnen. Nur die Sozialität der Freundschaft ist eine, die auf einem freien Entschluss und freudiger Hingabe beruht, zumindest wenn es sich um echte Freundschaft handelt und nicht um das Zerrbild interessegeleiteter Verbindungen, die unter dem Titel des „Networking“ eine Konkurrenz zum völlig unproduktiven und nutzlosen Zusammensein unter Freunden zu werden droht.

68 Roland Barthes: *Mythologies*. 72-74.

In der Tat, aber die angeführten Beobachtungen erlauben es in aller Deutlichkeit zu sehen, *dass das Essen nie ein Mittel der Selbsterhaltung ist*. Das klingt sicher zynisch angesichts der Tatsache, dass ein guter Teil der Menschen täglich das nötige Brot oder die Handvoll Reis zum Überleben von Neuem erkämpfen muss, und ist doch nichts anderes als die schlichte Wahrheit. Denn auch derjenige, der „ums Überleben kämpft“, isst doch nicht, um sich am Leben zu halten, sondern weil er Hunger hat. Man wird behaupten, dass doch hier kein Unterschied bestünde, aber diese Behauptung hängt daran, dass man die phänomenologische Differenz übersieht. Denn das *Wissen* um die Notwendigkeit der Ernährung ist nicht identisch mit dem *Erlebnis* des Hungers, auch wenn man nur selten das eine ohne das andere findet. Das Essen ist als solches ein Genuss (*jouissance*, nach der Begrifflichkeit von Levinas), der vom Hunger zwar verstärkt werden kann, der sich aber nicht in die biologische Notwendigkeit der Ernährung auflösen lässt.⁶⁹ Es verhält sich hier ganz genauso wie mit der frischen Luft: Wir gehen nicht an die frische Luft, weil es gesund ist, sondern weil wir sie genießen.⁷⁰ Dass sie gesund ist, kann durch den Genuss der Luft suggeriert werden und damit den Genuss rationalisieren und vielleicht sogar „verstärken“; er ist aber nicht von irgendwelchen Einsichten über den Nutzen

69 Vgl. Levinas: *De l'existence à l'existant*. 56: „Nous mangeons parce que nous avons faim. Le désir est sans arrière-pensées semblables aux pensées.“ Vgl. ebenso die Ausführungen über die *jouissance* in: *Totalité et infini*. 145. Vor allem der Teil ‚Intériorité et économie‘. In unseren Zusammenhang gehört etwa dieser Satz: „[...] la sensibilité est de l'ordre de la jouissance et non pas de l'ordre de l'expérience.“ Die Erfahrung, von der hier die Rede ist, ist eine objektivierende und selbst schon objektivierte. Zugleich ist klar, dass Levinas' Begriff des *désir* nicht mit dem zu verwechseln ist, der hier gebraucht wird: In Bezug auf die *jouissance* ist das *désir* für Levinas gerade ein ganz zielloses und in sich gekehrtes, das gerade weil es nur ein sinnliches Genießen ist, keinen „Hintergedanken“ haben kann, also nicht „eigentlich“ anderes meinen könnte. (Levinas grenzt sich im Anschluss an das erste Zitat auch deutlich von den Einflüssen der Psychoanalyse auf die Philosophie ab.) Sobald das *Désir* (dann großgeschrieben) als die Beziehung auf den Anderen, als wirklich metaphysische Beziehung gemeint ist, bricht für Levinas überhaupt jede Vermittlung sowie jede Möglichkeit des Genusses des Anderen als solchen zusammen. (Letzteres gälte auch für die psychoanalytische Theorie, wenngleich aus anderen Gründen: nicht weil der Andere kein Gegenstand ist, nicht die Seinsweise des Gegenständlichen hat, kann er unter keinen Umständen ergriffen werden, weshalb ein Genuss nicht möglich ist, wie bei Levinas; für Lacan etwa liegt die Unmöglichkeit des Genusses – und hier verwendet nun Lacan den Begriff der *jouissance* – darin, dass es das, was begehrt wird, überhaupt nicht gibt: es ist in einem strengen Sinn „unter-sagt“. Vgl. dazu meinen Aufsatz ‚Von verschrobene Menschen, ersetzbaren Dingen und den Namen der Eisblumen. Metonymie und Metapher bei Lacan.‘)

70 Levinas: *Le temps et l'autre*. 46.

abhängig. So genießt ein Autobastler die besondere Luft der Werkstatt, mit ihrem Geruch nach Öl, Metall und Kunststoff; der Nachtschwärmer den Dunst der Kneipe, in der der Zigaretten- und Alkoholgeruch der letzten Jahrzehnte hängt, der Athlet die Luft der Sporthalle, in der es nach Schweiß und Wettbewerb müffelt.

Die Ernährung dient also der Selbsterhaltung, das Essen ist aber Genuss. Beide Aspekte „derselben Sache“ stehen in einem variablen Verhältnis zueinander, so dass im Extrem bloß um des Genusses willen gegessen wird – aber da man nur genussvoll essen kann, wenn man Hunger hat, ist dieses „Extrem“ auch keine vollständige Abwesenheit des anderen Aspekts – oder aber bloß um der Selbsterhaltung willen – ein Extrem, das eher als realer Fall vorstellbar ist, das aber seinerseits nicht wieder ohne Genuss ablaufen wird. Biologischer und menschlicher Sinn gehören in diesen Phänomenen untrennbar zusammen, deswegen wurde dieser so oft auf jenen reduziert; sie dürfen aber nicht miteinander verwechselt werden.⁷¹

Nun soll es hier aber um die „individuelle“ Bedeutsamkeit gehen, auch wenn dieses Wort in der transzendentalen Perspektive mit Vorsicht zu gebrauchen ist: Während das Individuum als einzelnes aus einer Reihe Ähnlicher begriffen wird, gibt es vom Subjekt ja immer nur eines überhaupt.

