

Dresdner Hefte für Philosophie

Herausgegeben von Thomas Rentsch
und Johannes Rohbeck

Heft 10

Jahrbuch für Didaktik der Philosophie und Ethik

Band 4

Didaktische Transformationen

Herausgegeben von Johannes Rohbeck

Redaktion: Peter-Ulrich Philippen

THELEM

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the Internet at <http://dnb.ddb.de>.

ISBN 3-935712-13-8

Das Umschlagbild entstammt dem Artikel »Art d'écrire« der *Encyclopédie de Diderot et d'Alembert* (1751-1780), Planches, Band 23.

© 2003 w.e.b. Universitätsverlag und Buchhandel
Eckhard Richter & Co. OHG
Bergstr. 78, 01069 Dresden
Thelem ist ein Imprint von w.e.b.
Alle Rechte vorbehalten. All rights reserved.
Satz und Layout: Peter-Ulrich Philipsen
Umschlag: w.e.b.
Printed in Germany

Inhalt

<i>Johannes Rohbeck</i> Einleitung	7
<i>Philipp Thomas</i> Phänomenologie als negative Hermeneutik	13
<i>Renate Schröder-Werle</i> Erfassen der Wirklichkeit. Didaktische Potenziale phänomenologischen Denkens	50
<i>Marie-Luise Raters</i> Wissen und Gewissen. Die praktische Philosophie des Pragmatismus als Methode für den LER- und Ethikunterricht	72
<i>Steffen Kurpierz</i> Mit Metaphern auf Reisen – Ein konstruktivistischer Vorschlag für kreatives Philosophieren	110
<i>Thomas Rentsch</i> Einführung in den Konstruktivismus – Proto-Ethik und didaktische Transformation	139
<i>Johannes Rohbeck</i> Proto-Philosophie. Eine konstruktivistische Methode – didaktisch angewendet	150
Zu den Autoren	167

Philipp Thomas

Phänomenologie als negative Hermeneutik

In den folgenden Überlegungen möchte ich der Frage nachgehen, welche Bedeutung der Phänomenologie im Bereich der praktischen Philosophie zukommt, genauer, was sie als philosophische Methode auf diesem Gebiet in besonderer Weise leisten kann. Meine These ist, dass die volle Bedeutung der Phänomenologie für die praktische Philosophie erst dann deutlich wird, wenn man Phänomenologie als negative Hermeneutik versteht, d.h. als Abwehr (Negation) des Verstehens, als Ideologiekritik und als Sichtbarmachen des Nicht-Verstehbaren sowie schließlich als Suche nach einem nicht-verstehensmäßigen Umgang mit dem Nicht-Verstehbaren. Dabei begreife ich Phänomenologie als lebendige Methode, auch als Stimme im philosophischen Gegenwartsdiskurs, die nicht nur Beiträge zu Fragen der praktischen Philosophie zu liefern, sondern die als negative Hermeneutik vor allem auch grundsätzliche Aufgaben der praktischen Vernunft zu artikulieren vermag.

Die Methode Phänomenologie eignet sich in besonderer Weise auch für den Philosophie-/Ethikunterricht, wenn es darum geht, mit Jugendlichen die eigene Welt zu erkunden und dabei ein Wahrnehmen freizulegen, das, ganz im Sinne negativer Hermeneutik, erst auf der Grundlage der Zurückweisung theoretischer (Alltags-) Modelle und Verstehensangebote möglich ist. In einem ersten Abschnitt (1.) werde ich in einer kurzen systematischen Skizze das negative Moment im Denken Edmund Husserls, Martin Heideggers und Maurice Merleau-Pontys nachzeichnen. Danach (2.) gilt es, die Bedeutung negativer Hermeneutik im klassischen Bereich der Wahrnehmung (als Negation von Verstehen) zu bestimmen. Der folgende Abschnitt

(3.) thematisiert das emanzipative Potenzial der Phänomenologie, das besonders in einer Ideologiekritik im Sinne der Negation theoretischer Verstehensmodelle besteht. Im vierten Abschnitt werde ich das Sichtbarmachen des Nicht-Verstehbaren (4.1.) und den Umgang mit diesem (4.2.) als den vielleicht tiefsten Sinn phänomenologischer Negativität herauszuarbeiten versuchen. Zu jedem Aspekt der negativen Hermeneutik werden Übungen, Texte oder Projekte für die Unterrichtspraxis vorgeschlagen.¹

1. Das negative Moment der Phänomenologie

Wenn von Phänomenologie die Rede ist, dann ist die phänomenologische Bewegung des zwanzigsten Jahrhunderts gemeint, also die überaus folgenreichen Forschungen Husserls und die tiefgreifenden Neuformulierungen der Phänomenologie durch Heidegger und in ganz eigener Weise dann noch einmal durch Merleau-Ponty, um nur die drei wohl wichtigsten Phänomenologen zu nennen. Phänomenologie meint darüber hinaus auch ein von diesen und anderen Phänomenologen inspiriertes Denken, das die Entdeckungen der Phänomenologie in die unterschiedlichsten Forschungsfelder trägt, wie dies etwa Paul Ricœur für den Identitätsdiskurs, Michael Theunissen für den psychopathologischen Diskurs oder Bernhard Waldenfels für das Thema des Fremden getan haben, um auch hier wieder nur wenige Beispiele zu nennen.² Seit den Anfängen der phänomenologischen Bewegung ist Negativität ein zentrales Moment dieser Philosophie, in ihr findet vor allem jene Bedeutung von Negativität Anwendung, in der es um die Negation von faktischen Konventionen,

1 Zur Unterrichtspraxis vgl. auch Philipp Thomas, »Habe Mut, dich deiner eigenen Anschauung zu bedienen. Phänomenologie und Emanzipation«, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 23, Heft 2 (2001), 104-12.

2 Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996 (*Soi-même comme un autre*, Paris 1990); Michael Theunissen, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweigung. Kierkegaards Negativistische Methode*, Frankfurt/M. 1991; ders., *Der Begriff Verzweigung. Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt/M. 1993; Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990; ders., *Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994.

von Sozialisation, bzw. von fremdbestimmten Urteilen geht. Mithin ließe sich das negative Moment der Phänomenologie im weitesten Sinne der romantischen Tradition der Authentizität zuordnen. Hegels dialektischer Negativitätsbegriff ist für die Phänomenologie (bedauerlicherweise) wenig relevant geworden. Hier könnte sich noch ein Forschungsfeld verbergen. Merleau-Ponty und der späte Heidegger, die das Denken gegen die Philosophie und letztlich gegen das Denken selbst wenden, knüpfen allerdings an eine dialektische Bedeutung von Negativität an, insofern sie gewissermaßen einen Kategoriensprung in das Andere des Denkens intendieren.

Negative Hermeneutik, das ist im Sinne der eidetischen und transzendentalen Reduktion des mittleren Husserl der *Ideen*³ die habituelle Aussetzung dessen, was man beim Wahrnehmen gewissermaßen jeweils »schon weiß« – und zwar im Dienste der Analyse der Gegenstandskonstitution. Husserl etabliert die Negation des Verstehens als Moment einer strengen transzendentalphilosophischen Methode,⁴ allerdings ohne in dieser Haltung ein eigenes Ziel (etwa im Sinne einer philosophischen Lebensform) zu sehen. Das Ziel besteht

3 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Erster Halbband: *Text der 1.-3. Auflage*, neu hg. v. Karl Schuhmann, Den Haag 1976 (Husserliana, 3, 1). Ich zitiere die Erstveröffentlichung der *Ideen I: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle 1913. Die Seitenzahlen dieser Erstveröffentlichung sind in den späteren Ausgaben meist angegeben. Ders., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Zweiter Halbband: *Ergänzende Texte (1912-1929)*, hg. v. Karl Schuhmann, Den Haag 1976 (Husserliana, 3, 2); ders., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hg. v. Walter Biemel, Den Haag 1952 (Husserliana, 4).

4 Husserl entwickelt dies in der *phänomenologischen Fundamentalbetrachtung*, vgl. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 1, 1, §§ 27-55. »Unsere Absicht geht [...] auf die Entdeckung einer neuen wissenschaftlichen Domäne, und einer solchen, die eben durch die Methode der Einklammerung [...] gewonnen werden soll« (ebd., § 32, 56). Gemeint ist die mit der epoché einhergehende Einklammerung der Generalthesis, also der natürlichen Einstellung zu Selbst und Welt; vgl. ebd., §§ 27 u. 30.

vielmehr in dem nur so (nur durch Negation von Alltagsgeltungen) möglichen Aufweis von Gegebenheitsweisen von Gegenständen: Angestrebt ist durchaus ein positives Ergebnis, nämlich täuschungsfreie und sichere Erkenntnis des Wahrgenommenen. Dennoch lässt sich die negative Methode der eidetischen Reduktion auch unabhängig von ihrer transzendentalphilosophischen Einbindung anwenden, und dafür plädiere ich im Rahmen der Frage nach der Bedeutung der Phänomenologie in der praktischen Philosophie und in der Philosophiedidaktik. Dabei setzt schon diese Methode ein großes emanzipatorisches Potenzial frei: Wenn nicht sogleich verstanden, sondern eigens wahrgenommen wird, kann sich das Wahrgenommene in neue Kontexte einfügen, in Kontexte vor allem, für welche das individuelle Empfinden und Beurteilen des Wahrnehmenden selbst von irreduzibler Bedeutung ist. Hinsichtlich dieses Sinns von negativer Hermeneutik treffen sich zudem auch die zeitgleich, aber getrennt arbeitenden Denker Edmund Husserl und Sigmund Freud: Auch in der Psychoanalyse kommt zunächst alles darauf an, die Welt des Patienten zu verstehen, d.h. die Weise, wie sich seinem Wahrnehmen und Empfinden die Dinge erschließen, unabhängig davon, wie man gemeinhin über diese Wirklichkeit denkt oder urteilt.⁵

5 Nahezu alle Schriften Freuds, auch die kulturkritischen, legen von seinem Bemühen Zeugnis ab, so etwas wie die ›Binnenwahrheit‹ der Patienten zu verstehen. Doch Freuds methodische Innovation (und mit dieser auch die Parallele zu Husserl) geht noch weiter: Gegen die ›Binnenwahrheit‹ wird gerade nicht eine vermeintlich objektive Außenwelt ins Feld geführt, vielmehr werden die individuellen Wahrnehmungen der Patienten zu den einzig verlässlichen Bezugsgrößen auf dem Weg zur ›eigentlichen Wahrheit‹, den individuellen (Trieb-) Schicksalen. Noch in der neueren Psychotherapie, etwa im Ansatz von Carl R. Rogers, wird immer wieder die enorme Bedeutung der Unvoreingenommenheit des Therapeuten betont: »[...] gleichgültig welche Gefühle er hat [...]; gleichgültig, wie er sich ausdrückt [...]; gleichgültig, wie er sich im jeweiligen Moment einschätzt –, der Klient spürt, daß er vom Therapeuten psychologisch *anerkannt* wird, gerade so, wie er ist. Dieser Ausdruck schließt den Begriff des empathischen Verstanden-Seins und den Begriff der Akzeptierung ein«. Carl R. Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit. Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten*, Stuttgart 1989, 135. Auch die von Rogers intendierte Modifikation im Selbstverhältnis der langsam gesundenden Patienten stellt eine Parallele zu Husserls methodischer epoché dar: »Diese Offenheit des Bewußtseins gegenüber dem, was in *diesem Augenblick* im *eigenen Selbst* und in der *Situation*

Hermeneutik der Faktizität, das Forschungsprogramm der frühen Freiburger und der Marburger Vorlesungen Martin Heideggers, meinte wesentlich Hermeneutik anthropologischer Negativität.⁶ Anthropologische Negativität ist bei Heidegger von Anfang an im Sinne des negativen Modus eines allererst aufzugreifenden möglichen Ganzseins des Menschen zu verstehen und fungiert deshalb als Erkenntnisgegenstand, der zur notwendigen Bedingung seiner existenziellen Überwindung wird. Die Existenzialien des *Sorgens*, des *Man* und der *Uneigentlichkeit* werden schon 1921/22 anvisiert: »Leben ist Sorgen, und zwar in der Neigung des Es-sich-leicht-Machens, der Flucht. Damit zeitigt sich die Richtungsnahme auf das Verfehlbare als solches, die Verfehlbarkeit, der Abfall, das Es-sich-leicht-Machen, das Sich-etwas-Vormachen, das Schwärmen, der Überschwang«. ⁷ Diese Bedeutung einer Negativitätshermeneutik kommt durch Heidegger auf eine (auch gegenüber Scheler⁸) ganz neue Weise in die Phänomenologie, ohne freilich das Negationsgeschehen der eidetischen Reduktion zu ersetzen. Im Gegenteil, Heidegger nutzt Husserls Prinzip der epoché in den Analysen von *Sein und Zeit*

existiert, scheint mir ein wichtiges Moment in der Beschreibung des Menschen, der aus der Therapie hervorgeht« (ebd., 122).

