

chend der oben erwähnten Etymologie des griechischen Begriffs (s.o. S. 249). Er weiß sich von etwas gehalten, das er selbst nicht gemacht hat und auch nicht – als ihn Haltendes – beeinflussen kann. Mag dies auch ein Vorrationales genannt werden, so ist es doch nicht außerhalb der Vernunft, denn diese ist es allein – und nicht der regelgeleitete und -anwendende Verstand –, die das Ganze sieht, d. h. auch den Boden, auf dem sie selbst steht, der als Bedingung ihrer Äußerungen (z. B. in Handlungen) anzusehen ist. Insofern dieses Wissen, diese Gewissheit (des Glaubens oder Vertrauens), in einem Allgemeinen einer bestimmten Sprache, einer bestimmten Familie, einer bestimmten Institution sonst, seine geistige Wohnstatt zu haben, der Vernunft angehört, ist es selbst etwas Vernünftiges. Was traditionell Glaube oder Vertrauen genannt wurde, vermittelt sogar in besonderer Weise das Wissen – das als solches implizit und unbewusst ist –, dass wir einen festen Stand haben, in Selbstverständlichkeiten fest gegründet sind und geistig von weither kommen. Glaube und Vernunftglaube sind insofern Ausweise der bedingten oder endlichen Natur des menschlichen Bewusstseins. Nicht nur das lebensweltliche Bewusstsein hat diesen Charakter der Gewissheit. Auch die Philosophie, das Organ der universalen Rechenschaftsgebung und des reflexiven Wissens, wusste sich immer von bestimmten, unhinterfragten bzw. unhinterfragbaren, angenommenen oder geglaubten Selbstverständlichkeiten getragen, die selbst ein Allgemeines, aber ein bestimmtes Allgemeines darstellen. Origenes hat in diesem Sinne den vier klassischen griechischen Philosophenschulen bescheinigt, dass sie sich gegenseitig nicht durch den Logos überzeugen können, weil sie jeweils selbst auf einem dem Logos Entzogenen (ἀλόγῳ τινί) beruhen.⁹⁹ Diesen bedingten Charakter des menschlichen Denkens aufzuzeigen, hat das philosophische Bewusstsein immer, von Platon bis Wittgenstein, als die ihm eigene Aufgabe empfunden.

Prof. Dr. Theo Kobusch, Universität Bonn, Institut für Philosophie, Am Hof I, D-53113 Bonn; E-Mail: Theo.Kobusch@uni-bonn.de

Der Traum der Phänomenologie Arbeit am Nullpunkt der Methode

CHRISTIAN GRÜNY, WITTEN/HERDECKE

Zusammenfassung

Nietzsches Beschreibung der Apollinischen Welt des Traums weist eine frappierende Ähnlichkeit zur Auffassung der Welt in der transzendentalen Reduktion bei Husserl auf. Ausgehend von Nietzsche und Schopenhauer wird die Frage nach der spezifischen Veränderung gestellt, die die Welt durch diesen Perspektiv- oder Einstellungswechsel erfährt. Für eine distanzierte Beobachtung transformieren sich bestimmte Erfahrungsdimensionen grundlegend, die auf einen Nach- oder Mitvollzug angewiesen sind, und letztlich ist die Verstrickung in die Welt nicht zu lösen. Auch die Phänomenologie hat die Notwendigkeit, Positionen zu beziehen und Darstellungen anzufertigen, wobei der radikale Husserl'sche Anspruch jede Verfestigung von Begriffen und Konstruktionen immer wieder unterläuft. Der Bruch mit dem Gewohnten ist der Nullpunkt der Methode, an den die Phänomenologie immer wieder zurückkehrt.

Summary

Nietzsche's description of the Apollinian world of dream exhibits a striking similarity to the view of the world in Husserl's transcendental reduction. Starting with Nietzsche and Schopenhauer, the article deals with the particular transformation the world is subjected to in this change of perspective or attitude. In a detached observation certain dimensions of experience that depend on active participation undergo a fundamental change. After all, our entanglement with the world cannot be completely undone. Phenomenology, too, needs to assume a stance and produce (re)presentations, but Husserl's radical claims tend to undermine any consolidation of concepts and constructions. Breaking with the habitual and familiar is the methodical degree zero phenomenology keeps returning to.

⁹⁹ Origenes, *Contra Celsum* I 10, ed. M. Borret, Bd. I, SC 132, Paris 1967, 102, 13.

1.

„Wie nun der Philosoph zur Wirklichkeit des Daseins, so verhält sich der künstlerisch erregbare Mensch zur Wirklichkeit des Traumes; er sieht genau und gern zu: denn aus diesen Bildern deutet er sich das Leben, an diesen Vorgängen übt er sich für das Leben. Nicht etwa nur die angenehmen und freundlichen Bilder sind es, die er mit jener Allverständigkeit an sich erfährt: auch das Ernste, Trübe, Traurige, Finstere, die plötzlichen Hemmungen, die Neckereien des Zufalls, die bänglichen Erwartungen, kurz die ganze ‚göttliche Komödie‘ des Lebens, mit dem Inferno, zieht an ihm vorbei, nicht nur wie ein Schattenspiel – denn er lebt und leidet mit in diesen Szenen – und dennoch auch nicht ohne jene flüchtige Empfindung des Scheins; und vielleicht erinnert sich Mancher, gleich mir, in den Gefährlichkeiten und Schrecken des Traumes sich mitunter ermutigend und mit Erfolg zugerufen zu haben: ‚Es ist ein Traum! Ich will ihn weiter träumen!‘“¹

Die emphatische Beschreibung der „Wirklichkeit des Traumes“, die Nietzsche hier gibt, geht bekanntermaßen weit über die Charakterisierung einer bestimmten künstlerischen Haltung hinaus – sie umschreibt vielmehr eine grundlegende Dimension unseres Verhältnisses zur Welt, von der der Rausch als komplementäre Haltung unterschieden wird. Für diese beiden Weltverhältnisse stehen, auch das gehört zu den philosophischen Allgemeinplätzen, zwei griechische Götter: der maßvolle, nüchterne, helle Apollon und der jede Grenze niederreißende, ekstatische, dunkle Dionysos. Der Traum ist das Reich Apolls, er ist das Reich der Ordnung und der Erkenntnis, in dem alles an seinem Platz ist und in dem sich noch das Bedrohliche in ein Bild seiner selbst verwandelt hat und so ruhig in den Blick genommen werden kann. Für diesen Blick wird nichts ausgespart, er hat keine blinden Flecken, keine Orte, die er zu meiden hat, denn er braucht nichts zu fürchten. Unter ihm verwandelt sich auch das Inferno, das nicht nur ernst und finster, sondern von äußerster und penibelster Grausamkeit ist, in ein bloßes Schauspiel – also in eben das, was es bereits für Dante ist. Dieser braucht unter der Führung von Vergil eben nicht jede Hoffnung fahren zu lassen, wie es die Schrift über dem Eingang zur Hölle empfiehlt, denn er ist von vornherein ein Zuschauer, ein Gast, der sich interessiert und mit gelegentlichem Schaudern über die Systematik von Qual und Erlösung informiert. Hätte einer der Verdammten selbst über die Hölle berichtet, so hätte dieser Bericht anders ausgesehen – das Mitleben und -leiden des Beobachters ist eben doch nicht ganz das Gleiche. Ich möchte die Auseinandersetzung mit Nietzsches früher Vision des Griechentums hier gegenüber der bisherigen Diskussion ein wenig verschieben und die Frage stellen, inwiefern mit der oben zitierten Beschreibung des apollinischen Traums eine philosophische Methode umschrieben sein könnte. Nietzsche selbst zieht eine Parallele zwischen dem Philosophen und dem Künstler, die hier aller-

