

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Blumenberg, Hans
Phänomenologische Schriften

1981-1988

Herausgegeben von Nicola Zambon

© Suhrkamp Verlag
978-3-518-58721-8

SV

Hans Blumenberg
Phänomenologische Schriften
1981-1988

Herausgegeben von Nicola Zambon

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2018

© Suhrkamp Verlag Berlin 2018

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung, des
öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk
und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie,
Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung
des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer
Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Pustet, Regensburg

ISBN 978-3-518-58721-8

Inhalt

Erster Teil Kontingente Rationalität

I	Das Laboratorium, oder: Was wäre eine Phänomenologie der Geschichte?	11
II	Das Bewußtsein als Selbstreparaturbetrieb	15
III	Kontingente Rationalität	39
IV	Konstanzprinzip als Voraussetzung der Phänomenologie	50
V	Das Elementarerlebnis der Überraschung	59
VI	Beschreibung und Deduktion	69
VII	Gewinn und Verlust am Ende der Reflexion	78
VIII	Eine Randbemerkung Husserls zu Heideggers »Sein und Zeit«	91
IX	Wirklichkeit als Grenzbegriff	109

Zweiter Teil Subjektivität, Fremderfahrung, Intersubjektivität

I	[Die Reinigung des Subjekts]	115
II	Objekte ohne Subjekt	142
III	Exkurs: Anfang und Ende des »Ich bin«	145
IV	Okkasionalität und Monadologie	149
V	Exkurs zur Bedeutung von »Ich«	157
VI	Gelegenheitsbedeutungen	161
VII	Vorform und Muster der Intersubjektivität	174
VIII	[Ein nützliches Gedankenexperiment]	176
IX	Nichtobjektivierende Intersubjektivität	182
X	Intersubjektivität als Allgegenwärtersatz?	195
XI	Transzendentaler Pluralismus	211
XII	Husserl – ein Averroist?	216
XIII	Unerfülltes Versprechen einer Ontologie?	235

Dritter Teil
Phänomenologische Reflexion und Lebenswelt

I	Einfühlung und Einlebung	251
II	Widerstand und Wende	258
III	Grenzen der Reduktion	263
IV	Die unbedrohliche Drohung	270
V	Rückblick von der Lebenswelt auf die Reduktion	276
VI	Durchstreichung und Hohlform	315
VII	Die Negation	325
VIII	Der Lebensweltboden	328
IX	Metaphorik: Boden und Grundbuch	346
X	Wurzeln im Leben der Menschheit	349
XI	Ausgänge aus der Lebenswelt	354
XII	Eine phänomenologische Eschatologie	358

Vierter Teil
Zur Phänomenologie des Zeitbewußtseins

I	Das andere Ich und der Fremde	371
II	›Intermittenz‹	384
III	Vollkommenheit der Erinnerung als Gesundheit des Geistes	392
IV	Horizont der Erinnerung	398
V	Beschreibung des Lesens	401
VI	Wirklichkeitsbewußtsein und Vergessen	405
VII	Die Erwartung	410

Fünfter Teil
Sichtbarkeit, Sachlichkeit, Sagbarkeit

I	Sichtbarkeit	437
II	Undurchschaubarkeit	442
III	Undurchsichtigkeit	445
IV	Der Spiegel und die Undurchsichtigkeit	448

V	Selbstkenntnis und Spiegelung	454
VI	Nähe und Ferne	463
VII	Doppelhändigkeit	472
VIII	Selbstberührung	478
IX	Kraftprobe der Subjektivität	483
X	Das Ding sehen und dem Ding etwas ansehen	491
XI	Sachlichkeit	496
XII	Einstimmigkeit und Übereinstimmung	499
XIII	Intention und Reduktion: Nach der Suppe nichts mehr . .	503
XIV	Ein letzter Wunsch und das Hindernis seiner Erfüllung . .	507
	Nachwort des Herausgebers	509
	Namenregister	517

Erster Teil
Kontingente Rationalität

I

Das Laboratorium, oder: Was wäre eine Phänomenologie der Geschichte?

