

**Hans
Blumenberg
Zu den Sachen
und zurück**

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1837

»Zu den Sachen!« Das war die Devise und das Programm der von Edmund Husserl begründeten Phänomenologie. Die Art, wie Hans Blumenberg an sie anknüpft, wird bereits im Titel seines Buches deutlich. Neben und nach der Unmittelbarkeit der Anschauung muß auch die Distanz zu ihrem Recht kommen: der Begriff, das Symbol, die Metapher, alle Formen der Indirektheit und der Delegation. Zu den Themen Blumenbergs, die sich daraus ergeben, gehört das Verhältnis von Tastsinn und Sehsinn, von Aufmerksamkeit und Auffälligkeit, von Reflexion und Reduktion, von Retention und Erinnerung, von Subjektivität und Intersubjektivität. *Zu den Sachen und zurück* erweist sich als eine philosophische Grundlegung für Blumenbergs Projekt einer im Gegenzug zu Heidegger konzipierten genuin phänomenologischen Anthropologie.

Hans Blumenberg
Zu den Sachen und zurück

Aus dem Nachlaß
herausgegeben
von Manfred Sommer

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.

2. Auflage 2018

Erste Auflage 2007

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1837

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2002

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

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: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29437-6

Inhalt

I	Philosophie ist, worauf man beinahe von selbst gekommen wäre	9
II	Eine absolute Metapher	12
III	Wozu gefragt	13
IV	Selbstaufklärung	17
V	Der Phänomenologe kann sich nur selbst berichtigen	19
VI	Innersubjektive Intersubjektivität	44
VII	Von den Sachen zurück	63
VIII	Was man ganz <i>haben</i> will, das muß man <i>sein</i>	122
IX	Zwei Begriffe von Bewußtsein	145
X	Zu den Sachen – von wo her?	152
XI	Auffallen und Aufmerken	182
XII	Retention und Erinnerung	207
XIII	Naherwartung	209
XIV	Reines Bewußtsein ohne Erinnerung	215
XV	In Wirklichkeit kein Traum	224
XVI	Tastsinn und Wirklichkeitsbewußtsein	231
XVII	Das Pathos des Realismus und die symbolische Distanz	237
XVIII	Das Dilemma der reinen Subjektivität	239
XIX	Die Rückseite	275
XX	Das Dilemma der Selbstverständlichkeit	304
XXI	Ein schwerwiegender Beschreibungsfehler	305
XXII	Die Einheit der elementaren Handlungen des Phänomenologen	311

XXIII Reflexion	329
XXIV Paradoxien der Reflexion	331
XXV Sätze über Sätze	339
Editorische Notiz	351
Namenregister	353

Die Nähe ging verträumt umher...
Sie kam nie zu den Dingen selber.

Morgenstern, »Die Nähe«

I

Philosophie ist, worauf man beinahe von selbst gekommen wäre

Philosophie ist, worauf man beinahe von selbst gekommen wäre.

Und das, worauf man beinahe von selbst kommt, sind ›die Sachen‹.

Und das muß so genommen werden, daß die Zugangsweise, die Einstellungsart, bestimmt, was im Sinne dieser ›Sachlichkeit‹ zur ›Sache‹ *wird*: das, wohin und wozu es so wenig ›weit‹ war, daß es dem Sehen zum Anstoß wird, es bis dahin übersehen zu haben. Deshalb ist der lachende Tadel der Thrakerin gegenüber dem milesischen Protophilosophen der Philosophie geblieben, mißverstanden als ihr Äußerliches, verstanden als der jedem ihrer ›Schritte‹ inhärente Vorhalt.

Damit sind nicht nur professionelle Distanzen gemeint. Wenn es im Lebensbericht des ganz unphilosophischen Theodor Fontane »Zwischen Zwanzig und Dreißig« heißt: *Die meisten sehen an der Hauptsache vorbei*, so ist das nicht nur die übliche kulturkritische Nörgelei des Sehgeübten und Vielgewandten (*polytropos*) an der Menge – dann wäre es nur eine billige Arroganz –, sondern es ist die Kurzformel für eine in *allen* Lebensformen vorhandene und durch diese variantenreich bewirkte ›Verfehlung‹ der Anschauung des Wesentlichen.