¹ Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (1872/86), in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 1, München 21988, 9-156, hier 27.

dings eher irritierend ist: Der Philosoph soll, wie er im Anschluss an Schopenhauer sagt, jemand sein, dem bisweilen „alle Dinge als bloße Phantome oder Traumbilder vorkommen“², hinter denen sich eine weitere, tiefere Wirklichkeit verbirgt; der träumende Künstler demgegenüber sieht das Schauspiel des Traums zwar ebenfalls als Schein, einen Schein allerdings, der zuerst einmal gerade kein Hinweis auf ein wirklicheres Sein ist, sondern die Welt zuallererst in die Beobachtbarkeit rückt und sich so am Ende als „höhere Wahrheit“³ herausstellt. Meines Erachtens steht die Philosophie hier dem Künstler näher: Die Disposition, Dinge als Phantome wahrzunehmen, das „Gefühl des nicht ganz Dabeiseins, nicht Mitspielens“⁴ von dem auch Adorno spricht, ist die Voraussetzung für eine nüchterne Betrachtung der Welt und damit für die Philosophie als solche. Nur wenn die Welt als Schein aufgefasst werden kann, wenn die Verstrickungen, die uns mit ihr verbinden, gelöst werden, ist sie der Beobachtung zugänglich. Wenn dies ein Traum ist, so ist es ein Traum ohne Schlaf. Die Ungeheuer, die der Schlaf der Vernunft laut Goya hervorbringt, sind in diesem Traum gezähmt und können kühl in den Blick genommen werden, ebenso wie die Vernunft selbst. Er ist von einer Wachheit, die jede Spur der alltäglichen Benommenheit hinter sich gelassen hat.

2.

Sieht man sich diese Beschreibung der „Allverständigkeit“ des künstlerischen Traumes an, so fällt nun aber eine frappierende Parallele zur klassischen Phänomenologie auf. In Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* von 1913 finden sich die ersten, kanonisch gewordenen Beschreibungen der transzendentalen Reduktion als der phänomenologischen Grundoperation. Die Parole „zu den Sachen selbst“, die zum Schlachtruf der Phänomenologie geworden war, findet hier dem Anspruch nach endlich ihre systematische Begründung, mit der der Übergang in eine wirkliche Transzendentalphilosophie vollzogen wird. Das Transzendente Husserls ist dabei bekanntermaßen nicht identisch mit dem Kants: Es geht ihm nicht um die Bedingungen der Möglichkeit, sondern um die Modi der Wirklichkeit, und daher ist die Phänomenologie auch kein Rückgang auf der Welt zugrundeliegende Strukturen, sondern eine Beobachtung der Welt in ihrer konkreten Gestalt. Aber eine eigentümliche, wie an Husserls Beschreibungen deutlich wird.

Wenn ich mich im Folgenden der Phänomenologie zuwende, so werde ich dabei die reichhaltigen Auslassungen von Husserl selbst und seinen Nachfahren und

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (1966), Frankfurt a. M. 1975, 356.

Interpreten zur phänomenologischen Methode außen vor lassen. Es geht mir nicht um eine unanfechtbare Interpretation der historischen Phänomenologie und auch nicht um eine detaillierte Ausarbeitung ihrer Methode – ohnehin würde ich dazu neigen, in dieser Formulierung beinahe jedes Wort in Anführungszeichen zu setzen. So wenig es die eine Phänomenologie gibt, gibt es die eine phänomenologische Methode, und überdies erscheint es mir letztlich fraglich, ob man überhaupt von einer Methode im Sinne eines benenn- und beschreibbaren und darum anwendbaren Verfahrens sprechen kann oder sollte. Der etwas ungewöhnliche Blick von Nietzsche und Schopenhauer her mag etwas Wesentliches an der Phänomenologie aufschließen, denn bei allen Diskussionen über Methode könnte es der immer neue Rückgang auf ihren Nullpunkt sein, der den eigentlichen Kern phänomenologischen Denkens ausmacht. Dass in den folgenden Ausführungen manches sattsam Bekannte referiert wird, ist dabei unvermeidlich, sollte sich aber durch den Kontext rechtfertigen.

Unser gewöhnliches Verhältnis zur Welt bezeichnet Husserl als „natürliche Einstellung“, eine Einstellung, in der wir gerade kein ausdrückliches Verhältnis zur Welt haben, sondern in ihr mit diesem oder jenem beschäftigt sind. Was wir aber haben, ist eine grundsätzliche, weder thematisierte noch artikulierte Haltung zu ihr, die er als „Generalthese“ versteht und folgendermaßen auf den Punkt bringt: „Die ‚Wirklichkeit‘, das sagt schon das Wort, finde ich als waches Ich in nie abbrechender zusammenhängender Erfahrung als *daseiende* vor und *nehme sie, wie sie sich mir gibt, auch als daseiende* hin.“⁵ Niemand hat diese These je im Sinne eines Urteils vollzogen, sondern wir leben immer schon in ihr. Nur auf ihrem Hintergrund können wir Täuschung, Halluzination und dergleichen als solche zu fassen bekommen: indem sie sich nämlich von einem Grund des Unbefragten und auch nicht in seiner Gänze in Frage zu Stellenden abheben. Das scheint mir als Ausgangspunkt kaum bestreitbar. Trotzdem stellt Husserls Beschreibung eine deutliche Zuspitzung in eine bestimmte Richtung dar: Indem er das primäre Weltverhältnis als „These“ bezeichnet, geht er offenbar von einem Primat des Beobachtens und Urteilens gegenüber dem Involviert- und Verstricktsein aus. Es scheint, als werfe hier die phänomenologische Reduktion bereits ihren Schatten voraus: Die radikale Urteilsenthaltung, die sie verlangt, muss sich auf etwas beziehen, das selbst thesenförmig ist. Damit ist nicht gemeint, dass wir jene These bezweifeln oder negieren sollen, und Husserl ist hier sehr daran gelegen, dass sein Unternehmen nicht mit dem Descartes' verwechselt wird. Stattdessen „setzen wir sie gleichsam ‚außer Aktion‘, wir ‚schalten sie aus‘, wir ‚klammern sie ein‘“.⁶ Nur in dieser radikalen Aktion gewinnen wir nicht nur Bereiche oder Dimensionen der Welt für die Beobachtung, sondern die Welt insgesamt, und sie

5 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, 1. Halbband, hg. v. K. Schuhmann, *Husserliana*, Bd. III.1, Den Haag 1976, 61.