Der Übergang ist aber ganz einfach zu leisten. Es ist eine bei aller kulturellen Prägung zutiefst individuelle Angelegenheit, wie wir uns zum Essen halten. Wir können etwa die angesprochene Verwechslung von Ernährung und Essen in unsere „Weltsicht“ aufnehmen: dann ist Essen im Wesentlichen eine Zeitverschwendung, die man besser mit Pillen bewerkstelligen sollte – von den Vorteilen bei der Lösung des globalen Ernährungsproblems ganz abgesehen! Essen ist dann keine Frage des Genusses mehr, oder nur mehr akzidentell, nebenbei. Was hier vorhergeht – die Ideologie oder die Unfähigkeit zum Genuss –, lässt sich nicht so einfach beantworten; man wird wohl, wie meist in solchen Fällen, von einer komplexen Struktur ausgehen müssen, aus der sich beides ergibt. Andererseits gibt es ausgesprochene Vorlieben für dieses oder jenes Gericht, für diesen oder jenen Geschmack etc.

Trivial, wird man sagen: der eine mag dies, der nächste das. Mag schon sein, aber Philosophie ist immer trivial, wenn man ihre Nuance verfehlt, jenes *Nichts*, das sie zu dem macht, was sie ist, und das andererseits ihren Gegenstand als den eigen-

71 Daher wird man die Umdeutung, die Lacan dem cartesischen Ich angedeihen lässt: „*Desidero, c'est le cogito* freudien.“ (Lacan: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. 173), auch auf den Spinozistischen *conatus* erweitern müssen. Seine korrekte Formel lautet dann: *Omne esse in suo esse perseverare desiderat. Sed homo desiderat, ut in suo desiderare perseveret.* Natürlich verstoßen wir durch diese Reformulierung gegen eine der grundlegendsten Intuitionen Spinozas: dass nämlich der Mensch *nicht* ein eigenes Reich innerhalb des Reichs der Natur ist. Erst ein vollentwickelter ontologischer Rahmen könnte in diesem Verhältnis „Mensch“-„Natur“ Klarheit bringen; in diesem Buch wird das nicht geleistet werden.

artigen und rätselhaften sichtbar macht, der er „ist“. *Das Triviale ist das Zerrbild des Philosophischen, das diesem aufs Haar gleicht und doch ganz anders ist*, so wie die Ordnung der *concupiscence* nach Pascal das Zerrbild der Ordnung der *charité* ist.⁷² Denn es ist überhaupt nicht trivial, dass der eine dies, der andre das mag, wenn man sich bewusst hält, 1) dass es *in den Dingen selbst* dafür keinen irgendwie objektivierbaren Anhalt gibt (dass sich hierin also wieder die Willkür der Bedeutsamkeit ausdrückt), und 2) dass wir aufgrund der transzendentalen Tatsache gar keinen Einblick in die spezifische Weise gewinnen können, wie dem anderen „dasselbe“ erscheint. Unsere Rede, dass der eine Spargel mag und der andre nicht, unsere Erklärung auch, dass Kinder ihn gewöhnlich deswegen nicht mögen, weil er zu bitter ist, geht über das eigentlich *Rätselhafte der unterschiedlichen Welthabe* hinweg, indem sie diese zu einer unbedeutenden Differenz *innerhalb* der Welt macht.⁷³

Ob der eine nun lieber rote als gelbe Paprika mag, ist vielleicht wirklich keine philosophische Frage. Wichtig ist zu bemerken, dass jede Welthabe sich um Bedeutsamkeiten organisiert, die weder schon in den Dingen selbst liegen – denn die Welt ist in Bezug auf das Begehren fundamental unbestimmt –, die auch nicht schon fertig in einer Kultur vorliegen – denn Kultur *eröffnet* durch die Differenzen, die sie setzt, Welt zur Bedeutsamkeit, ohne sie schon darin zu determinieren – und die jede einzelne Welt in einer Weise prägt und durchwirkt, dass sie mit keiner anderen zur Deckung kommt. *Die Bedeutsamkeit kommt der Welt nicht nachträglich zu, sie eröffnet sie. Daher sind auch keine zwei Welten identisch.* Das lässt sich zwar selbst nicht noch einmal überprüfen, aber genau darin liegt ja der springende

72 Man kann auch sagen, dass die Philosophie der Struktur dessen folgt, was Kleist in seinem Text zum Marionettentheater beschreibt. Denn der Ausgang der Philosophie ist eine Realität, die in der Tat *irgendwie* schon verstanden und auch „richtig“ verstanden ist. Das Verstehen dieser Realität versteht sich eben *von selbst*. Daher ist es so natürlich wie unverstanden. Aufgabe der Philosophie wäre es, dieses verständnislose aber organische Verstehen der Wirklichkeit in ein solches zu überführen, das zwar ein künstliches wäre, ein wissenschaftlich hergestelltes, das aber diesmal *verständlich* wäre. So wäre die Philosophie das artifizielle vollkommene Abbild der Wirklichkeit in einer Spiegelung, die im Unendlichen liegt.

73 Warum aber sollen Kinder keine bitteren Sachen mögen? Warum sollen sie Spargel, Rosenkohl und Spinat scheuen? Man kann nun einiges über evolutionäre Ursachen oder der Entwicklung unterworfenen Geschmacksrezeptoren auf der Zunge erzählen – oder man sagt, *dass gewisse Genüsse erlernt werden müssen*. Vielleicht sind sogar die meisten unserer Genüsse ausgesprochene Lernobjekte, die gerade insofern genussvoll sein können, wie sie noch ihre andere, abweisende Seite behalten: Wein, Kaffee, Tabak – alles Genüsse, die zuerst nicht schmecken und deren „dunkle Seite“ durch das Erlernen des Genusses nicht verschwindet! Vgl. zu diesem Thema auch aus einer eher kulturtheoretischen Perspektive Robert Pfallers *Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft*.

Punkt: Ich bin, auf Gedeih und Verderb, an meine Welt gebunden. Ich kann einfach *nicht verstehen*, wie ein anderer lieber Unternehmensberater als Philosoph wird und „Verbindungen“ Freunden vorzieht. Dieses Nicht-Verstehen ist ganz radikaler Art: Es geht mir einfach nicht in den Kopf, sagen wir dann. Aufgabe sozialer Reifung ist es, solches Nicht-Verstehen in eine Duldung zu überführen, vielleicht sogar mir das Unverständliche wenigstens im Ansatz verständlicher zu machen. Soweit es das soziale Zusammenleben betrifft, ist die Neigung der Trivialisierung also heilsam. Dass darin aber keine kluge Absicht unsererseits oder seitens der „Natur“ liegt, zeigt der Umstand, dass man gelegentlich von den Entscheidungen eines anderen wie *persönlich beleidigt* ist – und das selbst dort, wo diese Entscheidungen nichts mit einem selbst zu tun und auch keine sichtbare moralische Relevanz haben.