Denn diese Anschauung als sie selbst ist gar nicht zu haben. Es war Husserls platonisierende Illusion, es *gebe* die Wesensanschauung als eine Besitztum begründende und in diesem immer wieder begründete. Dabei hätte ihn der methodische

Initialgedanke der *freien Variation* darauf stoßen müssen, daß es das gesuchte Endgültige solange nicht gibt, als es keine Einsicht in die Vollendung der *Variation* gibt, also eine Präevidenz für die geforderte Evidenz. Denn wäre man sich der Vollständigkeit der durchlaufenen Varianten nicht sicher, wäre jede neue und nächste Variante virtuell die Korrektur des Endgültigen. Es ist nicht von Falsifikation die Rede, denn die *freie Variation* führt nie zu Hypothesen; sie verschärft tatsächlich den Kern des Wesentlichen – und das im Maße der Beanspruchung ihrer ›Freiheit‹ –, und es ist nicht die Rede vom Widerruf, etwa gar vom vernutzten ›Paradigmawechsel‹. Doch bedeutet der Mangel an jener Präevidenz der vollendeten *Variation*, daß der Wesenskern die denkbar letzte Stabilität nicht erreicht. Daher gibt es Evidenzen über die jemals erreichte hinaus – und die Pflicht, jede Möglichkeit zur ›Ausschöpfung‹ der *Variation* zu nutzen. Nur diese Pflicht – keine ›Gegenbeweise‹ – kann den Phänomenologen vorantreiben, und ihn dazu anzutreiben mag die Funktion – oder eine der Funktionen – der gerühmten *Intersubjektivität* sein. Es wird ihm nicht gestattet, sich auf die ›Wesensschau‹ zu berufen, und darin liegt das höhere Recht ihres Verrufs, das sogar den Meister und Schulgründer dazu gebracht hat, sich vom Rechtstitel der ›Schau‹ und ›Wesensschau‹ zurückzuziehen. Das hätte am zwingenden Zusammenhang von Wesensgewinn und freier *Variation* vorausgesehen werden können. Doch ist damit nichts ausgemacht gegen die Anschauung als das in der *Variation* ins Spiel Kommende. Sie mag ein Titel der Verlegenheit sein, weil sie einfach mitentscheidet, was nicht zu den ›Sachen‹ gehört: so die ›Ursachen‹, so die ›Konsequenzen‹ aus Prämissen.

Deshalb hat das implizite Postulat der Art von Wissenschaft, die nicht mit Hypothesen arbeitet und nicht zu solchen als ihrem Ertrag kommt, sie müsse dazu führen und darin ihren Erkenntnisgewinn haben, *mehr zu sehen* und *mehr sehen zu*

lassen, auch eine *quantitative* Bedeutung seines Komparativs. Denn die *freie Variation* als ihre Methode ist wiederum so frei nicht, wie es der Begründer der ›Reduktion‹ als der Trennung des Faktischen vom Wesentlichen, des Diskurses von der Anschauung, der Welt von ihrem Residuum, erwartet haben mochte und sogar mußte, sollten seine ›Überwindungen‹ so vieler -ismen in Erfüllung gehen. Man muß sich von dieser Überwindungsfinalität trennen, um zu sehen, daß die *freie Variation* wegen der der Phantasie gesetzten Beschränktheit – der Fatalität der Gedankenarmut der Gedankenexperimente wie des dürftigen Reichtums ihrer Anreicherung – auf *Fakten* wegen des Mangels an *Fikten* angewiesen ist und damit die philosophisch so begründungslosen ›positiven Wissenschaften‹ neben der ›reellen‹ Fiktion der Literatur *und* der Kultur in Riten und Mythen ihre wichtigste *Quelle* – fast in einem philologischen Sinn der Textsicherung – sein müssen. Nach der Indienstnahme der Phänomenologie, zumal auf dem Marburger Katheder des Jäger-Kostümierten, für die Polemik gegen ›die Wissenschaften‹ – als bliebe nur die eine und schließlich nicht einmal die, wegen Verwechslungsgefahr – mag das eine herbe Enttäuschung sein. Aber wie sich die Philosophen abgewöhnen mußten, den exakt Erfolgreicheren zu zeigen, wie es zu den ›Bedingungen der Möglichkeit‹ ihrer Erfolge gekommen sei, sie sich nicht bewährten als Beistand bei ›Grundlagenkrisen‹, müssen sie auch auf die Rolle von ›kritischen‹ Schiedsrichtern verzichten.