6 A.a.O., 63.

kann nur wirklich gelingen, wenn unser gewöhnliches Verhältnis zur Welt zumindest urteilsanalog ist.

Was aber ändert sich nun mit dieser Suspension, was geschieht mit der Welt? Laut Husserl nur eins, nämlich dass sie sich sozusagen virtualisiert. Das führt zu einer zutiefst paradoxen Situation: Die beobachtete Welt ist noch der Boden all unserer Erfahrung und ist es doch nicht, ich glaube an ihre Existenz und glaube doch meinem Glauben nicht mehr – „und doch geht der alte Gang der Erfahrung weiter wie bisher“.⁷ In diesem schlichten Satz verbergen sich Anspruch und Problem der Phänomenologie auf eine Weise, dass er als Leitfaden des Weiteren dienen kann: Es geht um eine philosophische Methode, die einen Bruch mit der natürlichen Einstellung vollzieht und über diese Weltzugangskrise die Welt als Welt der Beobachtung gerade öffnet. Dieser Bruch und diese Öffnung sollen, gerade indem sie alles transformieren, alles beim Alten und nichts verloren gehen lassen. Es ist wohl kein Wunder, dass Husserl gerade zu dieser Bewegung, dieser alles entscheidenden Reduktion, die nichts reduziert, Zeit seines Lebens immer wieder zurückgekommen ist und ihr eine bei allen Untersuchungen ständig mitlaufende Reflexion gewidmet hat. Um ihr näher zu kommen, möchte ich noch einmal einen Schritt zurücktreten und zu Nietzsche und seinem Gewährsmann Schopenhauer zurückkehren.

Man kann wohl sagen, dass es auch Nietzsche in seiner *Geburt der Tragödie* um nichts Geringeres als um die Welt und unser Verhältnis zu ihr geht. Allerdings sind Traum und Rausch natürlich nicht nur Weltverhältnisse, sondern umschreiben auch Kunstformen, und entsprechend werden sie bestimmten Sinnesorganen zugeordnet: Der Traum den Augen und dem Bild, der Rausch dem Ohr und der Musik. Die Welt des Traums ist eine gesehene und schließt damit an die Grundorientierung der Philosophie seit ihren Anfängen an. Noch die Rede von Beobachtung, die eine neue Form der Nüchternheit ins Spiel bringt, scheint selbstverständlich von einer sichtbaren oder doch dem Sichtbaren nachgebildeten, einer ausgebreiteten, dem Blick offenstehenden Welt auszugehen. Auge und Ohr sind damit weit mehr als bloß unterschiedliche Sinnesregister – sie markieren grundsätzlich verschiedene Weltzugänge.

Nietzsches Fassung dieses Unterschieds findet sich vorgebildet bei Schopenhauer, der auf die Klarheit, Helle und Ruhe des Auges, die dem Künstler zugeschrieben wird, eine ganze Kunstmetaphysik aufbaut. Versetzen wir uns in den „ruhigen, stillen, willensfreien Gemüthszustand des Künstlers“, so erleben wir eine vollständige Transformation, und „wir sind nur noch da als das *eine* Welt-auge, was aus allen erkennenden Wesen blickt“.⁸ Jenes Weltauge hat sich aus

7 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, 2. Halbband, hg. v. K. Schuhmann, *Husserliana*, Bd. III.2, Den Haag 1976, 586. Der zitierte Satz stammt aus einer späteren Überarbeitung Husserls und bezieht sich direkt auf das Vorhergehende.

jeglicher Verbindung gelöst und sieht nicht mehr das Gewimmel von Einzelheiten, sondern Allgemeines. Dadurch, dass dieses Allgemeine sich aus jeder Willensbeziehung zum Sehenden gelöst hat, erweist es sich als objektiv, als, wie Schopenhauer in einem etwas eigenwilligen Bezug formuliert, Platonische Idee: Das reine Auge betreibt Wesensforschung. Anders als bei Nietzsche und auch bei Husserl sehen wir hier allerdings, wie diesem Blick tatsächlich etwas verlorengeht: Er kann keine Motive mehr sehen, kein Streben, also alles das nicht mehr, was Schopenhauer unter dem Begriff des Willens fasst. Wenn er sich auf die göttliche Komödie richtet, entgeht ihm deren Pointe, indem er weder Qual noch Erlösung mehr zu verstehen vermag. Seine Welt ist schön, aber tot.

Nun hat auch hier der objektivierende Blick sein Komplement, das allerdings vorerst nicht im Ohr liegt, sondern an anderer Stelle, da „der Mensch zugleich ungestümer und finsterer Drang des Wollens (bezeichnet durch den Pol der Genitalien als seinen Brennpunkt) und ewiges, freies, heiteres Subjekt des reinen Erkennens (bezeichnet durch den Pol des Gehirns) ist“.⁹ Da aber mit den Geschlechtsorganen kein Staat, auch keine Kunst und keine Erkenntnis zu machen ist, muss es doch wieder das Ohr sein, das den ungestümen, finsternen Drang nicht einfach zu realisieren verurteilt ist, sondern für das er zur Darstellung werden kann. Diese Darstellung ist nun aber gegenüber Nietzsches Dionysischem bereits deutlich pazifiziert. Zwar tauchen hier die im Bild der Welt fehlenden Dimensionen auf, aber ebenfalls in verallgemeinerter und distanzierter Form: Die Musik präsentiert „die Freude, die Betrübnis, den Schmerz, das Entsetzen, den Jubel, die Lustigkeit, die Gemüthsruhe selbst, gewissermaßen in abstracto, das Wesentliche derselben, ohne alles Beiwerk, also auch ohne die Motive dazu“.¹⁰ Dem Hörer einer Symphonie scheint es entsprechend, „als sähe er alle möglichen Vorgänge des Lebens und der Welt an sich vorüberziehen“.¹¹ Man könnte sagen, dass in dieser Beschreibung die Musik Hörbilder produziert, für die wiederum zwanglos auf visuelle Metaphern zurückgegriffen werden kann: Schmerz und Entsetzen werden endgültig zu Bildern, die der Hörer an sich vorüberziehen sieht.