Für die Philosophie ist die Geschichte das einzige Laboratorium, in dem sie ihre Versuche machen und deren Ausgang abwarten kann – sogar mit dem schrecklichen Risiko, daß ›Falsifikationen‹ Hekatomben von Opfern [...] kosten.¹ Der Satz wird diejenigen erschrecken, die an der sofortigen oder jedenfalls kurzfristig diskursiv erreichbaren Sicherung philosophischer Wahrheiten festhalten und dafür die martialischeso benannten ›Strategien‹ anbieten. Aber nichts spricht dafür, daß einer dieser Versuche seit Platos Ideenlehre auch nur ein paar untriviale Schritte vorangekommen wäre. Es ist auch nicht einzusehen, weshalb wir gerade auf dem Gebiet, das uns tiefere Aufschlüsse über die Welt und uns selbst gewähren könnte, in den Besitz ewiger Wahrheiten gelangen sollten, während wir uns sonst mit überholbaren Erkenntnissen begnügen müssen und auch überwiegend nicht unzufrieden zu sein brauchen. Das Bild finsterer Verzweiflung, das die historische Selbstbetrachtung der Wissenschaft für ihre Anfänge gezeichnet hat, trifft nicht zu: Man hat sich immer mit dem arrangiert, was man zu wissen glaubte, und wäre nur daran verzweifelt, den Grad der Unwissenheit zu kennen, den die Späteren jenen Früheren zuzuschreiben instand gesetzt wurden. Nur, nicht wissen zu dürfen, um wissen zu sollen, wo man wissen zu können meinte – das war unerträglich.

Wenn jemand sagt, er halte Kant für die klarste und differenzierteste Realisierung dessen, was Philosophie bisher zu leisten vermochte, so kann und darf dies nicht gleichgesetzt werden mit der Behauptung, dort seien endgültige und fernerhin schulfähige Wahrheiten niedergelegt worden, so daß man als ›Kantianer‹ nur noch dies und jenes am Rande zu ergänzen, durch hermeneutische Anstrengung noch diese und jene Dunkelstelle aufzuhellen hätte. Kants größte Leistung war, uns klarer sehen zu lassen, welches die Probleme sind, die wir uns nicht

1 Teilweise unlesbarer Einschub: », ... von Unglück«.

willkürlich stellen oder bei Überdruß an ihrem Lösungsverzug abschalten können. Er hat uns, erstaunlicherweise auch unabhängig von seiner schulmäßigen Terminologie, eine Sprache für diese Problemfassungen zur Verfügung gestellt, mit der sich arbeiten läßt. Er hat uns in Gestalt der transzendentalen Deduktion sehen lassen, wie eine Theorie der Einheit unseres Bewußtseins aussehen müßte, auch wenn diese Theorie bei ihm gänzlich mißlungen wäre und eine solche niemals gelingen sollte. Es ist doch nicht der einzige Fall, daß wir es in unserer theoretischen Mühsal mit Gegenständen zu tun haben, von denen wir zumindest das eine mit Sicherheit voraussagen können, daß eine letzte Theorie von ihnen niemals zu haben sein werde, weil die vorherigen Erkenntnisse störende Fakten niemals ausgeschlossen werden können. Gerade dieser Offenhaltung der inhaltlichen Seite der Philosophie bedarf es aber ständig. Deshalb muß auch einer, der die philosophische Form der Lehre Kants für maßstäblich hält – was nicht identisch ist mit ihrer literarischen Form –, alles tun, um die deskriptiven Grundlagen des philosophischen Denkens als das eigentliche Feld einer ›unendlichen Arbeit‹, die durch das Ideal einer Deduktion nicht abgeschlossen werden kann, in Kultur zu nehmen und zu halten. Deshalb muß der, aus Verlegenheit von ihm geforderter Zuordnung, sich so nennende ›Kantianer‹ nicht nur zusätzlich, sondern in demselben Range seiner Anstrengungen ›Phänomenologe‹ sein.