II

Eine absolute Metapher

Mit Recht wird als tiefe Weisheit bewundert, was als Fragment des Heraklit überliefert ist: man könne nicht zweimal in denselben Fluß steigen. Es ist eine absolute Metapher und darin eine der frühesten Errungenschaften der Philosophie, daß man die Wirklichkeit nicht festhalten könne, weil sie nicht das ist, als was sie uns erscheint. Die bloße Vermutung, der Fluß könne immer derselbe sein, wann man auch in ihn steige, beruht auf dem Anblick, den er dem Zuschauer als ein Stück Landschaft bietet.

Merkwürdig aber ist, daß dieser Spruch niemals weitergedacht worden ist. Tut man es, stößt man auf eine andere Unselbstverständlichkeit, die in der Metapher verborgen ist. Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen, aber man kehrt an dasselbe Ufer zurück, und dies sogar dann, wenn man sich im Fluß, um mit ihm als demselben wenigstens für eine Zeit eins zu bleiben, hat treiben lassen. Ist man an das Ufer zurückgekehrt, ist es dasselbe, an welcher seiner Stellen auch immer. Da schert es einen nicht mehr, daß es nicht mehr derselbe Fluß ist, in den man ein weiteres Mal steigen würde.

III

Wozu gefragt

Höre ich die Frage *Wozu Philosophie?*, greife ich – einem unweisen Rat des dubiosen Dramatikers Hanns Johst folgend – nach meinem Revolver, um festzustellen, daß ich keinen besitze.

Das ist noch kein Grund, als Pflicht zu akzeptieren, auf jene Frage nach einer Antwort zu suchen, die gefundenenfalls doch niemanden befriedigen würde. Ausgenommen die, die sie ohnehin für überflüssig gehalten hatten.

Es gibt Dinge, die es geben muß, weil es sie gibt. *Wozu Musik?* – käme man sich nicht albern vor, das zu fragen? Aber doch wohl nicht, weil es mehr Leute mit dem erklärten und zahlenden Bedürfnis nach Musik als mit dem nach Philosophie gibt? Sogar die Frage *Wozu Religion?* hat ihre alten Anhänger verloren, weil selbst die bekennenden und praktizierenden Atheisten nicht mehr an die Verlegenheit glauben, die mit jener Frage zu bewirken mal deren durchdachtester Zweck war.

Das ist ein Lehrfall: *Wozu*-Fragen werden nicht mit der Absicht gestellt, scharf- oder tiefsinnige Antworten zu erhalten, als vielmehr dazu, den Adressaten der Frage in Verlegenheit zu versetzen. Bietet nicht einer das Bild der Erbarmungswürdigkeit, der eine Sache mit Hingabe und gar professionell betreibt und nicht einmal sagen kann *Wozu?*

Im Gegenteil, meine ich. Zwar ist, wer die Frage *Wozu Philosophie?* zu beantworten versagt, nicht *deswegen* schon ein Philosoph mit allen Stigmata dieser Disziplin – aber es wird die geringste Sorge dessen, der Philosophie zu irgendeinem An-

teil in sein Lebenskonzept aufgenommen hat, sein oder jemals werden, sich diese Frage oder dieser Frage zu stellen. Eine unnötige, wenn nicht ärgerliche Unterbrechung dessen, was man nicht entbehren mag und mit der Gegenfrage verteidigen würde *Wozu auf Philosophie verzichten?* Da sie doch nicht einmal, wie gelegentlich Musik, irgend jemanden stört.