Damit aber wird hier das Problem besonders virulent, das wir bereits bei Husserl und Nietzsche beobachten konnten und das der offen reduktionistische Blick des Weltauges vermeidet: Inwiefern kann man sagen, dass dem Träumer, demjenigen, der die phänomenologische Reduktion vollzieht, nichts entgeht? Macht es keinen Unterschied, ob man Schmerz durchleidet oder ihn als durchlittenen beobachtet? Oder ob man mit der ungestümen und finsternen Betätigung der Geni-

talien beschäftigt ist oder dies als Bild an sich vorüberziehen läßt? In jedem Fall sieht man an diesen Beispielen, wie die Husserl'sche Formulierung des natürlichen Weltverhältnisses als „Generalthese“ an vielen Erfahrungen vorbeigeht: Wenn ich schmerzhaft getroffen werde, habe ich keinerlei These über den Wirklichkeitscharakter dessen, das mich trifft, auch keine implizite, sondern es bringt sich selbst auf eine Weise zur Geltung, die keinen Zweifel duldet. Entsprechend werde ich diesen Wirklichkeitsindex auch kaum einfach suspendieren können. Dass man bei Nietzsche und Husserl auf dieses Problem aufmerksam wird, bedeutet nicht, dass sie es produziert hätten und man ihm durch eine Revision bestimmter theoretischer Weichenstellungen einfach wieder entkommen könnte. So löst es die Sache nicht, eine scharfe Trennung zwischen dem Durchleiden und dem Beobachten zu ziehen: Es gibt schlicht und einfach keine der Sache angemessene Beobachtung der von Schopenhauer und Nietzsche angeführten Erfahrungen, die sich von ihrem Durchleiden gänzlich fernhält, und eine wirklich philosophische Beschreibung des Infernos müsste sich zumindest versuchsweise und partiell die Perspektive der Betroffenen zu eigen machen. Von daher ist es konsequent, dass für Schopenhauers Weltauge derartiges nicht nur als Problem, sondern gleich als Phänomen verschwindet. Für seine Beschreibung der Musik wäre dann allerdings ähnliches zu konstatieren: Selbst wenn man davon absieht, dass er das musikalische Geschehen unmittelbar mit dem emotionalen identifiziert, bleibt doch die Frage, ob eine rein bildhafte Auffassung der Musik die Sache träge. Für jemanden, der sich tatsächlich darauf verlegt, die Musik wie einen Bilderreigen an sich vorüberziehen zu lassen, würde sie sich nicht nur radikal transformieren, sondern letztlich gleichermaßen verschwinden. Musik bedarf des Nachvollzugs, um überhaupt in die Existenz zu kommen, um von einem bloßen akustischen Geschehen zu jenem energetisch geladenen, hörbaren Sinnzusammenhang zu werden, den wir Musik nennen. Ebenso wie der Schmerz und die Lust, wenn auch auf andere Weise, verwickelt sie den Hörer in ihr Geschehen und entlässt ihn nicht in die vollständige Distanz. Wenn man diese Phänomene nicht verlieren will, muss man sich auf ihren Nach- oder Mitvollzug einlassen, in Nietzsches Worten im und am Traum mitleben und mitleiden und ihn gleichzeitig als Traum wahrnehmen und sich so an einer distanzierenden Beobachtung versuchen.

Mit den genannten Phänomenen finden wir bei Schopenhauer und Nietzsche Beispiele, für die es durchaus unklar ist, wie eine Phänomenologie mit ihnen umgehen soll. Sie kann sich nicht auf die reine Beobachtung zurückziehen, weil sie nicht auf ein stillgestelltes Bild der Welt und auch nicht auf eine Theorie über sie zielt, sondern darauf, die Erfahrung als Erfahrung zu fassen zu bekommen. Ebenso wenig aber kann sie sich schlicht auf diese einlassen, weil sie sonst nichts mehr zu sehen bekäme. Mitvollzug und Distanz sind die Pole, zwischen denen sie sich zu bewegen hat, ohne diese Spannung je lösen zu können. Dies führt nun aber zu zwei weiteren Problemen, nämlich zu dem des Status des Be-

8 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818/59), hg. v. L. Lütkehaus, Bd. 1, Zürich 1988, 267.

9 A. a. O., 274.

10 A. a. O., 346.

11 A. a. O., 347.

obachters und dem der Darstellung. Auch hier bringt Husserls radikale Konzeption einer universalen *epoché* diese Konstellation in exemplarischer Deutlichkeit zum Vorschein.

3.

In Bezug auf die Frage, wie man sich den konkreten Vollzug der phänomenologischen Reduktion vorzustellen habe, findet Husserl höchst aufschlussreiche Formulierungen:

„Das gespaltene Ich, in der Weise, wie es phänomenologisches ist, ist nicht wie das gewöhnlich reflektierende beteiligter Zuschauer und in der Identität das eine und selbe Ich, das die Welt hat und zugleich der Welterfahrung, dem welthabenden und -erkennenden etc. Bewusstsein zusieht; sondern indem es ‚unbeteiligter Zuschauer‘ ist, tut es sozusagen auch dem unteren natürlichen Ich etwas an – abgesehen von der Veränderung, die die Reflexion als solche hereinbringt.“¹²

Die Reduktion, die die Welt in ihren eigenen Traum verwandelt, tut dem Träumenden etwas an, sie entfernt ihn nämlich von seinen eigenen Erfahrungen und verwandelt diese *und ihn* in Schatten ihrer selbst – das haben wir bereits gesehen. Man kann an diesem Satz beobachten, wie Husserl jenen angeblich unbeteiligten Zuschauer ehrlicherweise in die Bewegung miteinbezieht, um ihn dann wieder herauszuziehen: Das Wort „gespaltene“ ist im Manuskript durchgestrichen – die Passage ruft geradezu nach einer dekonstruktiven Lektüre.