Phänomenologie ist eine elastische Methode der Beschreibung. Sie hat die Krisen ihrer bald jahrhundertlangen Geschichte besser überstanden als andere philosophische Ansätze, obwohl ihr solche Krisen in den Augen ihres Gründers fast tödlich zugesetzt haben, vor allem die durch Heidegger bewirkte. Allmählich beginnen wir zu sehen, daß diese Krise harmlos war, weil die Hyperbeln des ontologischen Anspruchs von Heidegger uns zunehmend weniger interessieren, dafür um so mehr die überragenden Leistungen, die er deskriptiv erbracht hat. Zu vermuten ist, daß Heidegger in einer weiteren Zukunft dem Rückblick als der Phänomenologie reintegriert erscheinen wird, also der Freiburger Heidegger hinter dem Marburger verschwinden mag. Dieser Satz wird vielen an der Schulentzweigung noch beteiligten und von ihrer Tiefe durchdrungenen Zeitgenossen ärgerlich sein. Ihn auszusprechen muß dennoch riskiert werden. Nicht zufällig ist der Marburger

Heidegger auch und immer wieder ein Interpret Kants; vielleicht trotz historischer Unhaltbarkeiten der bedeutendste. Darin hat er das schwerstwiegende Versäumnis Husserls wettgemacht, das die Phänomenologie sonst nicht hätte verwinden können, Kant – trotz der Jubiläumsrede von 1924 – nur sehr ungenau wahrzunehmen.

Die Philosophie hat nicht nur Geschichte, sie ist ihre Geschichte. Anders ausgedrückt: Jede ihrer Realisierungen in der Zeit ist konkurrenzfähig mit jeder anderen, obwohl es keine Renaissancen im strengen Sinne in ihr geben kann, weil zugleich jedes philosophische Wort auch an das Welt- und Selbstverständnis seiner Zeitstelle gebunden bleibt. Es kann nicht nur darum gehen, durch Hermeneutik jene Konkurrenzfähigkeit zu aktualisieren, also gleichsam das Moment der Zeitstelle als kontingentes durch eine Art von ›Übersetzung‹ aufzulösen, jede vergangene Philosophie zur Metapher der gegenwärtig möglichen Aussagen zu machen. Vielmehr wird es eine erst in den Anfängen sichtbar gewordene Aufgabe der Phänomenologie sein, ihre Theorie dieser Geschichte zu entwickeln, was Husserl erst fast im letzten Augenblick seines Lebens als Anspruch an sich erkannt und dann mit zu geringer historischer Einsicht realisiert hat. Seine ›Krisis‹-Abhandlung macht uns schwer, den therapeutischen Ton von der deskriptiven Bestandaufnahme zu trennen. Eine Phänomenologie der Geschichte darf nicht in die deduktiv-spekulative Versuchung zurückfallen, der sich Husserl von seiner Theorie der transzendentalen Intersubjektivität her genähert hat: den Menschen und seine Handlungsgesamtheit in der Welt als bloße Funktion der höheren Bedürfnisse der absoluten Subjektivität bei ihrer Selbstverwirklichung zu sehen. Vielmehr muß eine Phänomenologie der Geschichte darauf aus sein, die Ausbildung von Totalität epochaler Selbst- und Weltverständnisse in ihrem unablässigen Zusammenstoß, Ausgleich und ihrer schließlich destruktiven Unversöhnlichkeit mit konkreten Ereignissen, Ergebnissen, Erzeugnissen wahrzunehmen. Dieses ist, was der Geschichte so etwas wie ein ›Wesen‹ gibt, nicht Restauration des ›Weltgeistes‹, sondern Freilegung des Arsenal an Formen, in denen sich Geschichte vollzieht, das ihre Strukturen unabhängig von der Kontingenz ihrer Fakten, wenn auch *nur durch diese*, verstehen läßt.

Und diese zu verstehen ist nicht nur Sache einer beliebig absetzbaren

Disziplin, eines Schulfachs im Wechselspiel der Reformen und Konser-
vationen, sondern etwas, was mit der unabdingbaren Nötigung, um
nicht zu sagen: Pflicht, zusammenhängt, uns mit uns selbst ins reine,
oder wenigstens: ins klarere, zu bringen. Dies auszusprechen ist das
Risiko der Geringschätzung der Fachgenossen allemal wert.

II Das Bewußtsein als Selbstreparaturbetrieb

I.