Was ich also erfahre, ist die Divergenz der Welten, und dies erfahre ich durch die teilweise radikale Andersartigkeit der Bedeutsamkeiten. Die Frage des Essens kann darin eine Rolle spielen, sie muss es aber nicht. Ich habe mich mit diesem Beispiel länger aufgehalten, weil es der stärkste Anhalt der Theorie der „natürlichen Bedürfnisse“ zu sein scheint. In diesem Kontext gibt es aber ein anderes Phänomen, das bereits wesentlich weiter führt, nämlich den *Ekel*. Für den Ekel gibt es ebenfalls keinerlei objektive Gründe. Wenn ich sehe, was man im australischen Urwald isst, wird mir vielleicht übel; aber wer sagt, dass es dem Bewohner dieses Urwaldes an einer Currywurstbude etwa anders ginge? Überhaupt ließe sich nicht sagen, weshalb wir uns vor diesem oder jenem ekeln sollten. Davon abgesehen, dass noch jeder Gegenstand seinen perversen Anhänger findet, gibt es zu vielen „ekelhaften“ Dingen auch sehr nüchterne Zugänge. Einen erfahrenen Mediziner schreckt man mit Körperflüssigkeiten jeder Art nicht so schnell. Spinnen – klassische Ekelkandidaten – sind für eine Vielzahl von Menschen Tiere von derartiger Faszinationskraft, dass sie ihnen ihr Leben widmen. Ekel ist also nicht natürlich und nur bedingt kulturell bestimmt. Wir müssen hier die Perspektive herumdrehen: Der Ekel ist ein Phänomen, das nur „sprachbegabte“, „reflexionsfähige“ – alles recht hilflose Ausdrücke für die hier überall gesuchte Seinsweise – Wesen kennen können. Denn Ekel bezieht sich niemals auf einen Gegenstand als solchen, etwa auf einen Geschmack rein für sich betrachtet. Ekel bezieht sich auf einen Geschmack, Geruch, eine materielle Konsistenz, eine Figuration etc., insofern dies mit anderem in Beziehung steht.

Ein Beispiel macht das deutlich: Tiere haben ebenfalls ihre Vorlieben. Eine Katze etwa verweigert beeindruckend lange den Verzehr eines Futters, das sie nicht „mag“. Meist kapitulieren die Katzenbesitzer zuerst, fahren in den Supermarkt und kaufen das richtige Futter. Der Unterschied zwischen Katzen und Kindern z.B. ist aber: dass man Katzen nicht austricksten kann! Das klingt nun wie eine Stärke der Katzen gegenüber den Menschen, es deutet aber doch nur ihre andere ontologische Verfasstheit an. Man kann versuchen, das „falsche“ Katzenfutter in eine alte Packung des „richtigen“ umzufüllen, diese dann vor den Augen der hungrigen Katze

zu „öffnen“ und in den Napf zu entleeren. Die Katze wird keine drei Sekunden brauchen und sicher nicht einmal einen Bissen nehmen müssen, um den Betrugsversuch zu durchschauen und sich anschließend stolz und indigniert abzuwenden. Einem Kind kann man aber durch kluge Taktik suggerieren, das Abendessen sei nicht das, was es so ungern isst, bzw. sei sein liebstes, oder sei etwas ganz anderes, als es eigentlich ist. Daran zeigt sich überdeutlich, dass die Katze das Futter als ganz genau das annimmt (oder eben verweigert), was es ist: dieses bestimmte Futter oder eben ein anderes. Es gibt hier zwar eine gewisse „Individualität“ im Geschmack, aber der fixiert nur ein bestimmtes Aroma als „gemochtes“. Anders beim Kind: Dieses mag diesen oder jenen Geschmack, *insofern er zugleich ein anderer ist als er selbst*.

*Bedeutsamkeit ist das, was unsere Welt organisiert. Wir leben aus ihr. In Bezug auf das Bedeutsame gewinnt anderes Bedeutung. Ist das Bedeutsame ein Gegenstand? Nein, die Bedeutsamkeit ist der Horizont, innerhalb dessen und durch den alles Einzelne für uns Bedeutung gewinnt.*⁷⁴ Man kann es auch anders ausdrücken: Nicht nur ist jedes Ding, jede Gegenständlichkeit allgemein für einen Menschen verschiedener Auffassungen fähig. *Nichts ist für einen Menschen einfach nur das, was es ist.* Dieses Prinzip – das noch näher als *Prinzip der Altermination* bestimmt werden wird – mag als Protokollsatz den gesamten Sinn dieses Ersten Teils zusammenfassen; der Zweck dieses Teils ist nichts anderes als die Entwicklung der Implikation des Prinzips.

Die Illusion der Selbstidentität der Dinge (in diesem Kontext immer allgemein für Gegenständlichkeit genommen) rührt ausschließlich von jenen Situationen her, die in der Tat keine Bedeutsamkeit haben, oder genauer: deren Entfernung vom Zentrum der Bedeutsamkeit – das es in einem ganz strengen Sinn, der noch ausgeführt werden muss, *nicht gibt* – ihnen den Anschein der Selbstgenügsamkeit erteilt. Es sind jene Situationen, in denen eine konsumative Logik herrscht, d.h. jene Beziehung zu den Dingen, in denen diese zu bloßen Mitteln des Verbrauchs oder Ge-