- 6 Zum Begriff anthropologischer Negativität vgl. Thomas Rentsch, *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1999, 182 ff. sowie ders., *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt/M. 2000, 81 ff. Bei Heidegger sind einschlägig die Vorlesungen vom Wintersemester 1921/22, vom Sommersemester 1923 und dann die unmittelbaren Vorarbeiten zu *Sein und Zeit* in der Vorlesung vom Sommersemester 1925. Vgl. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921/22)*, Gesamtausgabe, Bd. 61, hg. v. Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/M. 1985; ders., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (SS 1923)*, Gesamtausgabe, Bd. 63, hg. v. Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/M. 1988; ders., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925)*, Gesamtausgabe, Bd. 20, hg. v. Walter Biemel, Frankfurt/M. 1976.
- 7 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, 109.
- 8 Die Analyse anthropologischer Bestimmungen wird bei Scheler nicht in den Dienst einer Existenzialanalytik (mit dem Ziel des Aufweises möglicher Eigentlichkeit) gestellt, wie Heidegger dies tut, vielmehr ist etwa die Phänomenologie der menschlichen Gefühle selbst ein wesentliches Ziel der Philosophie Schelers. Vgl. Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1912), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Bern, München 1973.

ausgiebig, stößt dabei aber (seit den ersten Freiburger Vorlesungen der Kriegsnotsemester) auf eine grundlegende Negativität menschlicher Existenz. Negative Hermeneutik erhält hier den Sinn einer Auslegung anthropologischer Negativität in der bekannten zweifachen Absicht Heideggers: Es geht um den Einsatz der Existenzialien (verstanden als Formen anthropologischer Negativität) als Erkenntnis-mittel auf dem Feld der Ontologie (Sein im Horizont der Sorge) so-wie um den negativen Aufweis möglicher Existenzweisen, die auf die anthropologische Negativität adäquat antworten, indem sie diese stellenweise überwinden (Eigentlichkeit).⁹

Seit seinen frühen psychologisch-philosophischen Arbeiten sucht Maurice Merleau-Ponty einen neuen Weg, der aus der Ablehnung sowohl des wissenschaftlichen Realismus als auch des transzendenten Idealismus motiviert ist, einen Weg des Beschreibens der Wahrnehmung, der diese nicht von einem philosophischen Modell der Wirklichkeit her versteht, in welchem sie fiktiv verortet wird. Merleau-Ponty findet diesen Weg, ausgehend von Heideggers In-der-Welt-sein und vor allem immer wieder zurückgreifend auf Texte und Fragmente des späten Husserl,¹⁰ und zwar findet er ihn als radikale Analyse der Unerschöpflichkeit und Nicht-Verstehbarkeit der wahrgenommenen Welt und in eins mit ihr des wahrnehmenden Subjekts. So wie »Wellen, die am Strand ein Wrack umspülen«, so sei Subjektivität von Welt immer schon »überströmt« und umgeben.¹¹ Unhintergebar ist das Subjekt der Welt zugeeignet, un-

9 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, §§ 39-44; 61-66.

10 Für Merleau-Pontys frühes Hauptwerk *Phänomenologie der Wahrnehmung* ist der Begriff des Être-au-monde (Zur-Welt-sein) zentral. Dieser folgt Heideggers In-der-Welt-sein (vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 12), allerdings ist *au monde* ein Dativ, sodass Merleau-Ponty im Gegensatz zu Heidegger den Akzent eher auf das Aufgehen in der Welt (der Welt zugeeignet sein) setzt. Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966 (*Phénoménologie de la Perception*, Paris 1945), 7 (Fußnote des Übersetzers). Als erster auswärtiger Besucher verbringt Merleau-Ponty 1939 einen Forschungsaufenthalt am *Husserl-Archiv* in Löwen, wo er Husserls nachgelassene Schriften studiert. Später lässt er sich zum Studium mehrfach Texte aus Husserls Nachlass schicken. Vgl. Christian Bernes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, Hamburg 1998, 26 f.

11 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 244.

fähig, in sich oder in der Welt einen wirklichen Anfang zu etablieren oder auch nur zu benennen. Immer schon versetzt in epistemische, ästhetische und kulturelle Bedeutungsgefüge, wird das cogito zu einem radikal leiblichen und geschichtlichen, zu einem durch Negativität (im Sinne des Nicht-Verstehbaren) konstituierten cogito. Die Subjektivität, so Merleau-Ponty, konstruiere »nicht die Welt, sondern errät sie als ein sie umgebendes Feld, das nicht sie selbst sich gegeben hat«. ¹² Es ist bezeichnend für das Denken Merleau-Pontys, dass er die Schwierigkeiten der transzendental verstandenen Reduktion Husserls aus den *Ideen I*, die Unmöglichkeit, die Reduktion bis zu jenem festen Boden möglicher Transzendentalien weiterzutreiben, nicht als Scheitern eines Denkens interpretiert, sondern dieses Ergebnis gewissermaßen als wertvolle Frucht und als Anfang eines neuen, radikal negativen Denkens aufgreift. »Die wichtigste Lehre der Reduktion ist so die der Unmöglichkeit der *vollständigen* Reduktion«. Es gibt »kein Denken, das all unser Denken umfaßte«. ¹³ Jenes Denken, das von der Unmöglichkeit der Selbstbegründung spricht, ist noch Phänomenologie, nicht länger aber nur auf dem Feld der Gegenstandsbeschreibung und nicht mehr im Sinne der Geste des Fundierens. Mehr und mehr geht es Merleau-Ponty um die Beschreibung denkender menschlicher Existenz als immer wieder neu erfolgende Negation der verschiedenen geschichtsphilosophischen, realistischen oder idealistischen Entwürfe, in denen sich das cogito gewissermaßen zum Meister der Welt macht. ¹⁴ So wird Merleau-Pontys unvollendetes Denken zu einer negativen Hermeneutik im Sinne der Selbstbesinnung einer menschlichen Existenz, die angesichts konstitutiver Negativität ihren Hang zur Überbietungsgeste, ihren Wunsch nach Selbstbegründung durch Verstehen zurückzunehmen versucht. Diesen Ansatz negativer Hermeneutik weiterzudenken, besonders auch jenseits der durch Wahrnehmungsanalysen

12 Ebd., 459.

13 Ebd., 11.

14 So bezeichnet Merleau-Ponty auch den Naturalismus als einen extremen Idealismus, weil er auf der Setzung einer vorgängigen Welt der Naturdinge beruht. Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Vorlesungen*, Bd. 1: *Schrift für die Kandidatur am Collège de France, Lob der Philosophie, Vorlesungszusammenfassungen (Collège de France 1952-1960), Die Humanwissenschaften und die Philosophie*, Berlin 1973, 98.

und ontologische Fragen vorgezeichneten Bahnen, nämlich hinsichtlich seiner praktisch-philosophischen und lebenspraktischen Bedeutung, stellt eine wichtige Aufgabe für heutiges Philosophieren dar.¹⁵

In den folgenden Abschnitten möchte ich zeigen, wie Elemente der klassischen Phänomenologie in verschiedenen praktischen Kontexten ein ganz eigenes Potenzial entfalten können. Dabei wird das beschriebene negative Moment der Phänomenologie aufgenommen und jeweils ein Feld der Praxis negativer Hermeneutik umrissen. Die Abschnitte beginnen mit einer freieren und möglichst anschaulichen Vorstellung der zu analysierenden praktischen Funktion von Phänomenologie. Im Laufe des Texts versuche ich dann zu zeigen, inwiefern sich diese Funktion als systematischer Sinn bestimmter phänomenologischer Ansätze verstehen lässt. Es schließen sich jeweils Überlegungen und Vorschläge zur Unterrichtspraxis an.

2. Negation primären Verstehens als Methode des Sichtbarmachens

Phänomenologisches Sehen kann im praktischen Kontext wesentlich als eine Methode begriffen werden, welche die Dinge gewissermaßen zum Sprechen bringt, gerade indem diese zunächst nicht so verstanden werden, wie sie gewöhnlich verstanden werden, bzw. wie sie verstanden werden sollen. Wichtig für das Sichtbarmachen verborgener Seiten ist es dabei, dass man darauf achtet, was die Dinge, bildlich gesprochen, ›mit einem machen‹ (wie sie etwa die eigene Selbstgegebenheit modifizieren) sowie auch darauf, welche Einflüsse, Interessen, Werte etc. die Dinge offenbaren. Zu einer explizit negativen Hermeneutik wird dieses phänomenologische Sehen vor

15 Merleau-Ponty unvollendetes Nachlasswerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* stellt den Versuch dar, die Trennung von Subjekt und Objekt ontologisch radikal zu unterlaufen. Dabei werden zwar die Bahnen der Bewusstseinsphänomenologie verlassen, nicht aber das denkerische Ansetzen bei den Prozessen des ›Entstehens der Welt‹ bei der Wahrnehmung. Entsprechend ist die Rede von der Welt als Geheimnis besonders in diesem wahrnehmungstheoretischen Sinn zu verstehen. Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986 (Le Visible et l'Invisible, Paris 1964), 17.

allem durch die Negation des apriorischen Verstehenshorizonts, in dem jeweils Dinge begegnen. Mit dieser Negation ist nicht so sehr eine Verfremdung gemeint, eher geht es darum, auf eine Weise wahrzunehmen, die es erlaubt, den unthematischen eigenen Umgang mit den Dingen (das stumme Fungieren der Bedeutungen) als solchen sichtbar zu machen und dabei etwas Spezifisches über das Betrachtete zu erfahren. Jenes stumme Fungieren gilt es gewissermaßen zu stören, damit es selbst ein Gegenstand der Untersuchung werden kann.