Eine der berüchtigtsten Examensfragen über Kant – zugleich eine der brauchbarsten, um Kenntnisse erkennen zu lassen – ist die, wer denn in der »Kritik der reinen Vernunft« eigentlich wen kritisierere. Die Antwort darf auf die Doppeldeutigkeit des Genetivs gestützt sein, sich aber nicht darin erschöpfen. Denn diese beim Wort genommene Selbstspaltung der Vernunft, zum Objekt und Subjekt der Kritik, steigert eher den destruktiven Anschein des ganzen Unternehmens, eine subtile Paradoxie zu sein, die die Vernunft genau das tun läßt, was sich zu verbieten geradezu ihr Wesen ausmachen sollte.

Die Kritik der Vernunft an der Vernunft ist nicht nur ein *diagnostisches* Unternehmen, nicht nur eine *prophylaktische* Verwarnung wegen Grenzüberschreitung und vor weiteren solchen – sie ist auch von *therapeutischem* Pathos: Selbstheilung der Vernunft. Die allzu kurz geratene ›Methodenlehre‹ der ersten Kritik wirkt wie ein pflichtschuldiger Appendix und darf es doch nicht sein. Sie arbeitet mit der Suggestivität quantitativer Mißverhältnisse auf jene Verkennung der dem Asklepios geweihten Gesinnung des Werkes hin, eher die Unerbittlichkeit der Vernunft weiter zu erhärten, als ihr Wesen in ihrer Regenerationsfähigkeit sehen zu lassen. Kritik der Vernunft heißt, sie reif und kräftig zur Selbstreparatur ihrer Selbstdepravation zu machen.

Die Vernunft ist nach ihrer schulgerechten Bestimmung das Vermögen der Widerspruchsfreiheit. Als solche legt sie ihr Regelwerk in der Disziplin der Logik auseinander und ordnet es. Vermögen der Widerspruchsfreiheit bleibt die Vernunft auch in ihrer Kritik im Doppelsinn. Sie wird es sogar in potenziertes Weise: Die Widersprüche, mit deren Vermeidung sie es als ›kritische‹ zu tun hat, sind die von ihr selbst hergestellten – und zwar nicht faktisch irrend hergestellten, sondern kraft der ›Vernünftigkeit‹ ihrer letzten Ansprüche unvermeidlichen, wenn nicht unvermeidlichen.

Die Dialektik der reinen Vernunft ist die Disziplin ihrer ›wesensgemäßen‹ Irrtümer, die sich ihr anzeigen mit dem einzigen Indikator, den sie gelten läßt und ernst zu nehmen hat: mit dem Widerspruch. Er ist als Verstoß der Vernunft gegen die von ihr geschuldete Qualität ihrer Resultate nichts Geringeres als Selbsterstörung. Mit schönster Konsequenz erzwingt dann die Kritik der Vernunft an der Vernunft, anhand der Indikationen ihrer Dialektik, nichts Geringeres als ihre Selbsterhaltung. Der Weg von jener Drohung zu dieser Medikation ist Anwendung von Reparaturmitteln der äußersten Ökonomie, der minimalen Nebenfolgen, der erleidbarsten Verluste an Besitztümern, die vorerst noch unentbehrlich erscheinen, ein anderes Mal aber zum Preis der wahren Freiheit werden.

Eine der Amputationen am ehrwürdigsten Besitzstand des Erkenntnisideals ist das Zugeständnis, daß es der Verstand bei den Gegenständen der Erfahrung, mit der ganzen ›Natur‹ also, nur mit ›Erscheinungen‹ zu tun habe. Jede Gegenwehr gegen diesen chirurgischen Eingriff birgt die tödliche Gefahr in sich, in die Antinomien eines Weltbegriffes zu geraten, der die Welt das ›Ding an sich‹ sein zu lassen verlangt.