74 Man sieht, welche Transformationen der Begriff des Horizonts durchgemacht hat: Im Ausgang vom Husserl'schen Gebrauch in den Analysen der Wahrnehmung wurde er zuerst umdeutet zu einem präreflexiven „Wissen“ um die Möglichkeit des Horizonts selbst, also der Möglichkeit der weiteren Wahrnehmung. Dann wurde er zur Möglichkeit nicht nur der weiteren Wahrnehmung desselben, sondern der Auffassung „desselben“ als eines anderen. Schließlich erreicht er hier die Dimension, aus der die früheren Umdeutungen erst ihren Sinn erhalten: Der Horizont erscheint nun als das konkrete und individuelle „Apriori“ der Bedeutsamkeit, als der Entwurf, innerhalb dessen es Wahrnehmung als bestimmte auf dem „Untergrund“ einer fundamentalen Unbestimmtheit überhaupt geben kann. Der Horizont geht somit jeder einzelnen Begegnung mit der und in der Welt vorher und bestimmt sie in ihrem Wie. Im folgenden zweiten Kapitel wird noch eine weitere, ebenfalls völlig grundlegende Gestalt des Horizonts begegnen.

genständen des (gleichwertigen) Austausches werden. Die Frage verstummt dann angesichts scheinbarer Selbstverständlichkeiten. Warum kaufst du ein Brot? Weil ich es essen will. Aber man könnte ja auch alles mögliche andere kaufen, oder ganz fasten. Warum will man was wie und mit wem essen? Nicht die Beantwortung solcher Fragen ist die Aufgabe der Philosophie, wohl aber der Hinweis darauf, dass die Leichtfertigkeit der Antwort die Fragwürdigkeit des Tuns verschleiert. Bzw. dass das Beispiel, wenn es denn wirklich trivial ist, das falsche ist, um Aufschluss zu geben, weil es jenes Moment nicht in den Blick eintreten lässt, um das sich alles dreht: das Leben aus einer Bedeutsamkeit, die durch nichts im Voraus festgelegt ist, sondern die immer nur als Entwurf geschieht.

Was uns begegnet, ist also in doppelter Weise unbestimmt: Alles lässt sich, für ein Wesen, wie es für uns als „Mensch“ in Frage steht, in mehr als einer Weise betrachten; alles ist der grundsätzlichen Verschiebbarkeit der Auffassungsweisen unterworfen. Und zugleich ist alles, was uns begegnet, nicht nur das, was es ist; sondern es erhält seine Bedeutung – wenn es überhaupt eine hat – aus der Beziehung auf ein anderes, das selbst nicht als Gegenständlichkeit ist und das mit dem Ausdruck „Zentrum der Bedeutsamkeit“ ehrlicherweise auch nur sehr unbeholfen angedeutet ist. Um diese doppelte Entfernung jeder Gegenständlichkeit von sich selbst in eine griffige Formel zu gießen, könnte man sagen: Alles kann aus Wesensgründen ein anderes sein, als es ist; und nichts ist, es sei denn, es ist ein anderes als es selbst. Es ist diese Differenz des Gegenstandes zu sich selbst, die Slavoj Žižek als „Parallaxe“ bezeichnet.⁷⁵

Man sieht, wie sich diese beiden Weisen der Entfremdung gegenseitig bedingen. Das heißt auch: nur ein Wesen wie der Mensch, nur ein Wesen mit Sprache, kann ein Begehren haben.

75 Vgl. Žižek: Die Parallaxe: „Die allgemeine Definition der Parallaxe lautet: die scheinbare Verschiebung eines Objekts (die Veränderung seiner Position vor einem Hintergrund) durch einen Wechsel der Beobachterposition, der eine neue Sichtlinie schafft. Der philosophische Clou dabei ist natürlich, dass die beobachtete Differenz nicht einfach ‚subjektiv‘ ist, weil dasselbe Objekt, das ‚da draußen‘ existiert, von zwei verschiedenen Standpunkten oder Blickwinkeln gesehen wird. Es ist eher so, dass, wie Hegel gesagt hätte, Subjekt und Objekt in sich vermittelt sind, so dass eine epistemologische Verschiebung des Standpunkts des Subjekts stets eine ontologische Verschiebung im Objekt selbst reflektiert. Oder um es lacanianisch auszudrücken: Der Blick des Subjekts ist immer schon in das wahrgenommene Objekt eingeschrieben, und zwar in Gestalt des blinden Flecks, also dessen, was ‚in dem Objekt mehr ist als das Objekt selbst‘, dem Punkt, von dem aus das Objekt selbst den Blick erwidert.“ (21)

Wir gingen in diesem ersten Kapitel von einer relativ klassisch phänomenologischen Überlegung zur Analyse der Wahrnehmung aus. Im Durchgang hat sich allerdings bald deren Begrenztheit herausgestellt, so dass sich in dieser ‚Hinführung‘ der Blick von einigen überkommenen Topoi weg und zu einigen anderen (im Übrigen nicht weniger überkommenen) Fragen hinwenden musste. So haben sich gewisse strenge Gegensatzpaare (wie „gegenständlich – ungegenständlich“, „ideal – material“) als unzulänglich erwiesen; ebenso wurde die paradigmatische Rolle der Fundierung in Frage gestellt. Aber auch solche letztlich unumgänglichen Begriffe wie „Reflexion“, „Sprachlichkeit“ oder Sinn“ haben ihre Fragwürdigkeit erwiesen: Sosehr damit immer etwas Richtiges gemeint ist, so wenig ist bereits geklärt, was genau dieses „Richtige“ ist.

Auf der anderen Seite trat der *Horizont* immer weiter in den Mittelpunkt der Analysen, und das in einer Weise, die ihn nach und nach von einem *Aspekt* phänomenaler Gegebenheit zu ihrem (ungreifbaren) *Zentrum* machte. Diese Seite der Analyse fand ihr Gegengewicht in dem schrittweisen Eindringen in das Wesen der *Materialität*. Beides – Horizont und Materialität – dürfen noch nicht ihrem Sinn nach als erschöpft gelten. Als asymmetrische Gegenpole – die schiefe Metapher mit Bedacht gewählt – werden sie auch im nächsten Kapitel das Nachdenken anleiten.