Betrachten wir als simples Beispiel zunächst einen kurzen, auch für Unterrichtszwecke geeigneten Auszug aus einem gegenwartskritischen Essay. Es handelt sich um den Versuch, für den Leser etwas sichtbar zu machen, indem der unthematische Umgang mit etwas Wahrgenommenem gestört wird. In seinem Text *Ansätze für wirre Zeiten* beschreibt der französische Autor Michel Houellebecq den Pariser Bahnhof Montparnasse: »Der Bahnhof Montparnasse entfaltet eine transparente und geheimnislose Architektur, stellt die notwendige und ausreichende Entfernung zwischen den Videobildschirmen der Abfahrtszeiten und den elektronischen Reservierungsterminals her, schildert mit angemessener Redundanz die Abfahrts- und Ankunftsgleise durch Pfeile aus. So gestattet er dem durchschnittlich oder überdurchschnittlich intelligenten, westlichen Menschen die Erreichung eines Reiseziels, indem er Reibereien, Ungenauigkeiten und verlorene Zeit auf ein Mindestmaß reduziert.«¹⁶ Üblicherweise wird der Bahnhof durch den Reisenden im Sinne jenes unthematischen Fungierens der Zeichen und des Verstehens ihrer Bedeutungen wahrgenommen, der Reisende ›liest‹ den Bahnhof, indem er ihn auf einer Reise durchheilt, indem er sich von ihm zu seinem Zug bringen lässt. Eine völlig andere Möglichkeit, den Bahnhof Montparnasse wahrzunehmen, stellte eine städtebauliche, architektonische, kunsthistorische oder bautechnische Beschreibung des Gebäudes dar. Houellebecq bedient sich nicht dieser zuletzt genannten Beschreibungsarten, vielmehr bedient er sich der ersten (dem alltäglichen Benutzen als einer Wahrnehmungsweise), und zwar so, dass er diese unthematische Art der Wahrnehmung erstens explizit macht

16 Michel Houellebecq, »Ansätze für wirre Zeiten«, in: ders., *Die Welt als Supermarkt*, Köln 1999, 42-61, hier: 44 f.

und sie zweitens daraufhin befragt, was sie über das Wesen moderner Architektur sagen kann. Der Bahnhof Montparnasse wird so beschrieben, dass in ihm jene Größen (Absichten, Sachzwänge, Werte eines Kollektivs, einer Kultur) sichtbar werden, welche sich im Gebäude als Architektur, als Anlage, Einrichtung und Ausstattung des Bahnhofs stumm artikulieren. Auffallend ist, wie sehr sich die moderne Architektur zurücknimmt, wie sehr sie fürchtet zu stören (wie geheimnislos sie ist), bzw. wie sehr sie bestrebt ist, den einzigen Zweck des Gebäudes, nämlich das Fortkommen, ihrerseits zu unterstützen, indem sie sich etwa redundanter Zeichen bedient und sich der ›Lesegeschwindigkeit‹ des Reisenden anpasst. Houellebecq erkennt den Sinn der Gegenwartsarchitektur schließlich darin, die »maximale Lesbarkeit« »textueller, visueller und illustrierter Botschaften« zu gewährleisten, um so »zur Beschleunigung und Rationalisierung menschlicher Fortbewegung« beizutragen.¹⁷ In ähnlicher Weise lassen sich auch jene »immensen, die Autobahnen säumenden Straßenschilder« analysieren.¹⁸

Meine These im Zusammenhang dieses einfachen Beispiels lautet, dass sich hier ein kritisches Potenzial der Phänomenologie im Sinne einer negativen Hermeneutik zeigt, das ganz unabhängig ist von jenen spezifischen weiterreichenden Zielen, die Husserl und Heidegger mit ihren Gegenstandsanalysen verfolgten. Die große philosophische Innovation im Zusammenhang mit der Entdeckung der phänomenologischen epoché, die auch für praktische Philosophie und Philosophiedidaktik eine große Bedeutung hat, besteht wohl gerade nicht in jenen Ergebnissen, zu denen sie beitragen sollte (der Aufweis absolut sicherer Wahrnehmung (Husserl), bzw. die gänzlich neue Bestimmung des Begriffs ›sein‹) – die große philosophische Innovation liegt vielmehr in der Analyse der Gegebenheitsweisen (Husserl), bzw. der Entdecktheits- und Erschlossenheitsweisen (Heidegger).¹⁹ Diese analytische Methode ist es dann auch, die sich auf

17 Ebd.

18 Ebd., 44.

19 Die Tatsache, dass in den phänomenologischen Gegenstandsanalysen nicht die konkreten Dinge, sondern die Gegebenheitsweisen im Zentrum stehen, teilen die Transzendentalphänomenologen mit dem Autor Houellebecq. Auch Houellebecq benutzt den Bahnhof Montparnasse lediglich als ein Beispiel, als kontin-

andere Fälle phänomenologischen Wahrnehmens übertragen lässt und die Phänomenologie zu einer negativen Hermeneutik macht.

Diese These kann an einem kurzen Text aus *Sein und Zeit* plausibel gemacht werden, der wiederum so ausgesucht ist, dass er bei entsprechender Vorbereitung im Unterricht einsetzbar ist. Auch Heideggers Zeuganalysen bemühen sich um die Explikation dessen, was bei der Benutzung von Gebrauchsdingen im Sinne eines stummen Fungierens der Bedeutungen jeweils unthematisch bleibt, was aber die Gebrauchsdinge gerade wesentlich ausmacht. »Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug*. Im Umgang sind vorfindlich Schreibzeug, Nähzeug, Werk-, Fahr-, Meßzeug. Die Seinsart von Zeug ist herauszustellen. [...] Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang, darin es sich einzig genuin in seinem Sein zeigen kann, z.B. das Hämmern mit dem Hammer, *erfaßt* [...] dieses Seiende [nicht] thematisch als vorkommendes Ding [...] Das Hämmern hat [...] sich dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist. In solchem gebrauchenden Umgang unterstellt sich das Besorgen dem für das jeweilige Zeug konstitutiven Um-zu; je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug. Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische ›Handlichkeit‹ des Hammers. Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die *Zuhandenheit*«. ²⁰

Schon in Heideggers Weigerung, den Sachverhalt mit üblichen Ausdrücken zu beschreiben, liegt die Negation der vermeintlich ›natürlichen‹ Einstellung zu einem Hammer im Sinne der Wahrnehmung eines *vorhandenen Gegenstands*. Die Zurückweisung des ›Befaffens‹ trifft die Husserlschen Dinganalysen, die oft von optischer

genten Gegenstand, an dem Grundsätzliches (und nur um dieses geht es dem Essay) sichtbar gemacht werden soll. In beiden Fällen stellen die Dinganalysen keinen Selbstzweck dar. Der Unterschied liegt aber darin, dass Husserl und Heidegger bestimmte innerphilosophische Ziele verfolgen, sie versuchen, philosophische (logische, ontologische, erkenntnistheoretische) Theorie- und Traditionsbestände mithilfe einer neuen Methode weiterzuentwickeln, während Houellebecq auf diese Weise eine kritische Gegenwartsdiagnose leisten möchte.

20 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 68 f.

Wahrnehmung ausgehen. Bei Heidegger wird die Wahrnehmung zu einer Bewegungssuggestion, zum quasi-leiblichen Nachvollzug desjenigen Bezugs zum Hammer (dem Benutzen), in dem dieser viel mehr offenbart als in der sinnlichen Wahrnehmung. Und diese leibvermittelte Wahrnehmung zeigt den Hammer nicht mehr als vorhandenes Ding, sondern eben als ein Zuhandenes, als etwas, das erst in der Benutzung ganz es selbst ist. Indem sie versucht, gewissermaßen die Sprache der Dinge selbst sprechen zu lernen, dringt Phänomenologie hier vor in Bereiche, die zu begrifflicher Reflexion nur noch eine mittelbare Beziehung haben. Phänomenologie wird zu negativer Hermeneutik, indem sie nicht die Bedeutung der Dinge mittels eines Subjekt-Objekt-Modells abbildet, sondern indem sie in das schweigende Bedeutungsgeschehen der Dinge einzudringen versucht, um dieses selbst untersuchen zu können. Indem der phänomenologische Betrachter, so formuliert schon Husserl, die immer schon akzeptierten unthematischen Geltungen der Dinge, die sogenannte natürliche Thesis (dass die Dinge raumzeitlich da sind, dass sie tatsächlich existieren) bewusst ausschaltet, gelangt er zu »einer bestimmten *eigenartigen Bewußtseinsweise*«. ²¹ Diese eigenartige Bewusstseinsweise tritt, gerade indem sie die natürliche Einstellung zu den Dingen negiert, den Dingen noch näher, sie dringt gewissermaßen in sie ein, indem sie die Art und Weise mitvollzieht, wie die Dinge für uns »sind«, wie sich ihre Bedeutung für uns herstellt. Auf diese Weise phänomenologisch sehen zu lernen heißt, über ein spezifisches Instrument der Wahrnehmung zu verfügen.

2.1. Unterrichtspraxis: Phänomenologisch sehen lernen: die Dinge selbst zum Sprechen bringen

Die Lernziele einer Unterrichtseinheit zur Phänomenologie bestehen hier zunächst in der Sensibilisierung der Wahrnehmung: Die Dinge selbst sollen gewissermaßen *in ihrer eigenen Sprache* zum Sprechen

²¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 1, 55.

gebracht werden. ²² Jugendliche erleben die Welt besonders häufig vermittelt durch die Medien. Es geht darum, einen Sinn für das Besondere des eigenen Erfahrens zu wecken sowie auch die Geschwindigkeit der Weltwahrnehmung zu reduzieren. Zudem arbeiten Medien in immensem Umfang mit (populär-) wissenschaftlichen Verstehensmodellen: was es über die Dinge zu berichten gibt, ist oft ihre Erklärbarkeit nach neuesten wissenschaftlichen Theorien, ist die Einordnung auch noch der privatesten Phänomene in populärwissenschaftliche Weltbilder, etwa in das evolutionäre Weltbild. Ein Vorschlag für den Biologieunterricht bestünde deshalb darin, in einer eigenen Unterrichtseinheit einmal z.B. die vorgestellte Tier- oder Pflanzenart überhaupt nicht zu erklären, sondern von ihr über eine oder mehrere Stunden Zeichnungen anzufertigen. ²³

Übung: Sehen

Aus einer Pappe (DIN-A4) wird durch Ausschneiden eines mittleren Rechtecks ein an allen Seiten einige Zentimeter breiter Rahmen gewonnen (eine Art Passepartout), der sich dazu eignet, einen beliebigen Ausschnitt aus unserem Wahrnehmungsfeld einzurahmen und dadurch optisch herauszuschneiden. Fixiert man diesen Papprahmen durch Postkartenständer, selbst geklebte Füße oder durch Ankleben des Rahmens an ein Fenster oder hängend unter die Stuhlfläche eines vor dem Schüler auf dem Tisch stehenden Stuhls, dann kann der Arbeitsauftrag lauten: Nimm dir eine Viertelstunde Zeit und beschreibe, was du durch den Rahmen siehst. Versuche, dabei mög-

²² Vgl. auch Dittmar Werner, »Alltag und Lebenswelt: Perspektiven einer didaktischen Phänomenologie«, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 22, Heft 2 (2000), 110-16.

²³ Parallele Überlegungen gibt es auch in der Religionspädagogik. Vgl. Hans-Günter Heimbrock (Hg.), *Religionspädagogik und Phänomenologie. Von der empirischen Wendung zur Lebenswelt*, Weinheim 1998. Speziell zum Aspekt der Verlangsamung vgl. in diesem Werk den Beitrag von Georg Hilger, »Wahrnehmung und Verlangsamung als religionsdidaktische Kategorien. Überlegungen zu einer ästhetisch inspirierten Religionsdidaktik«, ebd., 138-57. Zur Erfahrung von Räumen vgl. Peter Biehl, »Wohnen – Raumerfahrung mit Kindern. Eine phänomenologische Beschreibung«, ebd., 203-16.

lichst wenig zu erklären und möglichst viel zu beschreiben. In der Besprechung der Erfahrungen, die bei diesem ungewöhnlich langen Sehen und beim Schreiben gemacht wurden, kann etwas von der ›Selbstmitteilung‹ der Dinge sichtbar werden, ebenso wird von der fast unmöglichen Trennung zwischen Beschreiben und Erklären berichtet werden. Die Übung kann dann als reine Zeichenübung wiederholt werden.