Der phänomenologische Leser der »Kritik der reinen Vernunft« teilt in *einer* Hinsicht Kants operativen Eingriff: Daß das uns Gegebene ›Erscheinung‹ ist, erspart auch ihm eine lange Wegstrecke erkenntnistheoretischer Verwicklungen, von denen er sicher ist, daß sie in einer Sackgasse enden. Doch macht der Phänomenologe, seinem Namen gerecht werdend, nicht mit, daß dem Heilmittel der ›Erscheinungen‹ das Wörtchen ›nur‹ vorangesetzt wird. Was sollten sie sonst sein? Was sonst, wenn schon das *Cogito*, jene unmittelbarste und schlechthin evidente Selbstgegebenheit und der Maßstab aller anderen, klar und deutlich ein ›Phänomen‹ ist. Beweis: Es ist beschreibbar wie jedes andere, obwohl unfehlbarer als jedes andere. Daraus folgt, was auch Kant mit dem ›nur‹ versehen gesagt hatte: das Subjekt ist sich selbst als ›Erscheinung‹ gegeben – Kant: die innere Erfahrung hat nicht andere Erscheinungen zu ihrem Gegenstand als die äußere. Auch sie kann sich so wenig wie die äußere mit den Antinomien ihrer kosmologischen Exekution die Widersprüche aus der Hypostasierung ihres Gegenstandes leisten, die in der Dialektik als ›Paralogismen‹ rubriziert sind.

Was für den Phänomenologen bei seiner Kantlektüre Verdacht erregt,

ist die eigentümliche Tatsache, daß die Vernunft als unkritisierte sich bis auf Kant doch all das ›geleistet‹ hat, was sie sich nicht hätte leisten dürfen, ohne sich selbst zu zerstören, am Widerspruch zu scheitern. Die ›Kritik‹ der Vernunft an der Vernunft ist ein geschichtliches Faktum. Anders gesagt: Ohne den Glücksfall Kant hätte sie ausbleiben können (womit nicht gesagt sein darf, daß nicht auch ein anderer die Bereinigung hätte vornehmen können). Dieser verblüffende Sachverhalt der nicht nur ›wild‹, sondern in philosophischer Manier und Zucht überlebenden Vernunft bei ständiger impliziter Produktion der ihr höchst eigentümlichen Dialektik – also des Ferments ihrer Selbstzerstörung –, dieser Sachverhalt findet implizite schon im Titel der ersten ›Kritik‹ und seinem Doppelsinn eine ungesuchte, obgleich ›mitgelieferte‹ Erklärung. Bedroht von toxischer Eigenproduktion an Antinomien und Paralogismen ist die kritisierte Vernunft, nicht die kritisierende. Diese ist eine sich im Zuge der Aufklärung – vermutungsweise: des entdeckten *Cogito* – erhebende, selbstdefinierte, selbstkonstituierte Instanz: das Subjekt der Kritik, die Vernunft als dieses. Alles, was fatal hätte werden können, das Potential der Selbstzerstörung, liegt nun ›unter ihr‹, ist der Wildwuchs der Vernunft als ihres Objekts. Die Vernunft als nunmehr kritisch gewordenes Subjekt sieht sich selbst als dem, was sie schon immer unkritisch gewesen ist, zu und gibt ihr eine neue heilsame Disziplin, die es ihr gestatten soll und gestatten wird, sich in Preisgabe des Doppelsinns im Genetiv ›Kritik der Vernunft‹ wieder mit der disziplinierten, also endgültig ›vernünftig gewordenen‹ Vernunft zu vereinigen, obwohl die Kritik klarstellt, daß Ideale der reinen Vernunft dann definitiv unerreichbar, obwohl als solche fortbestehend, inhärent bleiben.

Da liegt die Differenz, die sich der Phänomenologe nicht ersparen kann. Indem sie an der Strenge des Evidenzideals festhält, überträgt sie es auf ihre ›Erscheinungen‹ und macht die Differenz von Subjekt und Objekt in der Vernunft selbst unmöglich (obwohl das reflektierende Subjekt dem reflektierten in gefährlicher Ähnlichkeit zugeordnet ist). Anders ausgedrückt: In der Phänomenologie gibt es keine Dialektik der Vernunft. Was in Widersprüche führt, liegt außerhalb jeder Selbstinduktion der Vernunft als des Subjekts; es dürfte auch gar nicht in diesem liegen, weil nun jeder Bruch im Selbstvollzug des Subjekts strikt letal

wäre – also auch vor jeder Kritik, vor jeder Philosophie, in aller Geschichte, bei jeder Gattung von Subjekten, immer schon und überall tödlich gewesen wäre. Die Gnadenfrist der Geschichte vor der Phänomenologie gibt es nicht.