Ziel des ersten Kapitels war es darüber hinaus, der ganzen Radikalität der transzendentalen Problematik Rechnung zu tragen. „Welt“ konnte deswegen immer nur im Plural auftreten, denn der aufrichtigen Analyse enthüllt sich eine Vielstimmigkeit schon „innerhalb“ eines Subjekts und erst recht die oft geradezu kakophonische Meiststimmigkeit zwischen den Subjekten, der gegenüber (der fremden wie der eigenen) uns oft nur eine ausgesprochene Taubheit der Stabilität von Welt und Selbst versichern kann. Diese Stabilität als Einstimmigkeit ist immer Ergebnis einer transzendentalen Funktion, wie es Husserl richtig erkannt hat. Deswegen darf sie aber gerade nicht mit den anstürmenden Vielstimmigkeiten zusammengeworfen oder vorschnell zu deren Telos erklärt werden. Diese sind das eigentliche Problem einer transzendentalen Analyse, jene, die Einstimmigkeit, ist selbst schon eine transzendente Funktion, um diese zu zähmen.

Allerdings hat sich uns im Durchgang durch diese Destruktionen und Entwicklungen unter der Hand ein anderes Gegensatzpaar aufgedrängt, nämlich das von Bestimmtheit und Unbestimmtheit. Es wird weiterhin die Untersuchungen begleiten; dabei muss es freilich immer in seine heuristische Funktion zurückversetzt bleiben, es darf nicht seinerseits hypostasiert werden; sein exakter systematischer Ort wird sich in II, 1 zeigen. Weiterhin hat sich die gesuchte Transzendentalphilosophie als notwendig einer Philosophie des Begehrens bedürftig erwiesen. Dass hierzu lange noch nicht alles gesagt ist – dass hierzu vielleicht aus Grundsätzen nicht alles gesagt werden kann –, versteht sich von selbst.

Als Grundfrage einer so verstandenen Transzendentalphilosophie ergab sich das, was wir als *Altermination* angesprochen haben. Als deren erste Formel darf

gelten: *Nichts ist einfach nur das, was es ist*. Ihrer näheren Entwicklung wird das zweite Kapitel gewidmet sein.

DIE RITOURNELLE

Davor möchte ich aber noch einmal anders auf eine der ersten Fragen zurückkommen. Diese neuerliche Beschreibung soll zum einen noch einmal die Vorläufigkeit herausstellen, mit der gewisse Fragen oft gestellt werden; zum anderen wird sie begriffliches Instrumentarium bieten, das hoffentlich später, wenn wir die Genese des Subjekts näher zu fassen suchen, hilfreich sein wird.

Die ganze Frage der sogenannten vorprädikativen Erfahrung ist zumeist falsch gestellt. Es geht doch nicht darum, dass wir unsere Handlungen und Erfahrungen mit Gedanken begleiten. Das ist sicher nicht notwendig der Fall. Das genaue Gegenteil ist der Fall, aber nicht etwa so, dass wir manchmal auch etwas denken und manchmal nicht. *Entscheidend ist, dass wir fast immer an etwas anderes denken* als an das, was wir gerade tun oder erleben. Wir sind gerade nicht damit beschäftigt, das Erleben und Tun zu verbalisieren; unser Denken bewegt sich vielmehr immer auf anderen Wegen, die die des Erlebens und Tuns, des Wahrnehmens und Handelns manchmal kreuzen, sich aber viel öfter noch von ihnen entfernen.

Dabei bedarf der Begriff des Denkens einer gehörigen Ausdehnung. Es darf darunter nicht mehr nur das rein intellektuelle Nachdenken und Theoretisieren fallen (schon gar nicht das methodisch geregelte, das es ja überhaupt nicht gibt, bzw. nur als nachträgliche Rechtfertigung). Auch die Träumerei und die Vorstellung muss darunter fallen, die Bilder der Phantasie und der Erinnerung, die Wortfetzen und Sätze der Fragen, die einen umtreiben, und der Gespräche und Lektüren, die „hängen bleiben“; weiterhin gehören auch die Melodien und Lieder und Motive hierher, die uns, sei es als „Ohrwürmer“, sei es als halbbewusste Rezitationen, umschwirren.

Einen wichtigen Hinweis auf den Charakter dieses „Denkens“, das die Erfahrungen umfängt und gewissermaßen in ein Medium einbettet – zumindest die medikalen Erfahrungen –, ist das „Hängenbleiben“. Diese Bilder, Worte und Klänge haben, solange sie nicht zum Gegenstand einer expliziten Aufmerksamkeit gemacht werden, den Charakter der *Ritournelle*.⁷⁶ Wie eine hängengebliebene Platte kommt

76 Den Begriff verwendet Lacan in seinem Seminar zu den Psychosen (42 ff.), allerdings gemäß seines Gegenstands in einem anderen Sinn. Die Ritournelle grenzt sich als einer der beiden Mechanismen der Erscheinung von Sprache im Wahn von dem „Wort“ (in einem emphatischen Sinn) ab: Während dieses (z.B. ein für jeden Außenstehenden „sinnloser“ Neologismus) dem Subjekt verspricht, den Kern und Keim aller Bedeutsamkeit auszudrücken (wenngleich es dieses Versprechen niemals einlöst), bezeichnet die Ritournel-

das Denken in ihnen auf das Immergleiche zurück. Um den Bann zu lösen, bedarf es zumeist nur der Hinwendung der Aufmerksamkeit auf diese Phänomene; dann lassen sich die Worte in Sätze und echte, vollzogene Gedanken fortschreiben; die Töne zu Liedern ergänzen; die Bilder in Geschichten oder Erinnerungen einbetten. Eine andere Möglichkeit ist selbstverständlich eine solche Erfahrung, die durch ihre Unerwartetheit oder ihre Intensität die Aufmerksamkeit so auf sich zieht, dass kaum noch Platz für weiteres bleibt.

Daher ist es auch wichtig zwischen „gewöhnlichen“ und „außergewöhnlichen“ Erfahrungen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist aber gar nicht besonders emphatisch gemeint: Gewöhnlich sind jene Erfahrungen, bei denen ich mich auf eine Habitualisierung verlassen kann, also z.B. das Zähneputzen, das Kaffeekochen, das Essen, das Fahrradfahren etc. Außergewöhnlich sind dann schon, und in unterschiedlichem Maße, jene Erfahrungen, die eine Aktualisierung der Habitus erzwingt, etwa wenn ich beim Radfahren *beinahe* an einen Baum fahre etc.