Das Durchstreichen der Spaltung weist darauf hin, dass Husserl sie nicht existentiell verstehen möchte, so als führe die Phänomenologie in die reale Schizophrenie. Der unbeteiligte Zuschauer ist nach der Reduktion durch eine Kluft vom realen Ich getrennt, und nur dadurch kann er wirklich alles, nämlich die gesamte Welt und alle Erfahrungen mitsamt demjenigen, der sie erlebt und selbst beobachtet, vor sich bringen. Er nimmt eine Position außerhalb der Welt ein. Versuchen wir, dies mit der kybernetischen Terminologie von Beobachtungen erster und zweiter Ordnung zu beschreiben, so installiert Husserl einen Beobachter *dritter* Ordnung – etwas, das es in Kybernetik und Systemtheorie nicht gibt. Zwischen einer Beobachtung erster Ordnung, also einer schlichten Zuwendung zur Welt, und einer zweiten Ordnung, also einer Beobachtung von Beobachtungen, gibt es einen kategorialen Unterschied; wird diese zweite Beobachtung nun wiederum beobachtet, bekommen wir nichts anderes als eine weitere Beobachtung zweiter Ordnung. Einen blinden Fleck, also etwas, das sie strukturell nicht sehen kann, hat auch sie, und dieser blinde Fleck kann wiederum nur durch einen

¹² Edmund Husserl, *Zur Phänomenologischen Reduktion*. Texte aus dem Nachlaß (1926-1935), hg. v. S. Luft, *Husserliana*, Bd. XXXIV, Dordrecht 2002, 9.

weiteren Beobachter gesehen werden. Die Position jenseits der Welt, die alles sehen kann, gibt es nicht. In Luhmanns Worten: „[D]ie Welt kann nicht von außen beobachtet werden, sondern nur in ihr selbst, das heißt: nach Maßgabe von (zum Beispiel physischen, organischen, psychischen, sozialen) Bedingungen, die sie selbst bereitstellt.“¹³

Nun muss man nicht in die Systemtheorie wechseln, um diese Erkenntnis formuliert zu finden; sie ist eine der Pointen von Maurice Merleau-Pontys Transformation der transzendentalen Phänomenologie, die dabei ausdrücklich an Husserl anschließt. Merleau-Ponty bringt die Sache folgendermaßen auf den Punkt: „Die wichtigste Lehre der Reduktion ist so die der Unmöglichkeit der vollständigen Reduktion.“¹⁴ Mit anderen Worten: Genau in dem Moment, in dem die Philosophie ernst damit macht, sich von der Welt insgesamt, die eigenen Erlebnisse und Gedanken eingeschlossen, zu distanzieren und sie in Form eines universal zugänglichen Feldes als Gegenstand der Untersuchung vor sich zu bringen, wird deutlich, dass dieses Ziel nicht einzulösen ist. Für Merleau-Ponty ist es bekanntlich der eigene Leib, in dem sich diese Unmöglichkeit verkörpert: Er ist der Inbegriff der unaufhebbaren Situiertheit und des nie ganz transparent zu machenden Vollzuges der Erfahrung. Ich kann die Verstrickungen nicht lösen, und entsprechend bekomme ich eben nicht „alles“, die ganze Welt in den Blick. Erfahrungsnah ausgedrückt: Wer einen Blick beobachtet, ein Auge, das die Welt sieht, kann nicht gleichzeitig sein eigenes Auge sehen. Wenn Merleau-Ponty von Leiblichkeit spricht, so hat er damit zuerst einmal den tatsächlichen eigenen Leib des jeweilig Beobachtenden und Beschreibenden im Blick; schließlich aber geht es um ein Prinzip, eine Struktur jeder Erfahrung, die Unhintergebarkeit der jeweiligen Situierung und die Opazität des Vollzugs. Die Rede von Beobachtungen erster und zweiter Ordnung ist demgegenüber eine weitere formalisierende Verallgemeinerung, die Merleau-Ponty nicht mehr vollzieht. Geht man den Weg dieser Formalisierung zu Ende, so ergibt sich als größtmögliche Abstraktion des Begriffs der Beobachtung: „Beobachtung heißt in diesem Zusammenhang, das heißt auf der Ebene der allgemeinen Systemtheorie, nichts weiter als: Handhabung von Unterschieden.“¹⁵ Das kann man natürlich tun, aber ich würde an dieser Stelle die phänomenologische Perspektive insofern beibehalten, als es mir

¹³ Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1990, 5. Allerdings fasst Luhmann in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* eine „Position dritter Ordnung“ ins Auge, die sich von derjenigen zweiter Ordnung allerdings nicht prinzipiell, sondern „nur in ihrer Reflektiertheit“ unterscheidet – eine für Luhmann erstaunliche Kategorie. Die Ambitionen der Systemtheorie verrät die kurz danach gemachte Bemerkung, „daß wir uns in einer supramodalen Sphäre befinden, die einst ausschließlich für Gott reserviert war“ (Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Zweiter Teilband, Frankfurt a. M. 1998, 1117; 1121 Fn. 398). Damit steht er Husserl in nichts mehr nach.

¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945), Berlin 1966, 11.

¹⁵ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M. 1984, 63.

eher um die Differenzen zwischen den unterschiedlichen Weisen der Beobachtung selbst gehen würde als um einen verallgemeinernden Begriff. Das Problem der Differenz von Vollzug und distanzierter Betrachtung, von Ohr (bzw. Genitalien) und Auge verschwindet beim Flug „über den Wolken“, bei dem „mit einer ziemlich geschlossenen Wolkendecke zu rechnen ist“,¹⁶ aus dem Blick.

Was bleibt, ist die Unmöglichkeit eines Hinaustretens aus der Welt. Als allgemeine Aussage ist dies eine Trivialität: Natürlich kann kein Beobachter aus der Welt entkommen, kein *view from nowhere* eingenommen werden. Man sollte sich aber hüten, dies allzu schnell als Selbstverständlichkeit zu akzeptieren, weil man damit letztlich Gefahr läuft, das Unternehmen der Philosophie als solches aufzugeben. Für eine jede Theorie, die sich nicht mit einer Beobachtung von diesem und jenem zufriedengibt, bleibt die Unmöglichkeit des universalen Blicks auf alles eine Herausforderung. Luhmann nimmt sie an, indem er die Theorie in sich selbst vorkommen lässt, ohne dadurch ihren Anspruch auf Universalität zu mindern. Aber selbst wenn man nicht in solcher Weise aufs Ganze zielt, schlägt die Unbedingtheit des Anspruchs durch auf die Auseinandersetzung mit dem Einzelnen. Perspektivität als unvermeidlich zu akzeptieren bedeutet nicht, sich mit Beschränktheiten einfach abzufinden, sondern die eigene Untersuchung so weit zu treiben, bis sie an ihre Grenzen gerät – bis sie zum Beispiel darauf angewiesen ist, auf andere Disziplinen zu hören, ohne sich deren Perspektive ganz zu eigen machen zu können.

Es gibt einen Begriff, in dem sich die Verbindung von Theorie und Perspektive besonders gut ausspricht: den der Position. Eine philosophische Position ist eine situierte Theorie, die sich ihrer eigenen Situietheit wohl bewusst ist, für die diese Verortung aber nicht gleichbedeutend mit Relativierung ist. Auf Positionen findet man sich nicht einfach, sie müssen eingenommen und vertreten werden, und eine philosophische Position einnehmen bedeutet, die damit gegebene Situietheit zu vertreten – im klaren Wissen um die eigene Bedingtheit einen Unbedingtheitsanspruch geltend zu machen. Ohne zu glauben, man könne nun für immer dort bleiben, wo man ist.