Übung: Wie ist Schmerz?

Nicht, wie Schmerz physiologisch zustande kommt, interessiert uns bei dieser Übung, noch sind die evolutionäre Entstehungsgeschichte dieses Phänomens und sein biologischer ›Sinn‹ gefragt. Vielmehr soll versucht werden, einen bestimmten Schmerz, den man möglichst gut kennt, z.B. Ohren-, Kopf- oder Zahnschmerz, so genau zu beschreiben (auch mittels Vergleich und Metapher), dass einem gewissermaßen nichts mehr fehlt. Bei dieser Übung kann deutlich werden, wie sehr sich Außen- und Innenperspektive des Schmerzphänomens unterscheiden, wie wenig die wissenschaftliche Perspektive über die Empfindungsqualität aussagt und wie sehr sich diese trotz übergroßer Deutlichkeit den Versuchen der Verbegrifflichung versagt: In der Erfahrung bleibt die ›Sprache, in welcher der Schmerz spricht‹ überdeutlich – doch sie ›spricht‹ nicht in Worten.²⁴

Foto-/Filmprojekt: Die Atmosphäre von Räumen oder von Orten einfangen

Will man durch Fotografie oder Film (gegebenenfalls in Kombination mit Tonaufzeichnungen) die Atmosphäre eines Raumes (Kirche, Halle, Foyer, Bühne usw.) einfangen, muss man zunächst selbst of-

²⁴ Als Hintergrund dieser Übung kann folgender Text dienen, der sich auszugsweise auch gut im Unterricht lesen lässt: Hans-Peter Dreitzel, »Leid«, in: Christoph Wulf (Hg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim, Basel 1997, 854-73, vgl. bes. den Abschnitt zur Phänomenologie der Schmerzen, ebd., 857-63.

fen werden für diese Atmosphäre (seine Empfindungen kann man notieren und dazu passende Bilder, Vergleiche, Metaphern suchen). Gleiches gilt für die Wahrnehmung von Orten (Bushaltestellen, Sportanlagen, öffentliche Plätze usw.). Was ›machen‹ die Räume und Orte mit dem, der sie betritt, wie verändern sie seine Stimmung (die Art und Weise, wie er sich selbst gegeben ist)? Fühlt er sich zu Effizienz und Beschleunigung angehalten (wie in Houellebecqs Text über den Bahnhof Montparnasse) oder im Gegenteil zum Verweilen und zur Kontemplation? Worin besteht der Unterschied hinsichtlich der ›Lesbarkeit‹ der Atmosphären (also hinsichtlich der Versprachlichungsmöglichkeit) wenn es sich entweder um vom Menschen hergestellte Räume und Orte oder um von Naturprozessen geformte handelt?

3. Phänomenologie als Ideologiekritik und Emanzipation²⁵

Das ideologiekritische und emanzipative Potenzial von Phänomenologie geht ebenfalls zurück auf die Analyse der Gegebenheits- und Entdecktheitsweisen, die ich oben als das eigentlich Innovative der Phänomenologie bezeichnet habe. Im Zusammenhang mit Lehr- und Lernprozessen ist diese Funktion besonders interessant. Emanzipativ wirkt Phänomenologie vor allem dann, wenn, was bisher noch außer Betracht blieb, in den Gegebenheitsweisen der Dinge die unreduzierbare Bedeutung des Ichs des Betrachters selbst mitthematisiert wird. Dabei geht es um die *eigene Anschauung*, und um diese allererst zur Geltung zu bringen, bedarf es der Negation von unreflektiert übernommenen Deutungshorizonten, also etwa (populär-) wissenschaftlichen oder anderen dominierenden Verstehensmodellen. Wie lässt sich jene Emanzipation durch die Berufung auf eigene Anschauung systematisch verstehen?

²⁵ Dieser Abschnitt geht zurück auf meinen Aufsatz »Habe Mut, dich deiner eigenen Anschauung zu bedienen. Phänomenologie und Emanzipation«, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 23, Heft 2 (2001), 104-12.

Emanzipation (von lat. *ex manu mittere* bzw. *emancipare*: aus der väterlichen Gewalt entlassen) bedeutete in der Antike die Freilassung von Sklaven, auch die Entlassung des erwachsenen Sohnes aus der Gewalt des Vaters. Der moderne Sinn der Emanzipation liegt dann in der von den freien Bürgern selbst betriebenen Entlassung aus Bevormundungen im religiösen, philosophischen oder politischen Bereich.²⁶ Im phänomenologischen Kontext meint Emanzipation die selbst betriebene und auf der Ebene der einzelnen Urteilsakte vollzogene Entlassung seiner selbst aus der Bindung durch reduktionistisches oder auf andere Weise nicht phänomengemäßes Verstehen. Die eigene *Anschauung*, auf die es emanzipativ zu rekurrieren gilt, darf nun nicht im Sinne der Transzendentalphänomenologie vorschnell in die Nähe des Wahrheitsbegriffs gebracht werden. Zwar liegt dies zunächst nahe, denn die frühe Phänomenologie zielte auf eine Anschauung der Dinge, die tiefer geht und sicherer ist als alltägliche Wahrnehmung und die gewissermaßen einen exklusiven Zugriff auf die ›Sachen selbst‹ bietet.²⁷ Husserl hatte gehofft, einem wissenschaftlichen Empirismus wie auch einem weltanschaulichen Relativismus Anschauung als absolut sichere philosophische Erkenntnis entgegensetzen zu können,²⁸ und noch in Heideggers existenzphilosophisch modifiziertem Konzept der Eigentlichkeit liegt die selbstverständliche Erwartung einer ›Lösung‹ im Sinne der wahren Erkenntnis des Seins.

26 Vgl. den Artikel »Emanzipation«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel, Stuttgart 1971 ff., Bd. 2, Sp. 448.

27 Damit beerbt die phänomenologische Philosophie eine zentrale metaphysische und erkenntnistheoretische Tradition. Schon Platon unterscheidet das alltägliche Sehen des Gesichtssinns von jenem anderen Sehen der eigentlichen Wirklichkeit mittels der Vernunft. Und Kants Erkenntniskritik verabschiedet zwar die Idee einer Erkenntnis der Dinge in ihrem An-sich-sein, andererseits versteht der transzendentale Anschauungsbegriff Anschauung aber als Bereich möglicher Erfahrung überhaupt, sodass der Forderung nach sicherer Erkenntnis auf ganz eigene Weise Genüge getan wird. Vgl. den Artikel »Anschauung«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a.a.O., Bd. 2, Sp. 340 ff.

28 Dass die Frage, wie philosophische Klärungen durch absolutes Wissen möglich sind, für Husserl keineswegs nur eine rhetorische Frage war, zeigen etliche seiner Briefe, in denen Husserl seine verzweifelte Suche nach einem festen Boden und einer einheitlichen Weltanschauung artikuliert. Franz Josef Wetz zitiert in seiner Husserl-Biografie zahlreiche einschlägige Passagen. »Ich muß zu einer inneren Festigkeit kommen [...], ich kann ohne Klarheit eben nicht leben. [...] Ich kämpfe um mein Leben, und darum glaube ich in Zuversicht, weiterkom-

men zu können. [...] Ich strebe hier nicht nach Ehre und Ruhm. [...] Nur eines erfüllt mich: Ich muß Klarheit gewinnen, ich kann sonst nicht leben, [...] nicht das Leben ertragen« (Brief Husserls von 1906, zitiert nach Franz Josef Wetz, *Edmund Husserl*, Frankfurt/M., New York, 37).

Demgegenüber gilt es, im Sinne der Forderung Bernhard Waldenfels': »Habe Mut, dich deiner eigenen Sinne zu bedienen!«,²⁹ an einem pragmatischen Anschauungsbegriff festzuhalten, der Anschauung nicht in ein transzendentalphilosophisches Modell einordnet, der aber auch nicht auf eine naive Unmittelbarkeitsphänomenologie zurückfällt. Im didaktischen Kontext ist freilich letztere im Sinne des Klischees der demonstrativ vertretenen eigenen Meinung die größere Gefahr. Was es heißt, pragmatisch auf eigene Anschauung zu rekurrieren, wird zunächst an Beispielen deutlich: Man ist durchaus in der Lage zu beurteilen, ob einem eine bestimmte Berührung angenehm oder unangenehm ist, ob man einen Geschmack gut oder schlecht findet, ob man im täglichen Gebrauch ein Möbel, einen Raum aber auch ein Stück Kleidung als günstig, geeignet, gut oder eher als ungünstig, ungeeignet und schlecht empfindet. Gleiches gilt für Farben, für die Atmosphäre, welche Menschen verbreiten, für Orte aber auch für Situationen. Bei all diesen Urteilen verlässt man sich auf seine eigene Anschauung, d.h. auf die konkreten Empfindungen, welche die Wahrnehmungen begleiten. Das Rekurrieren auf die eigenen Empfindungen geschieht nicht selbstzweckhaft im Sinne einer vermeintlichen Unmittelbarkeit in der Hoffnung, darin der ›Sache selbst‹ zu begegnen. Ebenso ist eine vollständige Trennung in eine ›eigene‹ und in eine ›fremde‹ Wahrnehmung undenkbar. Unsere Wahrnehmung und unsere (Geschmacks-) Urteile sind stets sehr voraussetzungsreich, insofern kann es immer nur um relative Autonomie gehen. Das Ziel (auch im Unterrichtskontext) besteht aber darin, sich dieser Voraussetzungen bewusst zu werden und gleichzeitig stets aufs Neue nach den eigenen Empfindungen zu fragen, um diese besonders gegen gesellschaftlich dominante Verstehensmodelle zu behaupten: So fungieren etwa in Fragen der Ge-

men zu können. [...] Ich strebe hier nicht nach Ehre und Ruhm. [...] Nur eines erfüllt mich: Ich muß Klarheit gewinnen, ich kann sonst nicht leben, [...] nicht das Leben ertragen« (Brief Husserls von 1906, zitiert nach Franz Josef Wetz, *Edmund Husserl*, Frankfurt/M., New York, 37).

29 Bernhard Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992, 19.

sundheit und allgemein der Naturvorgänge naturwissenschaftliche Modelle als (meist diffuser) Verstehenshintergrund. Ähnliches gilt in Fragen des Geschmacks, der Sitte, auch der Moral für andere Autoritäten, etwa für durch Sozialisation vermittelte Normen. Sache der Phänomenologie als einer negativen Hermeneutik ist hier die Negation dieser Verstehensmodelle, genauer die Zurückweisung der vorgängigen Einordnung des Wahrgenommenen in theoretische Konstrukte, die einem die Welt zugänglich machen, wie sie vermeintlich »eigentlich« ist.