Diese Ebenen des „Denkens“ in einem weiten Sinn bleiben uns meist verborgen, nicht deswegen weil sie etwas besonders Mysteriöses wären oder durch ihren eigenen Entzug definiert wären oder aus ähnlich pathetischen Gründen. Sie bleiben meist verborgen aus dem ganz schlichten Grund heraus, dass sie nur als „Begleitmusik“ fungieren, und zwar als eine, die im Hintergrund spielt, bald ihre Motive den Hauptstimmen der Erfahrung entnimmt, sich bald von ihr abwendet, um diese Motive zu wiederholen und die Hauptstimmen zu überlagern. Allerdings lässt, so behaupte ich, zu jedem Zeitpunkt eine Wendung der Aufmerksamkeit diese Hintergrundmusik entdecken. Freilich lässt sich das wiederum nicht gezielt herbeiführen, denn wenn ich mich darauf konzentriere, das bewusst wahrzunehmen, was ihm Hintergrund meines Bewusstseins abläuft, dann kann ich auch ebenso wohl versuchen, mich „normal zu verhalten“ – es geht einfach nicht, wenn man es will.

All das sind ja doch Banalitäten, und doch muss man sie einmal erwähnen, um der Frage nach der genauen Charakterisierung des menschlichen Weltzugangs näher zu rücken und sich von sterilen Diskussion wie der nach der „vorprädikativen

le jene sich unendlich wiederholenden Formeln, die gerade als bedeutungslose erscheinen: „A l’opposé, il y a la forme que prend la signification quand elle ne renvoie plus à rien. C’est la formule qui se répète, qui se réitère, qui se sérine avec une insistance stéréotypée. C’est ce que nous pourrions appeler, à l’opposé du mot, la ritournelle.“ (Ebd. 43 f.) Das Phänomen findet sich aber sehr wohl auch diesseits des Pathologischen – wobei zu vermuten ist, dass es, sobald es in jenes eingeht, seine Charakteristik ändert – und nur als solches, als „alltägliches“ soll es uns interessieren. Die Phänomene, die Lohmar als „inneres Reden“ untersucht (Phänomenologie der schwachen Imagination. 58-61), gehören einer sehr rationalisierten Stufe der psychischen Organisation an und decken daher naturgemäß nur einen kleinen Teil der „untergründigen“ Versprachlichung selbst noch beim „normalen“ (d.h. nicht-kranken) Menschen ab.

Erfahrung“ freizumachen. Wenn man darunter einer Erfahrung versteht, die nicht schon verbal durchorganisiert oder vorbereitet oder begleitet ist, dann gibt es das natürlich; was es nicht gibt, ist eine „nicht-menschliche Erfahrung“.⁷⁷

Oder gibt es nicht auch die? Was genau geschieht denn, wenn eine Erfahrung so ins Bewusstsein einbricht, dass ein Raum für anderes, für eine „Hintergrundmusik“ nicht mehr bleibt? Kann es das geben: dass eine Erfahrung den ganzen „Raum des Bewusstseins“ einnimmt?⁷⁸

In der Erfahrung im emphatischen Sinn stockt, stoppt der Hintergrund der Ri-tournelle, er setzt aus. Bin ich also dann ganz bei der Erfahrung, gehe ich ganz in ihr auf, ohne den Aspekt der Altermination, der Distanzierung und Möglichkeit, auch anderes zu tun, zu denken, aufzufassen? Es mag sein, dass es Erfahrungen gibt, die so charakterisiert sind, aber es sind die allerwenigsten und nur die außergewöhnlichsten, vielleicht sogar nur die allerschlimmsten. Aber selbst dort, ist es nicht sicher, dass die Charakteristik die einer *Einsinnigkeit* ist.

77 In der Tat scheint Lohmar aber eine solche Position zu vertreten. Schon in *Erfahrung und kategoriales Denken* sucht er vor allem bei Kant und Husserl die systematischen Grundlagen einer Zwischenschicht der menschlichen Erfahrung, die jenseits der Wahrnehmung einzelner Gegenstände steht, aber diesseits einer mitteilbaren Erkenntnis. Dabei erscheint eher die Husserl'sche Idee eines Logos leitend, der noch die Wahrnehmung und unmittelbare Erfahrung selbst durchwaltet. Während diese Idee in einem, wenn auch spannungsvollen Verhältnis zur (von uns vertretenen) These steht, wonach die menschliche Erfahrung nirgends eine sprachfreie sein kann, auch wo sie nicht versprachlicht ist, nimmt Lohmar in *Phänomenologie der schwachen Phantasie* nun tatsächlich nicht-sprachliche „Repräsentationssysteme“ an, die unberührt vom „Höherstufigen“, wenn auch in Zusammenarbeit mit ihm die biologische Grundlage der Welthabe bilden: „Diese Repräsentations-Systeme sind das immer noch in uns ständig fungierende, sozusagen phylogenetisch ältere System des Denkens, das mit dem im Menschen vordergründig dominierenden, sprachlichen System störungsfrei zusammenarbeitet.“ (217) Dagegen ist einfach mit Merleau-Ponty zu erwidern: „Davantage, il n'y a pas d'expérience sans parole, le pur vécu n'est pas même dans la vie parlante de l'homme.“ (*Phénoménologie de la perception*. 1037)

78 Diese Metaphern dürfen auf keinen Fall wörtlich genommen werden. Das Bewusstsein ist nicht nur deswegen nicht mit einem Raum zu verwechseln, weil es eine andere Seinsweise hat; auch die Vorstellung einer bestimmten „Fassungskraft“ des Bewusstseins, die bald ausgefüllt, bald noch aufnahmefähig wäre, muss so fern wie möglich gehalten werden. Hier ist Bergson ein wertvoller Zeuge: Das Bewusstseins muss – wenn man es schon „vorstellt“, und wie sollte man sonst davon reden? – als ein dynamisches Sein begriffen werden, das sich im Rhythmus seiner Anstrengung zusammenzieht und konzentriert oder entspannt und weitet. Freilich sind auch diese Bilder mit Vorsicht zu nehmen.