Dann aber folgt, daß die Vernunft, soweit sie von Zerstörung bedroht ist, immer schon und wesentlich die Apotropaia gegen jene schon enthält, vielleicht nichts anderes ist als deren Inbegriff. Immanent ist der Vernunft also nicht der Vollständigkeits- und Erklärungszwang ihrer Dialektik, wie bei Kant, sondern das Instrumentarium zur Reparatur des Unvermiedenen. Die zwar nicht harmlose, aber doch bei Unterwerfung auskömmliche Symbiose von kritischer und kritisierter Vernunft bei Kant ist phänomenologisch durch Ausschluß des Duals gar nicht das Problem; wäre es jedoch statthaft, so zu dissoziieren, dann hätte die Phänomenologie zum Thema nicht die kritisierte, sondern die kritische Vernunft, und deren Gefährdung wäre eine solche, die immer schon behoben sein müßte, bevor irgend etwas wie ihre ›Kritik‹ zustande kommen könnte. Heil muß sein, was heilend sein soll. Dann muß alle Heilung in beinahe paradoxer Weise prophylaktisch sein: Das Heilmittel greift zugleich mit der Gefährdung ein. Deshalb gibt es hierfür keine ›Vorschrift‹ und keine Rezeptur, sondern nur die Deskription dessen, was schon geschieht. Darin liegt der Grund für Husserls ständiges Aufbegehren gegen eine Logik, die sich als Technik des Denkens, als Gesetzgebung für dessen Rechtmäßigkeit, ausgibt; für ihn ist Logik das ›Wesen‹ der Vernunft, das dieser nicht erst durch Präzeptoren beigebracht zu werden braucht, weil auch gar nicht so verspätet erst beigebracht werden könnte. Mit der Logik wäre es immer schon ›zu spät‹, wäre sie eine Technologie des Denkens. Denn für die Etablierung einer solchen Technologie bedürfte es immer schon dessen, was sie herbeischafft, wie es für die Kritik der Vernunft immer schon dessen bedürfte, daß die Vernunft sich kritisiert hätte.

Daher ist Husserls Logik in Konsequenz eine ›genetische‹, was sie ausdrücklich erst 1920 wurde. Daß diese eine ›transzendente‹ sein muß, versteht sich hieran besser als irgendwo sonst in der Phänomenologie dieses Attributs: Die Genesis, die sie darzustellen hat, darf kein Stück der reellen Weltgeschichte des Menschen sein, sondern das, was jederzeit schon stattgefunden hat, damit dem Subjekt nichts Endgültiges

zustoßen konnte. Das Faktum des seiner selbst gewiß werdenden Subjekts erfordert, die genetischen Bedingungen seines ›Überlebens‹, seines ›Nochdaseins‹ wie seines ›Dableibens‹ als den Besitz der *vollständigen* Abwehr gegen jede erdenkliche Fatalität darzustellen. Der erste Augenblick, wann immer, muß genügt haben, jene Genesis zu durchlaufen, um allen weiteren gewachsen zu sein. Das behindert die Deskription des bei jenem Durchlauf Erforderlichen nicht im geringsten; der Zeitverbrauch ist für Wesenssachverhalte unwesentlich. Die ›Genetische Logik‹ beschreibt etwas, was Gleichzeitigkeit erfordert und im strengsten Sinne doch nicht haben konnte: die Selbstrestitution des Bewußtseins. Etwa des Bewußtseins, das über die Negation noch nicht verfügt hätte, um mit einem mißlungenen Vorgriff seiner Protention durch Streichung und Ersetzung einer Fehldeutung fertig zu werden, ohne daran seine Selbst einstimmigkeit zu verlieren; etwa des Bewußtseins, das bei verdichteten ›Erfahrungen‹ solcher Art zugunsten der Stabilität seiner ›Welt‹ davon abläßt, sich auf alles Gegebene als solches immer festzulegen, und statt dessen die Modalität wechselt, in Möglichkeiten und Bedingtheiten statt in Wirklichkeiten zu verfahren lernt. Man sieht sogleich, daß die ›momentane Dringlichkeit‹ bei Qualität und Modalität der vorprädikativen Zustimmungen nicht gleich ist: Bei der Modalität wäre auch ein verzögertes Verfahren der ›Einübung‹ noch zuträglich, bei der Qualität nur, wenn ›frühe Enttäuschungen‹ der Position ausgeschlossen werden könnten (wofür es präkulturelle Vorkehrungen geben mag).