Meine These im Zusammenhang mit diesem pragmatischen Anschauungsbegriff ist es, dass sein systematisch-emanzipativer Gehalt auf zwei bahnbrechende Entdeckungen der frühen Phänomenologie zurückgehen, auf die Täuschungsfreiheit des cogito (Husserl, Scheler) sowie auf Jemeinigkeit (Heidegger). Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts entdeckten Phänomenologen die enorme Relevanz der von Descartes beschriebenen *Täuschungsfreiheit des cogito* für das menschliche Selbst- und Weltverständnis. Selbst in einfachsten Wahrnehmungen sind die Empfindungen selbst (im großen Unterschied zu den von ihnen »angezeigten« Gegenständen) in einem schlechterdings nicht zu leugnenden Sinn wahr. Zur Veranschaulichung kann folgendes Beispiel dienen: Sitzt man an einem Sommerabend auf dem Balkon und spürt plötzlich an seinem Oberarm einen kleinen Stich, so schlägt man vielleicht auf die betreffende Stelle in der Meinung, eine Stechmücke habe sich dort niedergelassen und einen soeben gestochen. Doch oft stellt sich dabei heraus, dass »es nichts war«, dass der empfundene Stich nicht die Anzeige für etwas anderes (das einen berührt hat) war. In diesen Fällen stellt sich die Anzeigefunktion der Empfindung als Irrtum heraus – doch damit kann prinzipiell nicht die (wie auch immer vorstellbare) Zurücknahme der Empfindung selbst (des spezifischen Juckens oder Schmerzens) einhergehen, diese bleibt evident, sie kann nicht geleugnet werden. In einer Formulierung Husserls: »überzeuge ich mich, dass ein wahrgenommenes Ding nicht ist, unterliege ich einer Täuschung, so ist mit dem Ding alles in seiner Extension Extendierte weggestrichen. Aber die Empfindnisse verschwinden nicht.«³⁰ Das emanzipa-

30 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 1, 150.

torische Potenzial dieser (Wieder-) Entdeckung der Täuschungsfreiheit der cogitationes wird überall dort sichtbar, wo eigene Empfindungen gar nicht erst aufkommen (bzw. im Aufkommen schon zurückgenommen werden), weil in der Selbst- und Weltwahrnehmung alles schon im Lichte dominierender hermeneutischer Modelle verstanden wird. Hier gilt es, angebotene Modelle des Verstehens nicht zu akzeptieren und zunächst an dem festzuhalten, was man im Sinne unmittelbarer Qualitäten selbst empfindet.

Eine weitere einschlägige Entdeckung der phänomenologischen Philosophie stellt Heideggers Begriff der *Jemeinigkeit* dar. Schon Husserl beschrieb explizit die Möglichkeit, in der Dingwahrnehmung durch eine Änderung der Aufmerksamkeit den eigenen Körper mitzuempfinden. Ertastet man etwa mit seiner Hand einen auf dem Tisch liegenden Briefbeschwerer, so hat man »Glätte- und Kälteempfindungen usw.«, die »das taktuelle Ding Briefbeschwerer hier zur Wahrnehmung [...] bringen«. Bei diesem Wahrnehmungsakt kann sich nun die Hand gewissermaßen gleichzeitig selbst wahrnehmen: »Achte ich aber auf die Hand, bzw. den Finger, so hat er Berührungsempfindungen, die noch nachklingen, wenn die Hand entfernt ist«. »Auf dieser Handfläche empfinde ich Berührungsempfindungen u. dgl. Und eben damit bekundet sie sich unmittelbar als mein Leib.«³¹ Husserl geht hier noch nicht so weit zu sagen, eben damit bekunde sich mein Leib qua leibliches Ich, *ich selbst* bekunde mich als unhintergebar von meiner Wahrnehmung Betroffener. Diesen Schritt vollzieht erst Heidegger, der Husserl in einer Marburger Vorlesung vorwirft, einen entscheidenden Unterschied übersehen zu haben, nämlich jenen Unterschied zwischen cogitatio und cogitatum, welcher eben in der *Jemeinigkeit der cogitatio* besteht.³² Heidegger drückt dies so aus, dass das Sein der cogitatio je mein eigenes Sein (Jemeinigkeit) ist, insofern in ihr zugleich auch eine Anzeige meiner selbst liegt, während diese Auszeichnung auf das cogitatum nicht zutrifft. Dass Husserl diesen Seinsunterschied zwischen cogitatio und cogitatum übergeht, führt Heidegger gerade auf die phänomenologische epoché zurück. Denn indem die epoché damit einhergeht, Existenzaussagen gänzlich auszusetzen, macht sie sich

31 Ebd., Bd. 2, 146, 150.

32 M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 13, bes. 158.

künstlich blind für die besondere Existenzform menschlichen Lebens, seinen »Dass-Charakter«.³³ Auf Wahrnehmungsebene spiegelt sich dieser gerade in der Jemeinigkeit der cogitationes wider. Als derjenige, der durch die jeweilige cogitatio im Sinne der bei der Dingwahrnehmung mitlaufenden unhintergehbaren Anzeige meiner Existenz unmittelbar (nicht zu leugnen) betroffen ist, bin ich mir jeweils selbst gegeben, ohne dass ich mich selbst loswerden könnte, es sei denn um den Preis, mich selbst zu belügen. Im Bereich der Anschauung kann sich menschliche Existenz nur bei Strafe der Selbstaufgabe durch andere vertreten lassen. Hierin liegt ein großes emanzipatorisches Potenzial: In *Sein und Zeit* artikuliert sich dieses (wenngleich im Rahmen einer weit ausgreifenden Transzendentalphänomenologie) als Negation des *Man*, also jener vorfindlichen und üblichen Weisen des Urteilens, Wertschätzens, Redens usw., welche sich ständig als eigenes Urteil anbieten.³⁴ Ich bin also aufgefordert, mich meiner eigenen Anschauung zu bedienen, sie vor dem vorschnellen Zugriff herrschender Verstehensmodelle zu schützen. Phänomenologie wird so zu einer Herausforderung für Erziehungsprozesse.

3.1 Unterrichtspraxis: Den Raum der eigenen Anschauung entdecken

Die Lernziele im Zusammenhang des hier behandelten Aspekts der Phänomenologie als negativer Hermeneutik liegen speziell im Aufmerksamwerden auf die Unvertretbarkeit der eigenen Anschauung. Ging es in den im Abschnitt 2.1 genannten Vorschlägen um Weltwahrnehmung, so geht es im Unterricht zur emanzipativen Funktion von Phänomenologie darum, die ständige Mitgegebenheit seiner selbst in der Wahrnehmung eigens erfahrbar zu machen. Jugendliche müssen sich selbst, ihre eigenen Positionen, ihre Neigungen, Interessen, Werte und Ansichten in einem mühsamen (und im Grunde unabschließbaren) Prozess erst finden. Die Lehrpläne aller Bundesländer tragen dem damit verbundenen Interesse an einer Auseinander-

³³ Ebd., 150.

³⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 25-27, §§ 35-38.

setzung über persönliche Ziele oder über Sinnfragen Rechnung, indem sie entsprechende Unterrichtseinheiten für die Klassen 8 bis 10 vorsehen. In diesem Rahmen kann speziell dem phänomenologisch geprägten Philosophie-/Ethikunterricht die Aufgabe zukommen, noch diesseits des sprachlichen Austauschs über Orientierungsfragen einen Sinn für die eigene Anschauung zu entwickeln. Denn mit diesem Sinn wächst auch ein Sinn für sich selbst im Sinne eines Ichs, welches von Moment zu Moment jeweils darin besteht, was es empfindet. Eine sehr praktische Funktion nimmt die Ausbildung eines Sinns für die eigene Anschauung etwa im Rahmen des modernen Sexualkundeunterrichts ein: Es soll nicht nur um Information, um Aufklärung gehen, sondern wesentlich um Selbstbestimmung und d.h. sowohl um das Kennenlernen der eigenen Ansprüche, Vorlieben oder Grenzen als auch um die Fähigkeit, diese zu artikulieren, zu diesen zu stehen. Die eigene Anschauung zu kultivieren ist auch noch aus einem anderen Gesichtspunkt von Bedeutung: In der Pubertät sind Jugendliche besonders aufgeschlossen für den Rat, den Zeitschriften oder Jugendsendungen hinsichtlich ihrer Fragen und Probleme geben. Dieser Rat ist meist sowohl populärwissenschaftlich abgestützt als auch pseudoemanzipativ, insofern er die Jugendlichen zu wenig dazu auffordert, eigene Erfahrungen zu machen und stattdessen neue Normen etabliert, denen es zu entsprechen gilt. Gegen diese Ratgeberkultur sollen phänomenologische Unterrichtseinheiten den Mut zur eigenen Anschauung fördern.

Übung: »Freiheit« (mit Blick auf einen Text von Max Scheler)

Eine Schülerin oder ein Schüler verlässt den Raum. Wenn sie oder er den Raum wieder betritt, wird sie oder er zwei Dinge vorfinden, von denen eins ausgewählt und behalten werden kann, z.B. könnte es sich um zwei in ihrem Geschmack verschiedene Schokoladenriegel handeln. Die Lerngruppe versucht vorherzusagen, welches der beiden Dinge die Versuchsperson wählen wird. Bei der Auswertung kann über die Frage diskutiert werden, ob die Versuchsperson in ihrer Wahl frei war. Haben bestimmte Einflüsse die Wahl determiniert? Worin bestehen Unterschiede zwischen der Beschreibung der Wahl von außen (durch die Gruppe oder durch die Versuchsperson

im nachhinein) und von innen (Beschreibung des Akts des Wählens selbst)? Gibt es auch unabhängig von der Übung Erfahrungen, die einem das Gefühl vermittelt haben, ganz unabhängig von äußeren oder inneren Einflüssen, also ganz frei entschieden oder gehandelt zu haben? Welches Beispiel man auch wählt, für den Blick von außen erscheint die Situation fast immer so, dass zwingende Gründe im Sinne eines kausalmechanischen Naturgeschehens die Entscheidung oder Handlung determiniert haben. Doch wie stellt sich dieselbe Situation aus der 1.-Person-Perspektive dar?

Diese Übung lässt sich mit einem Text von Max Scheler vertiefen.³⁵ Zu Beginn der zirka 1912 verfassten Schrift »Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit« arbeitet Scheler die zwei möglichen Betrachtungsweisen des Freiheitsproblems heraus, die phänomenologische, d.h. die 1.-Person-Perspektive, und andererseits diejenige Perspektive, welche die Freiheitsfrage als kausalmechanisches Naturgeschehen behandelt. Vor dem Hintergrund eines sicherlich reichen und deutlichen eigenen Erlebens des Phänomens Freiheit ist es Scheler besonders darum zu tun, das Eigenrecht des »unmittelbaren Freiheitsbewußtsein[s]«³⁶ darzustellen. Zwar lasse sich gegen dieses Bewusstsein der Einwand der Täuschung erheben. »Jener Einwand aber verfehlt das Ziel, da er ein *Phänomen* bestreitet auf Grund von Überlegungen, die realer und kausaler Natur sind – die als solche gegen die *Phänomene* nie etwas beweisen können. Ich oder ein anderer mag sich beliebig täuschen können über jeden konkreten Fall meiner bzw. seiner Freiheit: Daß es aber *Freiheit gibt*, das liegt auch noch in der Täuschung.«³⁷ Scheler sagt sogar: »Wollen macht frei!«³⁸ Es steht hier derselbe Umstand im Blick, den Husserl als die Täuschungsfreiheit des cogito beschreibt. Versteht man Freiheit streng im Sinne des »unmittelbaren Freiheitsbewußtsein[s]«,³⁹ so gibt es unbezweifelbar Freiheit. Allerdings darf die Si-

35 Max Scheler, »Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit«, in: ders., *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnistheorie*, hg. v. Maria Scheler, Bern 1957, 155-77.

36 Ebd., 162.

37 Ebd.

38 Ebd., 157.

39 Ebd., 162.

cherheit, mit der Freiheit in der 1.-Person-Perspektive erlebt wird, nicht verwechselt werden mit der Existenz von so etwas wie Willensfreiheit in irgend einem anderen Sinn als dem phänomenologischen. Auf der anderen Seite darf das menschliche Freiheitsbewußtsein aber nicht (im Sinne einer reduktionistischen Erklärung) als Irrtum verstanden und entsprechend behandelt werden, zu einer menschlichen Welt gehört es, Freiheit als Phänomen zu erhalten.