Betrachten wir solches näher. So könnte man doch etwa beim Sex, genauer: beim Orgasmus sagen, dass ein Punkt der Nicht-Entzweiung erreicht wäre, eine Einsinnigkeit höchsten Grades. Das ist aber keineswegs sicher, denn der Orgasmus ist ja nur der Endpunkt einer Steigerung, in deren Verlauf sich reale sinnliche Erfahrung und Phantasma gegenseitig in die Höhe treiben. Es mag sein, dass man im Augenblick des Orgasmus „an nichts anderes denken“ kann, aber diese Erfahrung ist eine, die eben durch die Struktur der Altermination erst herbeigeführt wird. Und diese Einsinnigkeit hält auch nur einen Augenblick, einen Wimpernschlag an. Das Beispiel ist dennoch instruktiv, denn es ist kein Zufall, dass sich solche Theorien der Einsinnigkeit gerade hieran orientieren, und zwar egal ob sie in einem biologischen Sinn oder, nur scheinbar im Gegenteil, in einem mystischen Sinn argumentieren. Die Notwendigkeit, mit der die Sprache der Mystik ihre Begriffe dem Sexuellen entlehnt (und umgekehrt!), ist wohlbekannt, sie ist auch verständlich: Die „Vereinigung“ im sexuellen oder im mystischen Sinn ist zum einen das Maximum an Einsinnigkeit, sie ist zum anderen auch die Legitimation der Rede von Einsinnigkeit überhaupt. In der Erfahrung des Sexuellen scheint sich das Streben nach Einsinnigkeit als natürliches Bedürfnis des Menschenwesens zu erweisen; die Einheit, die vom Sexuellen vorgeblich nur illusorisch, von „Höherem“ wie einer Mystik z.B. dann „wirklich“ erreicht wird, kann so als das natürliche und wahre Ziel des Menschseins vorgestellt werden. (Wichtig ist hier die Unterscheidung: Es sind zwei durchaus verschieden Fragen, ob es ein menschliches Streben und „Bedürfnis“ nach solcher „Einheit“ und Einsinnigkeit gibt und ob diese Einheit und Einsinnigkeit das natürliche Ziel des Menschseins ist. Man kann ersteres bejahen, ohne das letztere zu unterschreiben. Aber schon das erstere geht vielleicht viel zu weit, ist bereits von metaphysischen Konzeptionen massiv belastet.)

Ein anderes Beispiel wäre das spannende Buch, das ich lese. Aber auch hier bin ich doch niemals, „ganz beim Text“. Jeder Autor weiß das, und jeder gute Autor berücksichtigt das. Die Lektüre eines Krimis z.B. zieht doch gerade ihren Reiz daraus, dass *nicht alles klar ist* und der Leser daher jedes Ereignis als *Indiz* für die Lösung aufzufassen geneigt ist. Das gilt sicher nicht in der selben Weise für andere Genres, man könnte aber Analoges sicher überall feststellen, wo von Spannung die Rede ist. Spannung ist ja gerade das Gespannt-Sein auf etwas, das noch nicht vollzogen ist, also bereits eine Einordnung des Vollzogenen oder Aktuellen in einen Horizont der Unbestimmtheit.

Anders ist das Phänomen des Erschreckens. Im Erschrecken zieht sich das Bewusstsein tatsächlich auf *einen* Punkt zusammen, auf jenen „Schreck“ eben, dessen hinreichende phänomenologische Klärung noch aussteht. Charakteristisch für den Schreck ist das Zusammenzucken, das Zurückweichen, das An-sich-Halten, aber auch zugleich und ohne jeden Widerspruch, das Erstarren. Im Augenblick des Schrecks scheint in der Tat keinerlei Distanz zum Erleben stattzufinden, die Ritournelle setzt für einen Moment aus. Aber eine solche Position ist ja auch nicht haltbar;

der Schreck ist seiner Definition nach nur eine vorübergehende, äußerst kurze Erfahrung. Vielleicht muss man gar die Überlegung umdrehen: Das Schreckhafte am Schreck mag gerade die Unmöglichkeit selbst sein, an anderes zu denken. Für einen Augenschlag zwingt das absolut Unerwartete zu einer Aufgabe des Hintergrunds.⁷⁹ Dann allerdings setzt dieser wieder ein: Ein Schreck mag sich in eine dauerhaftere Angst fortsetzen; doch schon diese ist wieder mit einer Frage beschäftigt, und sei es nur die, worum es sich bei der Bedrohung handelt, woher sie kommt, wie mit ihr umzugehen sei etc.

Noch einmal anders liegt wohl die Sache bei dem Trauma. Doch auch hier lässt sich keineswegs behaupten, dass der ritournellehafte Hintergrund, das „etwas anderes denken“, vollkommen eingestellt wäre. Im Kontext des hier Ausgeführten müsste man viel eher sagen, dass nicht die Ritournelle selbst, wohl aber ihre Freiheit eingeschränkt ist durch die Erfahrung des Traumas. Dieses erweist sich als so stark und unüberwindlich, dass sich die Ritournelle nicht von ihm abzulösen vermag. Der Hintergrund mag zwar immer noch eigene Wege gehen, diese verbleiben aber immer oder doch nachhaltig im „assoziativen“ Umkreis der traumatischen Erfahrung.

Man muss allerdings aufpassen, dass man ausgehend von dieser Charakteristik nicht in allzu schlichte Assoziationstheorien abrutscht. Zwar ist es durchaus auch richtig, dass einer der Wege, die ein echtes, produktives Denken gehen kann, in der Einbeziehung des Hintergrunds zum Vordergrund bestehen kann; es soll damit aber nicht der Vorstellung einer „quasi-rationalen“ Autonomie der Ritournelle das Wort gesprochen werden. Diese kann solche quasi-rationalen Hinweise geben, sie muss es aber nicht. Ihr Charakter hängt wesentlich auch mit der Nähe zum Vordergrund zusammen: Es ist so, als übe der Vordergrund eine gewisse Funktion der Selektion und Verstetigung aus. Wo ein Gedankensplitter aus der Ritournelle in den Vordergrund drängt, gerät er gewissermaßen an eine Schwelle, deren Überschreitung, wenn sie gelingt, ihn einer Modifikation seiner Natur unterwirft: Er formt sich zum Gedanken aus, der bereits eine erkennbare Gestalt hat und daher beachtet oder aber zurückgewiesen werden kann. Das Fragment büßt damit seine Eignung zur Ritournelle ein, gerade in dem Maß, in dem es sich zum Anknüpfungspunkt einer echten Überlegung macht. Das scheint aber als Beschreibung der Wege des Erkennens