Überdies erinnert der Begriff der Position daran, dass die Rede von Beobachtung eine problematische Suggestion mit sich führt. Nietzsche erinnert daran, dass die ruhige, geordnete und damit beobachtbare Traumwelt nicht die ursprüngliche Weltauffassung ist, sondern eine späte Errungenschaft, der eine mühsame Befreiung aus den Fängen der Welt vorausgeht. Er findet hier eine drastische Formulierung, nach der sich die apollinische griechische Kultur zum tatsächlich ursprünglichen Weltverhältnis verhält wie „die entzückungsreiche Vision des gefolterten Märtyrers zu seinen Peinigungen“.¹⁷ Das mag man überzogen finden, aber es erinnert noch einmal daran, dass die Welt nicht primär etwas ist, dem man sich sine

16 A.a.O., 13.

17 Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (Anm. 1), 35.

ira et studio zuwenden kann, dass das Beobachten auch weiterhin keine neutrale Operation ist, die man nach Belieben tun oder lassen kann, und dass die Position, die man bezieht, Auswirkungen in der Welt hat. Wenn Nietzsche schreibt, dass „nur als *aesthetisches Phänomen* [...] das Dasein und die Welt ewig *gerechtfertigt*“¹⁸ seien, so formuliert er jene Suggestion recht genau: Die Nüchternheit der Beobachtung ist ihre Tugend, aber sie mag dazu verleiten, das solcherart Beobachtbare allein dadurch für gerechtfertigt zu halten, oder auch: Es primär *interessant* zu finden. Die unbedingte Forderung, Position zu beziehen, steht dem entgegen.

Es ist nicht überraschend, dass sich der Anspruch einer unbedingten *Beschreibung* oder, allgemeiner gesprochen, *Darstellung* wiederum bei Husserl am deutlichsten formuliert findet. In einer von Merleau-Ponty immer wieder zitierten Formulierung heißt es: „Der Anfang ist die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist.“¹⁹ Selbst wenn die Erfahrung stumm ist, so ist sie es doch nur vorläufig, und das Sprechen über sie soll nichts anderes sein als eine vermittelte Selbstartikulation. Eine sehr nahe Formulierung finden wir bereits bei Schopenhauer, der über den weltaugehaften Künstler schreibt, „dass er, indem er im einzelnen Dinge dessen Idee erkennt, gleichsam die Natur auf halbem Worte versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt“.²⁰ Foucaults Spott auf die phänomenologische Vorstellung, die Dinge würden einen Sinn bereits „murmeln“, „den die Sprache nur noch zu heben braucht“,²¹ findet sich hier fast wortgleich vorgebildet. Was Husserl und Schopenhauer tatsächlich tun, ist, auf das Problem der Darstellung hinzuweisen. Die Rede von Beobachtung allein reicht nicht aus, um das phänomenologische Unternehmen zu beschreiben. Philosophisches Denken muss eine Offenheit für tatsächliches Sehen und Hören und für leibliche Vollzüge haben, sein Medium aber bleibt die Sprache, der Text. Auch hier ist es die Radikalität der Forderung, die das Problem besonders deutlich aufscheinen lässt: Die wichtigste Lehre aus der Vorstellung eines Schreibens ganz aus der Erfahrung heraus ist, so könnte man formulieren, die Unmöglichkeit eines ungebrochenen Anknüpfens an die Erfahrung. Dabei bleibt die Forderung gegen den unvermeidlichen Vorwurf der Naivität zu verteidigen: Was wäre ernstlich dagegen einzuwenden, die Erfahrung selbst zum Sprechen zu bringen – außer, dass es unmöglich ist?

John Dewey findet in seiner Theorie des qualitativen Denkens eine Formulierung, die auf das phänomenologische Unternehmen gut passt: „[D]ie Qualität, obgleich stumm, enthält als Teil ihrer komplexen Qualität eine Bewegung oder

18 A.a.O., 47.

19 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen* (1931), hg. v. S. Strasser, *Husserliana*, Bd. I, Den Haag 1952, 77.

20 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Anm. 8), 297.

21 Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses* (1970), Berlin 1982, 32.

einen Übergang in irgendeine Richtung.“²² Die Rede von „irgendeiner“ Richtung verrät, dass diese nicht vorab festgelegt ist – aber auch nicht beliebig, wenn wir tatsächlich eine Qualität der vorsprachlichen Erfahrung annehmen wollen. Überdies ist das Konstatieren einer solchen Bewegung so unvermeidlich wie anachronistisch, denn es geschieht immer retrospektiv. Merleau-Ponty formuliert hier in Anlehnung an Bergson: „Die Aussage datiert sich sozusagen selbst zurück und postuliert, dass das Sein ihr entgegenkam.“²³

Die Erfahrung ist nicht sprachlich, aber die Philosophie konstruiert sprachliche Zusammenhänge, um etwas an ihren Gegenständen zu treffen. Sie bildet Begriffe um, die selbst eine Vorgeschichte haben, baut sie in Konstellationen ein und versucht so, an einem Text zu schreiben, der der Erfahrung gerecht wird, der sie, wenn er schon nicht beanspruchen kann, sie selbst zum Sprechen zu bringen, doch zumindest nicht zum Schweigen bringt. Adorno, dem man methodische Naivität kaum vorwerfen kann, findet dafür die Formulierung einer „volle[n], unreduzierte[n] Erfahrung im Medium begrifflicher Reflexion“,²⁴ also einer Versetzung der Erfahrung selbst in ein anderes Medium. Vielleicht ist das keine ganz schlechte Beschreibung: Ohne das Sehen und Hören aufzugeben, versucht die Phänomenologie, die begrifflich verfahrenende Sprache selbst zum Medium ihrer Erfahrung zu machen – sozusagen durch den Text hindurch und vermittelt seiner die Dinge aufzufassen. Das kann allerdings nicht bedeuten, die Erfahrung durch den Text zu substituieren. Auch wenn bzw. gerade weil die Logik der Theorie nicht mit der der Dinge identisch ist, muss der Text sich für letztere durchlässig machen. Wenn man so will, muss er lernen, in den richtigen Momenten zu schweigen, Ansprüche auf Vollständigkeit und lückenlose Plausibilität drangeben, um gerade in seinen Lücken und Brüchen deutlich werden zu lassen, dass es ihm nicht um sich selbst geht, sondern um die Sachen – zum Beispiel um die Schrecken des Infernos. Jeder philosophischen Darstellung, die allzu geschlossen daher kommt und allzu rund läuft, wäre dann zu misstrauen. Die Rede von einer Logik der Dinge ist dabei natürlich selbst nicht unproblematisch; sie findet sich wiederum in der Nähe derjenigen von einem ihnen eigenen, noch stummen Sinn. Hier wird vielleicht noch deutlicher, was für eine Operation sich mit der Transformation der Stummheit der Dinge in der Erfahrung in die Explizitheit des theoretischen Textes verbindet: dass der Vollzug der Erfahrung eine besondere, jeweils andere Logik aufweist, ist ihr selbst nicht durchsichtig. Auch die phänomenologische Beobachtung kann ihr diese nicht einfach ablesen, um sie dann lediglich aufzuschreiben, sondern sie muss sich selbst ans Konstruieren machen. Sie muss Begriffe, Begriffskonstellationen erproben, möglicher-