Übung: Emanzipation und Pseudoemanzipation. Eine Zeitschriftenanalyse

Mittels einer Analyse der psychologischen (oder Ratgeber-) Rubriken von Zeitschriften und Magazinen lässt sich der Unterschied zwischen Emanzipation und Pseudoemanzipation herausarbeiten. Einer kritischen Lektüre zeigt sich bald der krasse Widerspruch zwischen dem Anschein einer emanzipierten Vermittlung wissenschaftlich-objektiver Ratschläge einerseits und der damit gleichzeitig einhergehenden Entmündigung des Empfängers der Ratschläge andererseits, dessen eigene Anschauung entwertet wird. Das phänomenologische Beharren auf der Art und Weise des eigenen Erlebens erscheint im Vergleich zu dieser Pseudoemanzipation als radikale Selbstentlassung aus einem von vermeintlichen Experten gestützten Idealdruck.

Folgende Ratschläge aus einer Frauenzeitschrift können den Zusammenhang veranschaulichen. Unter der Überschrift »Was Frauen von Männern lernen können«⁴⁰ geben Männer den Leserinnen Hinweise, wie diese sich verhalten sollten: »Macht euch endlich von der Meinung anderer frei! Ihr beschäftigt euch viel zu sehr damit, was eure Umgebung von euch hält. Uns ist das eher egal.«⁴¹ »Viele Frauen haben Probleme damit, einfach sie selbst zu sein. Wir lassen uns nicht so schnell in Frage stellen. Ich sehe das in meinem Job: [...]«⁴² »Ein größeres Selbstbewusstsein könnte nicht schaden.«⁴³ »Nehmt euch doch nicht immer alles so zu Herzen und versucht

40 »Was Frauen von Männern lernen können«, in: *marieclaire*, Juli (2000), 32-38.

41 Ebd., 36.

42 Ebd., 34.

43 Ebd., 32.

nicht, es jedem recht zu machen«. ⁴⁴ Das Besondere dieser Ratschläge liegt zweifellos darin, dass die vermeintlichen Experten (das andere Geschlecht als klassischer Vertreter der Außenperspektive) den Frauen gewissermaßen raten, nicht auf sie zu hören. Die Zwickmühle, dies können Jugendliche leicht verstehen, besteht nun gerade in dem Ratschlag: »Versuche nicht, es mir recht zu machen!« Was die Angesprochene auch tut, sie entkommt dem Experten nicht. Vielleicht kann das verwirrende Gefühl, durch Ratschläge in solch eine Zwickmühle gebracht zu werden, Jugendlichen Lust darauf machen, ihr eigenes Leben zu entdecken.

4. Phänomenologie des Nicht-Verstehbaren

Der Verlust der Gewissheit, mit Verstandesmitteln, seien es wissenschaftliche oder philosophische, die Wahrheit selbst (über die Welt, wie sie im Letzten beschaffen sei) erkennen zu können, dieser Wahrheitsgewissheitsverlust ⁴⁵ bildet den historischen Hintergrund der Entstehung der Phänomenologie. Besonders für Husserl war dieser Hintergrund lebenslange Motivation seiner phänomenologischen Forschung. Das Thema des Wahrheitsgewissheitsverlusts gehört seither zum negativen Moment der Phänomenologie. Doch dreißig Jahre nach Husserls *Ideen I* versteht Merleau-Ponty in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* genau diesen Verlust absoluter Erkenntnis als ein wertvolles Resultat des Denkens, als Grundlage einer Phänomenologie der Endlichkeit. Im Folgenden möchte ich den Eigensinn des Nicht-Verstehbaren (4.1) sowie besondere Formen des Umgangs mit ihm (4.2) beschreiben. Erneut wird jeweils ein anschaulicher Begriff dieses Themas den Text eröffnen, im An-

⁴⁴ Ebd., 38.

⁴⁵ Gregor Schiemann hat für das Gebiet der Physik am Beispiel der mechanistischen Theorie Hermann von Helmholtz' die Entwicklung von der Wahrheitsgewissheit zum Wahrheitsgewissheitsverlust nachgezeichnet. In seiner Arbeit finden sich auch Hinweise auf entsprechende Entwicklungen außerhalb der Physik. Gregor Schiemann, *Wahrheitsgewissheitsverlust. Hermann von Helmholtz' Mechanismus im Anbruch der Moderne; eine Studie zum Übergang klassischer zu moderner Naturphilosophie*, Darmstadt 1997.

schluss erfolgt eine Verankerung in der Tradition der Phänomenologie. Schließlich (4.3.) werden wieder Vorschläge für die Unterrichtspraxis gemacht.

4.1. Negation der Bedeutungstotalität als Bewahrung des Nicht-Verstehbaren

Kann es zur praktischen Vernunft gehören, auf der Nicht-Verstehbarkeit eines Phänomens zu bestehen? Als Beispiel für diese Facette einer negativen Hermeneutik mag hier zunächst der Bereich der Psychosomatik dienen: Leibliche Empfindungen werden unter dem Zugriff psychologisch-medizinischer Bedeutungstheorien zu sprachlichen Zeichen, die eine sekundäre Wirklichkeit konstituieren, welche sich als tatsächliche und eigentliche Wirklichkeit geriert. ⁴⁶ Insofern hier die Bemächtigung durch das Verstehen gerade auch das (in Grenzen beeinflussbare) eigene Verhalten bis hin zu grundsätzlichen Haltungen gegenüber dem eigenen Leben und der Lebenswelt betrifft, kann Verstehen Schuldzuweisung implizieren. Bei einer Krebserkrankung etwa, dies hat Susan Sontag in ihrem Essay zu diesem Thema herausgearbeitet, ⁴⁷ stellt es einen entscheidenden Unterschied dar, ob der Todkranke seine Krankheit (oder auch nur die An-

⁴⁶ In diesem Zusammenhang ist die totale Semiotisierung des Menschen zu kritisieren. Im Bereich der Kommunikationswissenschaft betrifft diese Kritik das »metakommunikative[s] Axiom: Man kann nicht nicht kommunizieren« (vgl. Paul Watzlawick u.a. (Hg.), *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Wien 1974 (*Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, New York 1967), 53). Und im Bereich der psychoanalytisch-psychosomatischen Deutungstheorien trifft die Kritik den Versuch, nicht nur das Symptom als Sprache des Körpers, sondern sogar die Desymbolisierung des Körpers, d.h. den Abbruch der Repräsentation von Bedeutung durch Symptome noch zu »verstehen«, nämlich als Abwehrvorgang, der einen eigenen kommunikativen Sinn hat. Vgl. Joachim Küchenhoff, *Körper und Sprache. Theoretische und klinische Beiträge zur Psychopathologie und Psychosomatik von Körpersymptomen*, Heidelberg 1992, 152 ff.

⁴⁷ Susan Sontag, *Krankheit als Metapher*, Frankfurt/M. 1981 (*Illness as Metaphor*, New York 1977). Siehe auch den Textauschnitt im Rahmen der unterrichtspraktischen Übungen unten.

fälligkeit für sie) im Rahmen eines theoretischen Modells deutet (bzw. zu einer solchen Deutung angehalten wird) und dabei auf irgend eine Weise die Ursache in sich selbst sieht (in seinem Verhalten, in seiner Lebenseinstellung, in seiner Kindheit, in seiner genetischen Veranlagung) oder ob er die Krankheit als etwas wahrnimmt, das zum Bereich des Nicht-Verstehbaren gehört. Die praktische Bedeutung der Anerkennung (der Behauptung und Bewahrung) des Nicht-Verstehbaren leuchtet hier unmittelbar ein. Doch wie kann der Begriff des Nicht-Verstehbaren phänomenologisch-systematisch rekonstruiert werden?

Zunächst gilt es zu sehen, für welche verschiedenen Bedeutungen der Terminus hier *nicht* steht: Das Nicht-Verstehbare steht nicht für einen vermeintlichen ›Bereich unlösbarer letzter Fragen‹, auch nicht für die Behauptung der Gewissheit, Leben und Welt seien prinzipiell unverständlich oder sinnlos. Ebenso ist nicht gemeint, dass wissenschaftliche Theorien auf die in Frage stehenden Phänomene nicht angewandt werden könnten, noch auch dass transzendente oder idealistische Standpunkte hier kapitulieren müssten. Demnach existiert das Nicht-Verstehbare nicht auf eine Weise, die dadurch Aufmerksamkeit und Anerkennung für es erzwänge, dass sich Verstehen und Erklären allenthalben an ihm stießen: Etwas Geheimnisvolles lässt sich stets als prinzipiell lösbares, bisher aber noch nicht gelöstes Rätsel begreifen, es *muss* nicht zwangsläufig als Nicht-Verstehbares bezeichnet werden. Auf welche Weise existiert dann aber das Nicht-Verstehbare? Das Nicht-Verstehbare gibt es nur im Zusammenhang mit einer bestimmten Perspektive auf Selbst und Welt, für die es wesentlich ist, die Annahme einer an-sich seienden Welt zu negieren, einer Welt, die Korrelat eines *big picture* ist, eines Weltmodells, sei dieses geschichtsphilosophisch, idealistisch, transzendentalphilosophisch, konfessionell, wissenschaftlich oder anders angelegt. Diese Perspektive der *Negation des big picture und der an-sich seienden Welt*, an die das Nicht-Verstehbare gebunden ist, scheint mir auf zwei verschiedene Weisen philosophisch motiviert sein zu können, auf eine pragmatische und auf eine erkenntnis-kritische.

Ist die Perspektive, welche das Nicht-Verstehbare als solches sichtbar macht (man kann sie die Perspektive der Endlichkeit nennen), pragmatisch motiviert, dann stützt sie sich auf das klassisch

phänomenologische Kriterium des Phänomenverlusts. Dieser Aspekt negativer Hermeneutik beharrt auf Nicht-Verstehbarkeit im Sinne des Antireduktionismus: Bei Phänomenen der Natur wird etwa die Nichtreduzierbarkeit des Bedingten (z.B. eines Gefühls) auf das Bedingende (z.B. das neurophysiologische Geschehen) behauptet. Es geht um die Bewahrung der konkreten Empfindungsqualitäten, für die einerseits gilt, dass sie in reduktionistischer Sicht verloren gehen und für die andererseits oft gerade Aspekte wie Fremdheit oder Nicht-Verstehbarkeit (im Sinne des Anders-als-Verstehbares-sein) konstitutiv sind, man denke an so unterschiedliche Beispiele wie Naturwahrnehmungen, den Widerfahrnischarakter des eigenen Lebens, oder das Erleben von vertrauten Menschen. Diese Phänomene sind sie selbst nur als nicht verstandene. Dieses konstitutive Nicht-verstandensein ist hier kein Mangel, kein ›Skandal‹ und trägt in diesem Beispiel auch keine bedrohlichen Züge.