79 Die Phänomenologie des Schrecks ist damit keineswegs erschöpft. Vor allem sollte man auch das Unerwartete nicht zu stark machen: Neben dem wirklich unerwarteten Schreck gibt es doch auch den antizipierten, der um nichts geringer sein muss. Mit solch antizipiertem Schreck spielen die unterschiedlichen Subgenres des Horrorfilms: Man folgt einer Figur durch dunkle Gänge, immer in der paradoxen Erwartung, dass gleich etwas Unerwartetes eintrete. Man nimmt so den Angriff, den Lärm, die Hand aus dem Dunkel etc. immer schon vorweg... und ist doch erschrocken, wenn es wirklich geschieht.

noch zu eng gefasst zu sein; in Wirklichkeit werden mehrere Prozesse mitspielen.⁸⁰ Was man aber in Bezug auf die Ritournelle festhalten kann, betrifft ihre spezifische *Seinsweise*, denn das, was ihr „Inhalt“ ist (wenn man dort noch so sprechen kann), ist liminal, es ist *auf der Grenze zum Gegenständlichen verharrend*, halb schon fest umrissen, halb noch in einen unbegrenzten Abgrund gehörend. Die Bedeutung dieses fast schon Gegenständlichen, noch Unscharfen wird sich erst im Dritten Teil ganz erweisen.

Ein weiterer Aspekt ist hier noch zu betrachten. Was geschieht nämlich, wenn wir versuchen, den Hintergrund auszuschließen, wenn wir „ganz bei einer Sache sein“ wollen? Es stellt sich sofort heraus, dass das ein äußerst schwieriges Unterfangen ist. Fast nie sind wir jener Dimension der Ritournelle bar. Es bedarf größter Anstrengungen, um eine vollständige Aufhebung des Hintergrunds und seine Integration in den Vordergrund zu erreichen (und selbst dort ist der Erfolg noch zweifelhaft). Im Allgemeinen lassen sich die gezielten Praktiken einer solchen Aufhebung des Hintergrunds unter den Begriff der Meditation fassen; diese hat eben das in ihren verschiedenen Ausprägungen zum Ziel. Ob es wirklich erreichbar ist, ist eine Frage für sich. Interessant ist aber doch die *Sehnsucht* nach einer solchen Einsinnigkeit, die durch die Verbreitung solcher Praktiken – zu denen im gegebenen Kontext auch solche der Herbeiführung einer Trance zu rechnen sind – belegt ist.

Ein anderes Beispiel ist aber noch sehr viel aufschlussreicher: Wenn man versucht, in absoluter Geistesgegenwart eine Handlung zu vollziehen, wird sie schlechthin unmöglich. Damit ist aber nicht in erster Linie gemeint, dass der motorische Vollzug unter der zu großen Aufmerksamkeit auf ihn leidet; das ist sicher auch der Fall. Doch will man etwa vollkommen und jenseits allen denkbaren Zweifels sicher gehen, dass man den Herd ausgestellt hat, dann wird das niemals gelingen. Die neurotische Konzentration auf das Ausschalten des Herdes, die die Gewissheit anstrebt, macht sie gerade dadurch unmöglich. Der Neurotiker kann niemals ganz sicher sein, dass der Herd aus ist, und wenn er auch noch so aufmerksam

80 Ritournelle bedeutet selbstverständlich nicht, dass es im Hintergrund keinerlei Veränderungen gibt, im Gegenteil. Ein bekanntes Phänomen mag hier als Analogie, und vielleicht als mehr denn nur als Analogie dienen: Die Philologie hat es vor allem bei älteren Texten immer wieder mit dem Problem der Korruption des Textes zu tun. Ein Abschreiber hat mechanisch, also in einer Handlung, während derer der „Hintergrund“ die dominantere Schicht des Bewusstseins war, einen Text kopiert und dadurch Fehler generiert. Oder aber er hat im Gegenteil „zu viel“ Aufmerksamkeit auf den Text gerichtet, dort eine *ihm* unverständliche Stelle identifiziert und diese selbstständig „emendiert“. Aufgabe der Philologie ist dann die Herstellung des (wahrscheinlichen) Urtextes. Vor allem die erste Möglichkeit der Korruption scheint einige Parallelen mit der Veränderung des ritournelleartigen Hintergrunds zu haben. Auf ein der zweiten Korruptionsmöglichkeit paralleles Phänomen werden wir gleich noch zu sprechen kommen.

die Handlung selbst vollzogen hat. Im Gegenteil: Je aufmerksamer er sie vollzogen hat, desto unsicherer wird er ihrer sein. Die Ironie ist, dass nur der sicher sein kann, seinen Herd ausgestellt zu haben, der sich nur in einem begrenzten Maß für die Frage interessiert. Fast scheint es, als würde der Neurotiker auf ein metaphysisches Problem ersten Ranges stoßen, nämlich auf die Unmöglichkeit der Übereinstimmung von Verstand und Sache. Die *adaequatio* ist dann eine metaphysische Unmöglichkeit, wenn sie wirklich und bewusst angestrebt wird. Sie ist es deswegen, weil sie, betrachtet man die Handlungen und Dinge allzu genau, radikal unverständlich bleibt. Sie ist aber sehr wohl möglich, wenn man sich auf ihr schlichtes Faktum verlässt: „Ja, ich bin mir ziemlich sicher, dass ich den Herd ausgestellt habe. Mach’ dir keine Sorgen.“

Diese Ausführungen zur Ritournelle bleiben noch bruchstückhaft – fast wie die Ritournelle selbst. Aber sie eröffnen neue Fragen, auf denen erst sehr viel später, in Teil III zurückgekommen werden kann. Zuerst muss die Strukturierung von Welt im Zeichen der Altermination vollständig expliziert werden.