22 John Dewey, „Qualitatives Denken“ (1930), in: ders., *Philosophie und Zivilisation*, Frankfurt a.M. 2003, 94–116, hier 107.

23 Maurice Merleau-Ponty, „Lob der Philosophie“ (1952), in: ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburg 2003, 177–224, hier 197.

24 Adorno, *Negative Dialektik* (Anm. 4), 25.

weise aus anderen Kontexten importieren, und eine textliche Bewegung bilden, die diese Logik explizit darstellt. Genau das ist es, was auch Husserl permanent tut: Er prägt Begriffe und baut Modelle, und dann baut er sie wieder um, prägt sie neu, baut weiter und kommt so nie an ein Ende. Was diese Theorie in Bewegung hält, ist genau jenes Ethos der Aufmerksamkeit gegenüber der Erfahrung, an der jede begriffliche Konstruktion gemessen wird und das jeden Versuch, ein stabiles Modell der Welterfahrung zu konstruieren, immer wieder durchkreuzt. Sein Plan, gegen Ende seines Lebens noch einmal ein großes systematisches Werk zur Phänomenologie zu schreiben, ist nicht zufällig gescheitert. Keiner der zentralen Begriffe – Noesis und Noema, transzendente Subjektivität, Urimpression etc. – hat sich unverändert erhalten, und sobald Husserl zu schreiben beginnt, verändern sich die Konstellationen unter seinen Händen. Auch wenn man im Einzelnen manches abwegig finden mag, zeigt sich in dieser theoretischen Redlichkeit Grundsätzliches. Eine begriffliche Beschreibung und Rekonstruktion mag plausibel sein, etwas Wesentliches an den Dingen erhellen, aber sie ist nicht einfach richtig oder falsch. So wenig sie sich so bei sich selbst beruhigen kann, so wenig lässt sie sich allerdings die Überzeugung abkaufen, tatsächlich etwas an den Sachen zu treffen.

Es gibt offensichtlich höchst unterschiedliche Formen, mit der Notwendigkeit umzugehen, Positionen einzunehmen und Begriffskonstellationen zu konstruieren. Nicht jede Philosophie beansprucht, sich derart eng an die Erfahrung zu halten, sie auszubuchstabieren und ihr gerecht zu werden wie die Phänomenologie. Aber auch sie, der es doch scheinbar um die reine Beschreibung geht, muss sich darüber im klaren sein, dass sie der Konstruktion nicht entkommt. Sie wird flexibler, offener, durchlässiger konstruieren müssen als die auf weitgehenden Blindflug eingestellte Großtheorie, die Empiriefähigkeit durch Abstraktion zu gewinnen sucht, aber sie wird es tun müssen. Die Gleichzeitigkeit und gegenseitige Verwiesenheit von Konstruktion und Sachnähe im Modell spiegelt sich im Vorwort von Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*, in dem neben Husserls Satz von der Aussprache des eigenen Sinnes der Erfahrung die Aussage tritt, „die phänomenologische Welt“ sei „nicht Auslegung eines vorgängigen Seins, sondern Gründung eines Seins“.²⁵ Die in jenem Buch modellhaft rekonstruierte Wahrnehmungswelt soll nichts anderes sein als die explizite Fassung der „natürlichen“ Einstellung auf die Welt, aber doch eine derartige Transformation leisten, dass diese bisweilen nicht wiederzuerkennen ist. Und doch erst jetzt verstehbar wird – auch wenn dies bisweilen weniger die Form einer Erhellung als vielmehr einer Verdunkelung des scheinbar Durchsichtigen annimmt. Die Phänomenologie ist in ihrem paradoxen Ineinander von Vollzug und Beobachtung Praxis – so wie jede Theorie.

25 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Anm. 14), 17.

4.

Ich hatte mit dem Versprechen begonnen, Nietzsches Text methodische Perspektiven abzugewinnen. Die Frage, die sich abschließend stellen muss, ist die, wie man die phänomenologische Methode in Husserls Sinne nun auf den Punkt bringen kann. Dazu möchte ich ein letztes Mal auf Luhmann zurückgreifen, bei dem sich eine elementare Bestimmung von Methode findet: „Methoden erlauben es der wissenschaftlichen Forschung, sich selbst zu überraschen. Dazu bedarf es einer Unterbrechung des unmittelbaren Kontinuums von Realität und Erkenntnis, von dem die Gesellschaft zunächst ausgeht.“²⁶ Man könnte sagen, dass die phänomenologische Reduktion der Versuch ist, diese Unterbrechung in der reinsten Form durchzuführen und konsequent festzuhalten – und sich ansonsten jeder methodischen Festlegung zu enthalten. Der Anfang der Phänomenologie ist die Reduktion, der radikale Bruch mit der natürlichen Weltauffassung, eine Operation, die sich als unmöglich herausgestellt hat. Von hier aus bleibt auch der Phänomenologie nichts übrig, als Positionen zu beziehen und Begriffskonstellationen zu konstruieren; für sie gilt in besonderer Weise, was Werner Vogd, an Luhmanns Bestimmung anschließend, bemerkt: „Eine fruchtbare Theorie kann aus dieser Perspektive kein festes oder starres Gebilde mehr sein, sondern fordert vielmehr eine ständige Anstrengung, ihre Begriffe in Bewegung zu halten, um so neue Perspektiven zu eröffnen.“²⁷ Das beschreibt das Husserl'sche Unternehmen und das aller, die sich auf wie auch immer kritische Weise in seine Nachfolge gestellt haben, recht gut.