Ist die Perspektive der Endlichkeit erkenntniskritisch motiviert, stützt sie sich auf das Kriterium der notwendigen Kontingenz und Perspektivität menschlicher Wahrnehmung und menschlichen Weltverstehens, welche jeden Gesamtentwurf einer Welt, wie sie vermeintlich an-sich ist, d.h. jedes *big picture* nur als ein Modell zulässt. Zu Unrecht suggerieren Gesamtentwürfe die Möglichkeit absoluter Standpunkte. Radikale Erkenntniskritik bestreitet aber nicht nur die Möglichkeit absoluten Verstehens, in eins damit versucht sie auch, die Entwertung des Partikularen, der einzelnen kontingenten Perspektive durch das *big picture* rückgängig zu machen. Merleau-Ponty hat die hier im Blick stehende unhintergehbare Gleichursprünglichkeit von Ich, Wahrnehmung und Welt im Bereich menschlicher Wahrnehmung analysiert, Charles Taylor hat diese Analysen auf den Bereich der menschlichen Handlungen und der kulturellen Institutionen ausgedehnt. In dieser philosophischen Tradition wird Transzendentalität schließlich gleichbedeutend mit leiblicher, situativer, kultureller, also mit wesentlich endlicher Perspektivität.⁴⁸

48 Vgl. das im ersten Abschnitt zu Merleau-Ponty Ausgeführte sowie M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, insbesondere Teil 3; Charles Taylor, »The Validity of Transcendental Arguments«, in: ders., *Philosophical Papers*, London, Cambridge 1995, 20-33; ders., »Was ist menschliches Handeln?«

Bezieht man die Perspektive der Endlichkeit, also das Beharren auf Nicht-Verstehbarkeit schließlich noch einmal auf das oben genannte Beispiel, die lebensgefährliche Erkrankung, dann wird der hermeneutische Zugriff hier insofern negiert, als einerseits pragmatisch ein möglicher Umgang mit der Krankheit gerade die Empfindungsqualität der Fremdheit, des Widerfahrenden mit einbeziehen muss und andererseits erkenntniskritisch das mögliche Verstehensangebot in seiner kontingenten Perspektivität (Psychosomatik als eine kontingente Theorietradition) gesehen wird. Diesseits des Verstehens gilt es, lebenspraktische Möglichkeiten des Umgangs mit jenem Nicht-Verstehbaren, Fremden zu konzipieren, das einen trifft und das man in gewisser Weise auch selbst ist.

4.2. Negativ-hermeneutischer Umgang mit dem Nicht-Verstehbaren

Im Folgenden geht es um phänomenologische Zugangs- und Umgangsweisen zu und mit demjenigen, das negative Hermeneutik als Nicht-Verstehbares behauptet mithin gilt das Interesse Weisen des Wahrnehmens und des Handelns, die Alternativen zum Verstehen, zum hermeneutische Zugriff des Einordnens darstellen. Eine solche alternative Umgangsweise soll zunächst anhand eines literarischen Texts veranschaulicht werden. Der amerikanische Autor Walker Percy, nicht praktizierender Arzt und Anhänger der Philosophie Sören Kierkegaards, hat in seinem Roman *The Moviegoer* ein einschlägiges Phänomen, ein ›Umschlagsgeschehen‹ in der Selbst- und Weltwahrnehmung, beschrieben. Der Held des Romans, dreißigjähriger Spross einer Südstaatenfamilie, denkt über die verschiedenen Formen der Suche nach, die sein Leben bisher ausgemacht haben: »Bis vor einigen Jahren habe ich nur ›grundlegende‹ Bücher gelesen, das heißt, Schlüsselbücher zu Schlüsselthemen, wie *Krieg und Frieden*, den Roman der Romane; *A Study of History*, die Lösung des Problems der Zeit; Schrödingers *Was ist Leben?*, Einsteins *Das Universum, wie ich es sehe*, und dergleichen. Während dieser Zeit stand ich

in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Universalismus*, Frankfurt/M. 1988, 9-51.

außerhalb des Universums und versuchte, es zu verstehen. Ich lebte in meinem Zimmer als ›Irgendwer‹, der ›irgendwo‹ lebte, las grundlegende Bücher, und wenn ich Spaziergänge in die Umgebung unternahm und manchmal ins Kino ging, geschah das nur zur Zerstreuung. [...] Das Haupterlebnis bei dieser Beschäftigung, die ich meine ›vertikale Suche‹ nenne, hatte ich eines Nachts, als ich in einem Hotelzimmer in Birmingham ein Buch mit dem Titel *Die Chemie des Lebens* las. Als ich es beendet hatte, schien mir, daß die großen Ziele meiner Suche erreicht oder im Prinzip erreichbar seien [...] Eine denkwürdige Nacht. Die einzige Schwierigkeit: das Universum war geordnet, und ich war übriggeblieben. Da lag ich im Hotelzimmer, am Ende meiner Suche, aber immer noch verpflichtet, einen Atemzug zu tun, und dann den nächsten. Jetzt aber betreibe ich eine andere Suche: eine ›horizontale‹. Folglich ist weniger wichtig, was in meinem Zimmer geschieht. Wichtig ist, was ich finde, wenn ich mein Zimmer verlasse und in die Umgebung aufbreche«. ⁴⁹

Gerade indem der Protagonist bei seiner vertikalen Suche erfolgreich ist, d.h. bei dem Versuch, die Welt und darin auch sich selbst im Rahmen theoretischer Gesamtentwürfe zu verstehen, lernt er etwas über das Ungenügen dieser Suche, weil er erst jetzt, im Augenblick des Erfolgs, die spezifische Tragweite der Erklärungskraft jener *big pictures* absehen kann. Das Ergebnis ist gewissermaßen die Geburt eines neuen Fragegegenstands, von dem zunächst nur soviel erkennbar ist, dass er nicht zum Bereich des (potenziell) Verstehbaren gehört, dennoch aber maximale Aufmerksamkeit fordert, weil es hier gewissermaßen ›ums Ganze‹ geht. Das Umschlagsgeschehen der Selbst- und Weltwahrnehmung begründet einen neuen Typ von Suche, in dem sich eine spezifische Weise des Umgangs mit dem sich neu erschließenden Bereich des Nicht-Verstehbaren andeutet: Die horizontale Suche findet als *eigene Erfahrung* statt, als eine eigene Erfahrung freilich, die nur als Teil einer umfassenden Negation von Verständnisansprüchen und -erwartungen existieren kann. Sein Zimmer zu verlassen, das bedeutet Selbst und Welt nicht länger in der 3.-Person-Perspektive der Weltentwürfe zu erfahren. Hinauszugehen, das bedeutet, in die 1.-Person-Perspektive zu wechseln, mit ma-

49 Walker Percy, *Der Kinogeher*, Frankfurt/M. ³1983 (*The Moviegoer*, New York 1960), 72 f.

ximaler Neugier Erfahrungen zu machen und seine Existenz als etwas zu betrachten, für das es noch keinerlei Vorbild gibt. Die horizontale Suche ist auch keine ›Suche nach sich selbst‹, insofern eine solche Suche wieder einem Klischee entspricht, eine solche Suche weiß schon, wonach sie sucht. Vielmehr ist die hier gemeinte horizontale Suche ein Beispiel für eine Alternative zum hermeneutischen Zugriff, sie enthält sich des vorschnellen Verstehens und vermeidet dadurch das Überholen und Durchstreichen eigener Erfahrung. Phänomenologie, so ließe sich in Analogie zur Metapher von der vertikalen und der horizontalen Suche sagen, öffnet sich hier für neue, noch ungewisse Weisen der Selbst- und Welterforschung.

Betrachten wir andere Beispiele. Schon im eigens die Empfindungsqualitäten aufsuchenden Wahrnehmen liegt ein nicht-hermeneutischer Umgang mit dem Wahrgenommenen. So ist etwa ein Geschmack zunächst einfach er selbst, diesseits der Anzeige einer bestimmten Speise und unabhängig von der, freilich stets möglichen, Einbindung in den Kontext der Erinnerung wie in Prousts Madeleinebeispiel. Gleiches gilt für Empfindungen von Berührungen, von Hitze und Kälte, von Wasser, Luft oder Klima: Die Wahrnehmung kann bei den Empfindungsqualitäten verharren, die das Wahrgenommene für den Wahrnehmenden haben. Diese Kultivierung des Geschmacks bedeutet zum einen eine Individualisierung: Indem bewusst an der (phänomenologisch gesprochen) Mitangebe bzw. Mitgegebenheit meiner selbst im Empfinden der Empfindungsqualität festgehalten wird, bildet sich eine qualitative Sicht der Welt aus, welche ein Spiegel jener Modifikationen der Selbstgegebenheit und damit Modifikationen meiner selbst ist, die mit dem Empfinden jeweils einhergehen. Außerdem bedeutet es auch generell eine Kultivierung des Geschmacks, wenn die Dinge als etwas wahrgenommen werden, dem es, bildlich gesagt, im Empfinden gerecht zu werden gilt. In unseren Empfindungsqualitäten sind die Dinge nur sie selbst als nicht verstandene.

Ein weiteres Beispiel für den Umgang mit Nicht-Verstehbarem ist die Erfahrung des Fremden, etwa einer fremden Kultur. Hier werden Erfahrungen gemacht, die sich der Einordnung in gängige Verstehensmodelle entziehen, ja die solche Verstehensmodelle selbst in Frage stellen, bzw. sie *als Modelle* sichtbar machen. Es kommt gerade darauf an, sich verstören zu lassen: Im Umgang mit dem Fremden

wird dieses als jenes bedeutsam, das die Welt meines Verstehens negiert, sie ihrer Endlichkeit und Kontingenz überführt und diese dabei verändert. Das Fremde öffnet meine Welt. Das Geschehen einer solchen Öffnung und Vertiefung könnte geradezu als eine eigene Weise des Umgangs mit dem Fremden und dem Nicht-Verstehbaren bezeichnet werden. Darüber hinaus werden dann aber auch bald Gemeinsamkeiten deutlich. Die Angehörigen einander fremder Kulturen mögen sich wechselseitig noch so sehr der jeweiligen kulturellen Bedeutungsordnung entziehen, sie erkennen sich im Anderen wieder, wenn es etwa um körperliche Bedürfnisse, Freuden oder Bedrohungen geht. Sie teilen gemeinsam einen basalen, vielleicht kann man sagen vorkulturellen Bereich. Insofern es hier um das Ausgemachtwerden durch solche unverfügbaren Größen geht, könnte man auch von der Gemeinsamkeit der Menschen hinsichtlich vorhermeneutischer konstitutiver Negativität sprechen. In welcher Weise lassen sich gerade in diesem Bereich nicht-verstehensmäßige Zugänge zum Fremden ausmachen?

Fremdes tritt als eigenes oder nicht eigenes Fremdes auf: Eigenes Fremdes ist jenes, das wie der eigene Leib, wie Widerfahrnisse, wie kontingente Bedingungen der Existenz zwar nicht selbst gegründet und geschaffen ist, dennoch aber unhintergebar zur eigenen Existenz gehört und diese wesentlich mit ausmacht, von dem aber vor allem gilt, dass es sich als Phänomen größtenteils dem Verstehenszugriff entzieht. Daneben gibt es nicht eigenes Fremdes, wie z.B. historische oder gegenwärtige Zeugnisse menschlicher Kultur, welche mir unzugänglich sind. Meines Erachtens lässt sich nun ein spezifischer Umgang mit und Zugang zu dem nicht eigenen Fremden beschreiben, der darauf beruht, dass man mit dem eigenen Fremden auf eine spezifische Art diesseits des Verstehens immer schon vertraut ist. Was hier ermöglicht wird, sind Phänomene, die metaphorisch als Empathie begriffen und phänomenologisch als (oft leiblicher) Mitgang mit nicht eigenem Fremden beschrieben werden können, und zwar als ein Mitgang, der sich gleichsam der Erfahrung des eigenen Fremden bedient. So ist man z.B., wie sich in der Krankenpflege beobachten lässt, durchaus in der Lage, mit dem Schmerz des anderen mitzugehen und etwa bestimmte Bewegungen eines verletzten Armes oder Beines beim Umbetten zu vermeiden, gerade insofern man selbst den Schmerz als das schlechthin Unverständliche

und alles Verstehen in Frage Stellende kennt. In ähnlicher Weise ist solch ein Umgang mit dem Fremden, das nicht in der eigenen Existenz erfahren wird, auch mit Tieren möglich. Die ›Vertrautheit‹ mit dem eigenen Fremden fungiert als vorsprachliche Erschließung des nicht eigenen Fremden, ohne dass dabei die grundsätzliche Fremdheit des eigenen wie des fremden Fremden aufzulösen wäre. In der Erfahrung des gemeinsamen Ausgemachtwerdens durch Unverfügbares, Fremdes und sich gegen das Verstehen Sperrende kann etwas Neues auftreten, etwa die Erfahrung von Solidarität.⁵⁰