Die problematische Figur im *Wozu?*-Dialog ist der Frager. Er will offenbar kein Stückchen seines Lebens an eine Sache wenden, von der er nicht *vorher* sicher ist, ob sie ihm ›etwas geben‹ wird und, gegebenenfalls, was. Wer nach diesem Schema verfährt, wird sehr viel von dem einen Leben, das er nur hat, daran wenden müssen, um sich ins Bild zu setzen, was er damit denn ›vertretbarerweise‹ anfangen könnte und sollte. Er wird sich daran reiben und aufreiben, das Verschiedene, was zu kennen er doch erst gerechtfertigt wissen will, gegeneinander abzuwägen und daraus seine Lebensportionen zuzuteilen. Es sind die Leute, die zuerst sicher wissen, wieviel Frühsport man treiben muß und was man keinesfalls essen darf – im günstigeren Fall: täglich essen muß. Schon die Beschäftigung mit dem soliden theoretischen Unterbau für diese beiden ›Entscheidungen‹ kostet Aufwand, liefert aber auch das verführerische Muster für die Art und Weise, wie man an andere Entscheidungen heranzugehen hätte – etwa die, ob sich mit Philosophie zu beschäftigen begründbar und, gegebenen Falls, anderen Angeboten von Beschäftigungen vorzuziehen oder gleichzustellen sei. Ich vermute, daß keine der Antworten, die jemals auf die Frage *Wozu Philosophie?* gegeben worden sind, zu einer Lebensanteilsentscheidung verholfen haben. Aber ich spreche als Laie: Die Antworten auf die Frage *Wozu Philosophie?* haben mich nie interessiert. Wenn man in manchen Sachen erst mittendrin steckt, kann man nicht mehr so tun, als stände man noch davor. Allerdings, das Mittendrinstecken erlaubt auch nicht die schöne Nebentätigkeit, sich den Luxus der Frage zu leisten, ob es

nicht *noch* fragloser gemacht hätte, in einer anderen Sache mittendrin zu stecken. Das Leben läßt uns diese Parallel-schiene nicht, von der aus wir uns und andere ständig als ›Zuschauer‹ begleiten könnten, wie man einen Schulversuch durch eine Begleitstudie auf seine Erfolgsquote überwachen läßt und nicht nach dem ›Schicksal‹ der armen Versuchsschüler fragt, die für den Mißerfolg der an ihnen studierten Theoriepraxis einstehen, fast gleichgültig, ob als Mehrheit oder Minderheit.

Sokrates und Schopenhauer war gemeinsam, daß sie auf die Frage *Wozu Philosophie?* keinesfalls die Antwort zulassen wollten: *Weil man davon leben kann.* Einer, der von Philosophie lebt, muß vorsichtig sein mit der Konfession, er lebe für die Philosophie, gar mit der Pathosformel eines der Großen dieses Jahrhunderts, er hätte ohne Philosophie nicht leben können. Daran muß Zweifel erlaubt sein: Es läßt sich auch ohne Philosophie leben. Der Mensch ist nahezu dadurch definitionsfähig, daß er ohne das meiste leben kann. Mir würde die Stärke der Erklärung bei weitem genügen, jemand möchte *nicht mehr* ohne Philosophie leben. Nur wenn es das gibt und weil es das geben kann, ist die Frage nach dem *Wozu?* der Philosophie lästig: Sie wird von den Falschen an die Falschen gestellt.

Raffinierter, obwohl auch zur Erzeugung von Verlegenheit bestimmt, fällt die Frage den Bedenkenden an: *Ist das noch Philosophie?*, beliebt im innerdisziplinären und interdisziplinären Abtausch. Mit diesem rhetorischen Versatzstück sollte der Adressat fertigwerden, indem er nicht versäumt, die Wichtigkeit der Frage zu bestätigen und sogar noch zu steigern: dem Fragenden anheimzustellen, sie als das Problem zu betrachten, das sich ihm sogleich und zugleich in bezug auf seine Frage stellen müsse. Von woher fragt man, ob etwas *noch* Philosophie sei? Und wohin will man es mit der Frage treiben: in sie hinein oder aus ihr heraus?

Wozu Philosophie? Vielleicht als Test darauf, ob es *schon* oder *noch* Philosophie sei, so zu fragen. Man wird sehen. Und man muß *sehen* wollen – nicht *hören* –, wie der Test ausgeht.

IV

Selbstaufklärung

Voraussetzung der Phänomenologie ist die Trennbarkeit von Existenz und Essenz. Sie soll ermöglichen, daß bei allen Erlebnissen und Gegebenheiten davon abgesehen werden kann, ob es sie faktisch gibt oder nicht; es ist sogar gleichgültig, wenn ein Sachverhalt ausgedacht, fingiert oder variiert ist – ja, dies ist sogar der ›Witz‹ der Methode. Am auffälligsten, sogar anstößigsten wird das bei den Wissenschaften, und es sieht aus, als ob sich da der heftigste Konflikt mit dem Neukantianismus anbahnen sollte. Wenn dieser auch vom ›Faktum der Wissenschaften‹ spricht und nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit als *dem* Thema der Philosophie forscht, ist er doch zugleich von seinem historischen Flügel her dazu angehalten, daß der Prozeß wissenschaftlicher Erkenntnis seit Plato (Natorp, 1903) seine strikte Logik und damit im Endergebnis, wie es an der Jahrhundertsschwelle erreicht zu sein schien, keine Kontingenz an sich hat. Die Wissenschaft wäre dahin gekommen, wohin sie kraft ihres ›Wesens‹ auf dem Weg gewesen war.