Auch wenn uns die ›Genetische Logik‹ Husserls am einleuchtendsten belehrt, was das ›Transzendente‹ an der Phänomenologie werden konnte, läßt sich doch die Idiosynkrasie des Meisters gegen jede anthropologische ›Zutat‹, gegen jedes dessen verdächtige Element, nicht zwingend nachvollziehen. Denn der Übergang zur Anthropologie ist ja identisch mit dem zum genetischen Zeitverbrauch und darin zum Selbsterhaltungskriterium: Was erwerbbar und erlernbar ist, nicht zwingend des momentanen Durchlaufs seiner Genesis bedarf, kann anthropologische Bedingtheit haben – und diese schließt keineswegs eine Relativierung ein, deren Erzfeind jede Phänomenologie sein wollte. Warum sollte sich nicht selektiv als lebensdienlich erweisen, was doch als ›das Wesentliche‹ auch das Zuträglichkeits sein mußte? Könnte nicht

das Resultat der Anthropogenese geradezu – wenn vielleicht auch überflüssigerweise für den ›Wesensschauer‹ – die Bestätigung sein für das, was ohnehin Genese hätte sein müssen, auch unter den reineren Bedingungen eines selektionsfreien Empyreums? Für den, der aus anderen Quellen wissen zu können glaubt, ist diese Erwägung redundant. Aber nicht alle haben sich den strengen Exerzitien der phänomenologischen Reduktion zu unterziehen vermocht und würden dann eine ›phänomenologische Anthropologie‹ begrüßen, die ihnen wenigstens dabei hilft zu verstehen, was andere aus besseren Quellen haben mögen.

Doch ist nicht nur didaktischer Sukkurs gewonnen. Auch Freiheit, sich mit gelockelter Disziplin in weiterem Horizont umzusehen: Hilfen zu empfangen und vielleicht zu geben. Der wichtigste Austausch wäre, so meine ich, das Phänomen Bewußtsein an das Phänomen Leben ›anzuschließen‹. Grob gesagt: Bewußtsein als Leben mit anderen Mitteln zu verstehen – dann aber im Grunde mit demselben Grundproblem, dem der Selbsterhaltung. Wer die Logik als eine Art Selbstbekräftigung – wenn nicht Krönung – des Bewußtseins versteht, zugleich aber des legitimen Gebrauchs jeder Teleologie beraubt ist –, wird die Degradierung zum Arsenal der Selbsterhaltung nicht zu billigen haben.

Auch als Beschreibung eines Statuts der ›Normalität‹ wird die Logik aus ihrem genetischen Aspekt verfehlt: Störungen des stabil geregelten Denkens wären dann Verstöße gegen das Reglement, endogene Ordnungswidrigkeiten oder exogene Eingriffe ins gesunde Geistesleben. Tatsächlich enthielte es keinen Widerspruch, eine so regelrechte und regelmäßige Normalität zu denken, daß sie der Zuständlichkeit nahekäme. So hatte sich die Weltgesundheitsorganisation (WHO) in euphorischen Anfängen einmal ihren Leitbegriff einer der Welt zu bescherenden ›Gesundheit‹ definiert als den *Zustand vollkommenen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens*. Ein witziger Mediziner hatte die Gegenbestimmung getroffen: *Gesundheit ist ein prekärer Zustand, der nichts Gutes erwarten läßt*. Die kurze Geschichte der aus der WHO-Definition erwachsenen Erwartungen und Ansprüche hat eher die Tendenz zur humoristischen Verfremdung vorgelegt, und es ist nicht von der Hand zu weisen, daß man auch den Bewußtseinsoptimismus – als die Annahme eines auf Erweiterung und Intensivierung angelegten Weltorgans – in Analogie zur Begriffsgeschichte von ›Ge-