Schließlich möchte ich als Beispiele für den Umgang mit Nicht-Verstehbarem auch Phänomene der Resonanz auf den Anspruch des Anderen nennen, wie sie die Tradition der Ethik des Moral Sense beschreibt. Vermutlich stellt schon die Ansetzung eines Moral Sense selbst ein Beispiel für das Zuviel-Verstehen, für die Einordnung der Phänomene in ein Modell dar, nämlich in das relativ simple Modell der verschiedenen Sinne. Der unmittelbare Nachteil dieser Einordnung besteht darin, dass die Bestreitung des Sinnes-Modells, also die Kritik an der Auffassung moralischer Gefühle als eines eigenen Sinnes, auch die Relevanz jener Phänomene zu bestreiten scheint, die von den Autoren zur Stützung ihres Modells angeführt werden. Unabhängig von diesem Modell legt die Erfahrung aber ein reiches Zeugnis für die Möglichkeit des empathischen Mitgehens mit dem Anderen, für die Resonanz auf den Anspruch oder auf das Schicksal des Anderen ab. Der Wunsch, Menschen zu helfen, die in Not geraten sind, das Mitleid mit Kranken oder Sterbenden, die Freude über die Entwicklung und Entfaltung eines Kindes, all dies sind Weisen, sich zu anderen Menschen zu stellen, die sich selbst hermeneutisch nicht viel weiter begründen können als bis zur Nennung bestimmter

50 Martha Nussbaum entwickelt mit Blick auf diese Phänomene auf der Grundlage der aristotelischen Ethik eine Ethik der Endlichkeit oder Kreatürlichkeit. Vgl. Martha Nussbaum, »Nicht-relative Tugenden. Ein aristotelischer Ansatz«, in: dies., *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt/M. 1999, 227-64. Paul Ricœur führt im Rahmen seiner Identitätstheorie das Beispiel des Umgangs mit Sterbenden an, bei dem es zu einer Art kreatürlichen Solidarität kommen kann. Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 232 f. Für den Bereich des Verstehens der Natur mittels der eigenen unverfügbaren Leiblichkeit habe ich an anderer Stelle einige Beispiele analysiert. Vgl. Philipp Thomas, *Selbst-Natur-sein. Leibphänomenologie als Naturphilosophie*, Berlin 1996, 165 f.

Empfindungsqualitäten. David Hume gibt ein einfaches Beispiel für diese unmittelbare negative Hermeneutik, für das vorsprachliche (leibliche) ›Mitgehen‹ mit dem Anderen: »Wenn eine Person stottert und Schwierigkeiten mit der Aussprache hat, haben wir sogar mit einer so geringfügigen Beeinträchtigung Mitgefühl und leiden darunter. [...] Ja sogar wenn wir ein Buch mit den Augen überfliegen, sind wir für solche unharmonischen Verknüpfungen empfänglich; weil wir uns immer noch vorstellen, jemand lese sie uns vor und leide unter dem Aussprechen dieser dissonierenden Laute.«⁵¹ Dieses Beispiel eines Falls von Empathie kann meines Erachtens als eine Weise des Umgangs mit Nichtverstehbarem gelesen werden. Was lässt sich unterrichtspraktisch aus dieser Funktion negativer Hermeneutik machen?

4.3. Unterrichtspraxis: Umgang mit Nicht-Verstehbarem

Im Zusammenhang mit diesem Aspekt der negativen Hermeneutik liegen die Lernziele besonders in der Kritik des vorschnellen Verstehens sowie im Kennenlernen von nicht-verstehensmäßigen Zugangs- und Umgangsformen zur Wirklichkeit des Nicht-Verstehbaren. Eine entsprechende Unterrichtseinheit kann durchaus kulturkritische Züge haben. Es geht um die Kritik einer Kultur des Verstehens, die das ihr Fremde (als dasjenige, welches ihre Verstehenskategorien bedroht) gewissermaßen laufend vernichtet, indem sie behauptet, es verstehen zu können.⁵² Das nicht-verstehende Wahrnehmen wird vor diesem Hintergrund als wichtige Praktik sichtbar, die in Übungen vermittelt werden muss.

51 David Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, Stuttgart 21996 (*An Enquiry concerning the Principles of Morals*, London 1751), 146.

52 Zu diesem Aspekt vgl. auch Marianne Gronemeyer, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt 21996.

Susan Sontag: Krankheit als Metapher

Die amerikanische Autorin Susan Sontag setzt sich in ihrem Essay *Krankheit als Metapher* mit historischen und gegenwärtigen Versuchen auseinander, den Sinn bestimmter Krankheiten (ihre Beispiele sind Tuberkulose und Krebs) zu verstehen.⁵³ Sontag kann die Kontinuität aufzeigen, in der heutige psychologische Erklärungsansätze stehen, die etwa erklären sollen, wieso gerade eine bestimmte Person an Krebs erkrankt ist.

»Das Psychologisieren scheint Kontrolle gerade über die Erfahrungen und Ereignisse (wie schwere Krankheiten) zu verschaffen, über die die Menschen tatsächlich wenig oder keine Kontrolle besitzen. Das psychologische Verständnis untergräbt die ›Realität‹ einer Krankheit. Diese Realität muß erklärt werden. (Sie bedeutet in Wirklichkeit; oder ist ein Symbol für; oder muß interpretiert werden als.) [...] Psychologische Krankheitstheorien sind machtvolle Instrumente, um die Schande auf die Kranken abzuwälzen. Patienten, die darüber belehrt werden, daß sie ihre Krankheit unwissentlich selbst verursacht haben, läßt man zugleich fühlen, daß sie sie verdient haben.«⁵⁴ Wo liegen die Gefahren einer psychologischen Erklärung von Krankheiten? Einmal abgesehen von dem vielleicht verständlichen, in verschiedener Hinsicht aber auch gefährlichen Versuch vieler Menschen, das nicht zu verstehende und wohl gerade deshalb besonders schwer erträgliche Schicksal einer schweren Krankheit dennoch auf irgend eine Weise zu verstehen: Wie ließe sich angesichts des Nicht-Verstehbaren der phänomenologischen Maxime folgen, bei der Wahrnehmung alle theoretischen Modelle auszusetzen? Welcher Umgang mit der Krankheit und welcher Umgang mit dem Kranken wäre in diesem Sinne adäquat (Erfahrungen aus der Krankenpflege)?

53 Susan Sontag, *Krankheit als Metapher*.

54 Ebd., 66, 68.

Übung: Man sieht nur, was man weiß

Mit dem Slogan ›Man sieht nur, was man weiß‹, werden Reiseführer beworben. Hier ist kritisch zu fragen, ob sich eine Reise, die einem lediglich Begegnungen ermöglicht, welche zuvor schon verstehend überholt worden sind, nicht ihrer wichtigsten Möglichkeit begibt, nämlich der Erfahrung des Fremden. Neben einer Diskussion eigener Urlaubserfahrungen, -wünsche und -visionen können die Schülerinnen und Schüler anhand der Touristikprospekte untersuchen, wie das Fremde den Reisenden vermittelt wird: Als lockendes und wildes Fremdes in Bildern, als bewältigtes und verstehend erschlossenes Fremdes in den Arrangements der Tagesausflüge mit Erklärungen. Schließlich kann man auch eine Unterrichtsexkursion zu einer Kirche, zu einem Fluss, auf eine Lichtung oder zu einem anderen hervorgehobenen Ort machen, um zwei Erlebnisweisen miteinander zu vergleichen: Eine Gruppe erhält den Arbeitsauftrag zu beschreiben, was sie alles schon über das Betrachtete weiß und dadurch wiedererkennend wahrnimmt. Die andere Gruppe soll beschreiben, *wie* das Betrachtete ist, d.h. was es mit den Betrachtern ›macht‹, welche Atmosphäre es umgibt. In der Auswertung kann deutlich werden, dass die Behauptung, man sehe nur, was man schon wisse, auch so verstanden werden kann, dass Wissen und das entsprechende einordnende und verstehende Wiedererkennen stets auch eine Verarmung des Sehens sein kann.

Übung: Wahrnehmung als stummer Mitvollzug des Nicht-Verstehbaren. Das Beispiel Natur

In der Landschafts- und Naturfotografie gibt es eine Tradition, welche die Natur nicht unnötig dramatisiert (wie dies oft bei gefälligen Fotokalendern der Fall ist), sondern sie ganz als sie selbst abbildet, ihr einen Rahmen verschafft, sie gewissermaßen lediglich ausstellt.⁵⁵ Ohne dass diese Ausschnitte von Natur auf solchen Bildern in

55 Entsprechende Bildbände finden sich etwa in den öffentlichen Büchereien. Es eignen sich Bilder von Ansel Adams, der neben eher dramatisierenden Landschaftsbildern (diese findet man oft als Postkarten und Kalender) auch viele

irgend einer Sprache zu uns als Betrachtern sprächen, hat man doch den Eindruck, Natur werde hier zur Wirkung (ja ›zum Sprechen‹) gebracht (und dazu bedarf es natürlich eines guten Fotografen). Solche Bilder können (als sehr gute Kopien) mittels Overheadprojektor gemeinsam betrachtet werden. Wie wird die betrachtete Natur diesseits allen Erklärens, Assoziierens oder Mythisierens zugänglich, wie lässt sie sich ›stumm‹ mitvollziehen? Der folgende Text kann zusammen mit einem solchen Bild von einer Landschaft oder von einem Stück Natur bearbeitet werden. Vielleicht lassen sich im Rahmen einer Exkursion auf diese Weise auch Biotope oder einzelne Lebewesen wahrnehmen.

»Betreten wir einen Hochwald, in dem die einzelnen Bäume hoch aufgeschossen, hoch aufgereckt in einigem Abstand nebeneinander stehen, die Kronen prächtig gewölbt, so wird uns merkwürdig weit, ja mitunter werden wir von dieser Atmosphäre aufgerichtet. Unsere Wahrnehmung [...] ist in diesem Fall im Grunde eine *Modifikation unserer leiblichen Befindlichkeit*. Was wir dabei ›am eigenen Leibe‹ nachvollziehen, ist der Wuchs der Bäume, ihr ›Habitus‹, wie es in der Botanik heißt. Ähnlich lässt sich auch ein kurz vor dem Sprung gerecktes Tier in seiner Anspannung und kraftvollen Gerichtetheit eigentlich nur leiblich nachvollziehen, weder seine Dingeigenschaften noch seine intellektuellen Leistungen sind wirklich von

zurückhaltende schwarz-weiße Naturaufnahmen gemacht hat: *The Portfolios of Ansel Adams*, hg. v. Tim Hill, London 1977. Als weiterer einschlägiger Fotograf ist Eliot Porter zu nennen: *Intimate Landscapes. Photographs by Eliot Porter*, *The Metropolitan Museum of Art*, New York 1979.

Bedeutung. So lassen sich viele Naturformen als aktuelle oder gleichsam ›geronnene‹ Bewegungen leiblich nachvollziehen«. ⁵⁶

56 Philipp Thomas, »Leiblichkeit und eigene Natur. Naturphilosophische Aspekte der Leibphänomenologie«, in: Gernot Böhme, Gregor Schiemann (Hg.), *Phänomenologie der Natur*, Frankfurt/M. 1997, 291-302, hier: 300.