Die Phänomenologie sieht das anders. Zumindest bis sie sich selber in der Schlußphase zu einer teleologischen Geschichtsphilosophie verwandelt. Mit einer Geschichte, die nicht mehr erkennen läßt, wie die ›Reduktion‹ auf sie angewendet werden könnte, da sie das Wesen *als* Faktum geworden ist.

Die Wissenschaften nehmen in den ersten drei Jahrzehnten des Jahrhunderts an der Resistenz gegen die ›Reduktion‹ nicht teil. Jede muß sich befragen lassen, ob sie ihrem ›Wesen‹

genügt, also der Idealität, die ihr von ihrem Gegenstand vorgegeben ist: unverschoben und unverfälscht durch Akzessorien individueller oder geschichtlicher Art, etwa so, wie Galilei sich verkürzte Verfahren und Begriffslässigkeiten erlaubt hatte. Die Phänomenologie ist richtende Instanz. Vor das Tribunal ihrer Methode wird alles gebracht, was sich als Theorie ausgibt.

Nun kommt man da unweigerlich zu dem Einwand, wer denn dieses Verfahren an der Phänomenologie selber vollzieht. Ist sie dazu verpflichtet, sich der ›Reduktion‹ zu unterziehen? Und wenn, wie könnte das stattfinden, da sie nichts über sich anerkennt? Wo liegt die Zuständigkeit für die Phänomenologie *als* Faktum, insofern sie doch auch nach Datum und Urheber kontingent ist: existiert als Produkt einer Situation, die durch eine andere Existenz, die des Psychologismus, bestimmt war.

Ein einziger Satz Husserls macht dem Dilemma ein Ende: *Die Phänomenologie klärt sich selbst auf.* (1907) Mit nur einem Jahrzehnt Abstand folgt auf die Selbstanalyse die Selbstaufklärung – aus Mähren.

Der Phänomenologe kann sich nur selbst berichtigen

Das Bewußtsein ist selbstkonstitutiv und selbstrestitutiv. Nur deshalb kann es eine genetische Phänomenologie des Bewußtseins geben: Jede seiner Leistungen gibt Aufschluß über ihr Zustandekommen. Das war schon Kants Einsicht, als er die Urteilstafel zum Leitfaden der Kategorientafel als des Katalogs der synthetischen Handlungen des Verstandes machte und zugleich die Vollständigkeit der Urteilstafel für ausgemacht, wenn nicht sogar beweisbar, annahm. Die Phänomenologie kann auf den Leitfaden der Urteilsformen nicht verzichten, will aber die Erfahrung zur Quelle statt zum Produkt dieser Handlungsarten des Bewußtseins machen. *Wie* das Bewußtsein mit seinen Inhalten verfährt, ist erst die Konsequenz daraus, *daß* es sie hat und als *was* sie ihm gegeben sind.

Das Bewußtsein ist ein zweckmäßiges ›Organ‹ im Hinblick auf die wesentliche Typik seiner Inhalte, die – wenn sie es nicht schon sind – als ›Gegenstände‹ das volle Maß ihrer Selbstdarbietung ausschöpfen. Wenn es nur bei dem bleibt, was es einmal durch Affektion ›aufgefaßt‹ hat, sucht sich das Bewußtsein den Weg zur Gegenständlichkeit. Das besagt die wesentliche Prädikation, es sei *Intentionalität*. Ob es allerdings bei dem bleibt, was es einmal durch Affektion ›aufgefaßt‹ hat, ist Sache der unaufgebaren Dienstbarkeit des Bewußtseins für das Leben: Jeder seiner intentionalen Prozesse kann unterbrochen, abgebrochen, überlagert und erdrückt werden von einem jeweils anderen, der den stärkeren