Aber das ist nicht alles: So wenig es den vollkommenen Bruch gibt, so wenig gibt es vollständige Offenheit. Die Gefahr einer solchen Haltung bestünde erstens darin, dass sich unbemerkte oder uneingestandene Vorannahmen durchsetzen, ohne überhaupt der Reflexion zugänglich zu sein, und zweitens darin, dass ein ständiger unkontrollierter Wechsel der methodischen Orientierung am Ende keine kritische, sondern eine dezidiert unkritische Haltung zum eigenen Vorgehen nach sich zieht: Wenn keine Richtung je bis an ihre Grenzen verfolgt wird, wird sich ihre Limitierung niemals zeigen, und es wird unmöglich sein, eine differenzierte kritische Perspektive zu entwickeln. Entsprechend begreift Vogd Methodologie im Grundsatz als Installation „eine[r] gewisse[n] Trägheit bzw. Sturheit“.²⁸ Im Kontext der klassischen Phänomenologie finde ich hier die Festlegung auf die Reduktion selbst im Angesicht ihrer Unmöglichkeit entschei-

26 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Erster Halbband, Frankfurt a.M. 1998, 37.

27 Werner Vogd, „Systemtheorie und Methode? Zum komplexen Verhältnis von Theoriearbeit und Empirie in der Organisationsforschung“, in: *Soziale Systeme* 15:1 (2009), 97-136, hier 99.

28 Ebd.

dend, auf die Ansprüche, die ganze Welt vor sich zu bringen und ihrer Erfahrung lediglich eine Stimme zu verleihen. Paradoxerweise zeigt sich gerade an dieser methodischen Sturheit die Notwendigkeit, Positionen zu beziehen und begrifflich zu arbeiten, auf denkbar deutliche Weise. Von hier aus gesehen ist es kein Zufall, dass die Geschichte der Phänomenologie eine Geschichte der Häresien ist, wie Ricoeur bereits in den fünfziger Jahren bemerkt hat.²⁹ Eine Orthodoxie kann sich unter solchen Bedingungen nicht ausbilden, oder anders: Gerade ein Versuch, eine solche Orthodoxie zu etablieren, läuft den Intentionen ihres Stifter diametral entgegen.

Das Husserl'sche Unternehmen kann nicht mit den gleichen Voraussetzungen fortgesetzt werden und wurde nicht auf die gleiche Weise fortgesetzt. Festgehalten werden kann aber an der grundlegenden Verfremdung, die die Dinge nicht als Gegebenes, sondern als Problem auffasst, das in seiner Logik begriffen werden will. Die Methode – wenn man das denn so nennen will – sehe ich in einem sich Abarbeiten an eingeschliffenen Unterscheidungen und begrifflichen Festlegungen und einer beharrlichen Arbeit an ihrer Verflüssigung. Denn: „[W]as ich irgend verstehe, hat einen Boden der Unverständlichkeit, der da Selbstverständlichkeit heißt.“³⁰ Dabei kann keine begriffliche Konstellation aus dem Nichts gebildet werden, jede ist eine Verschiebung und ein Umbau eines anderen, Begriffe tragen ihre Geschichte in sich und können verschoben, aber nicht umgeprägt werden. Bezeichnenderweise ist die Husserl'sche Basismetapher auch nicht die des Traums oder des Scheins, sondern der Arbeit, und die Reduktion, die den Dingen ihre Selbstverständlichkeit entzieht, erschließt am Ende weniger ein in allen Details klares Bild als ein Feld von Problemen, mit denen umgegangen werden muss. Die doppelte Arbeit besteht darin, den Versuch einer Artikulation des Wie der Dinge mit dem Umbau der Kategorien zu verbinden, in denen sie beschrieben worden sind, und das, ohne dass die Theorie sich je schließt.

Eine eigenwillige Verbindung von Offenheit und Sturheit als Haltung, und Verfremdung, Position und Konstellation als Methode – dass mit diesen minimalen Bestimmungen tatsächlich etwas erreicht werden kann, kann nur die Praxis der phänomenologischen Arbeit selbst zeigen. Die Sturheit liegt darin, in dieser Arbeit nicht nachzulassen. Denn die entscheidenden Träume bekommt man nicht geschenkt.

Jun.-Prof. Dr. Christian Grüny, Fakultät für Kulturreflexion – Studium fundamentale, Arbeitsbereich Philosophie, Universität Witten/Herdecke, Alfred-Herrhausen-Straße 50, 58448 Witten; E-Mail: Christian.Grueny@uni-wh.de

29 Paul Ricoeur, „Sur la phénoménologie“, in: *Esprit* 21 (1953), 821-839, hier 836: „La phénoménologie est pour une bonne part l'histoire des hérésies husserliennes.“

30 Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion* (Anm. 12), 481.

Wissenschaftlicher Beirat:

Günter Abel (Berlin) · Georg W. Bertram (Berlin)
Rolf Elberfeld (Hildesheim) · Petra Gehring (Darmstadt)
Michael Hampe (Zürich) · Theo Kobusch (Bonn)
Ralf Konersmann (Kiel) · Tze-wan Kwan (Hong Kong)
Tanehisa Otabe (Tōkyō) · Robert Pippin (Chicago)
Andrzej Przyłębski (Poznań) · Gérard Raulet (Paris)
Pirmin Stekeler-Weithofer (Leipzig)

Redaktion:

David Lauer · Christian Strub · Eberhard Ortland

Kontakt:

Eberhard Ortland · Redaktion AZP
Institut für Philosophie der Universität Hildesheim
Marienburger Platz 22 · D-31141 Hildesheim
Telefon: 0049(0)51 21/883-460 oder -466
Fax: 0049(0)51 21/883-461
E-Mail: azphil@uni-hildesheim.de

Manuskripte sind in einfacher Ausfertigung sowie
in elektronischer Fassung an die Redaktion zu richten.
Für nicht angeforderte Manuskripte übernehmen
Verlag und Redaktion keine Verantwortung.
Unverlangt eingesandte Besprechungsstücke können
nicht zurückgesandt werden.

Abhandlungen

THEO KOBUSCH: Welt der Gründe oder Welt der Vernunft?
Zur Einseitigkeit des Rationalismus 243

CHRISTIAN GRÜNY: Der Traum der Phänomenologie.
Arbeit am Nullpunkt der Methode 265

Berichte und Diskussionen

GEORG CAVALLAR: Jean-Jacques Rousseau über Kosmopolitismus
und kosmopolitische Erziehung 281

ANDREAS GREIERT: „Der Mensch fällt eben um keinen Preis
zusammen mit dem bloßen Leben des Menschen.“ Zur Konstellation
Benjamin – Agamben 305

JÖRG VOLBERS: McDowell und das Problem des verkörperten Subjekts 333

Buchbesprechung

SERGEJ SEITZ: Andreas Hetzel, Die Wirksamkeit der Rede.
Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie 349

Gesamtinhaltsverzeichnis Jahrgang 37 (2012) 359