

Phänomenologie als deiktische Kartographie der Existenz

TOM POLJANŠEK

Selbstanzeige

Der folgende Text ist unter Voraussetzung der *Idee* geschrieben, dass die akademische Philosophie der offene, gedankenlustige und poetisch-präzise Ort sei, den sein Verfasser zu imaginieren begann, als er, jungbegeistert, mit philosophischer Theorie und Robert Musil in Berührung kam. Die Worte ‚Philosophie‘ und ‚Theorie‘ schienen damals noch nicht so sehr Bezeichnungen für bestimmte Gedankengegenstände, denen man in akademischer Profession nachforschen kann, um sein finanzielles Auskommen, symbolische Anerkennung und ein Büro zu finden, sondern Einladungen zu dem Versprechen, dass der Mensch durch das, was man *Denken* nennt, seine Welt und sich selbst besser zu begreifen vermag, als er sich ab den ersten Augenblicken eigener Bewusstwerdung unverschuldet in ihr vorfindet. Dass es möglich wäre, dieser – in vielerlei Hinsicht merkwürdigen – Stelle der eigenen Existenz nicht nur als einem dumpflebendig-verhängnishaften Gegenüber ausgesetzt zu sein, mit dem es, irgendwie vor sich hin lavierend, in perennierender Defensive klarzukommen gilt. Das Versprechen der Möglichkeit, sich *durch Denken im Leben zu orientieren*.

Jahre später, schon irgendwie involviert in das, was man heute den ‚akademischen Betrieb‘ nennt, äußerte eine Professorenperson in universitärem Zusammenhang, dass viele der Erstsemester „mit ganz falschen Vorstellungen von Philosophie“ – irgendwelche existenziell signifikanten Vorstellungen waren hier wohl gemeint – mit dem Philosophiestudium begannen, dass sie diese wohl von ihren Philosophielehrern an den Schulen übernommen haben müssten, [und weiter sinngemäß] dass man Wege finden müsste, ihnen diese Vorstellungen auszutreiben, um sie zur Einsicht zu bringen, dass [ab hier ein wenig polemisch

verzerrt] die richtige Philosophie heute in existenzieller Hinsicht genauso folgenlos sei wie die Einsicht in die Notwendigkeit eines mathematischen Beweises (womit nichts gegen die abstrakte Erhabenheit mathematischer Beweise gesagt sein soll).

Vor dem Hintergrund solcher Erfahrungen können sowohl der folgende Beitrag als auch die in ihm sprechende Stimme als ‚kontrafaktisch‘ gelesen werden. Jedenfalls entspringen sie dem Versuch, ein Milieu des Denkens vorzustellen, das von Deprimierungen dieser Idee durch konkrete Realitäten – anders als das Bewusstsein seines Verfassers – weitestgehend ungezeichnet geblieben ist.

Vorspann

„Man kann durch Ideen etwas erreichen. Aber mehr
evokativ als ideologisch [...].“

Aus Musils Tagebüchern (Musil 1983, 607)

„Und ich sage weiter hinsichtlich der Methode, der Horizonte,
der Arbeitsfelder der *Ideen* das eine Wort: *Siehe!*“

Husserl in einem Brief an Arnold Metzger (Husserl 1953, 199)

Der mögliche Einfluss sprachlicher Mitteilungen auf die Existenz des Einzelnen reicht über das Nehmen und Geben von Gründen hinaus. Vielleicht muss man nicht zuerst an die Psychoanalyse erinnern, um diesen Punkt zu verdeutlichen. Wem Erfahrungen der entsprechenden Art noch vertraut sind, braucht sich nur zu vergegenwärtigen, welche existenzverändernden Effekte die Lektüre literarischer oder philosophischer Texte mitunter zeitigen kann: Lebenswege werden geändert, Beziehungen beendet, Kleidungsstile gewandelt, diätetische Maßnahmen eingeleitet, sobald Menschen nur unter den evidenziellen Einfluss sie entsprechend ansprechender, sprachlicher Mitteilungen geraten. Und häufig sind es nicht zuerst angegebene Gründe, die sie in dieser Weise berücken.

Es scheint daher beinahe verwunderlich, dass – trotz aller in der Philosophie auf das Thema ‚Sprache‘ im weitesten Sinn gerichteter Aufmerksamkeit – der Spielraum dessen, was Sprache als wesentliches *Medium* des Philosophischen

auch jenseits des Gründegebens vermag, nicht allzu häufig allzu deutlich in den philosophischen Fokus rückt.¹ Fast scheint es, als sei die Vielfalt epistemischer Wirkungsmöglichkeiten des Sprachlichen jenseits logisch-argumentativer Konnektoren selbst Gegenstand einer gewissen Verlegenheit, über die man in der Philosophie lieber hinwegsieht als sich allzu lange mit ihr aufzuhalten.

Sicherer und unumstrittener als die Bestimmung des *Ziels* der Philosophie scheint jedenfalls, dass sie zu dessen Erreichung sich der Mittel der Sprache und der Sprache als Mittel bedient. Daher nimmt es auch nicht weiter Wunder, dass unter Philosophierenden die Überzeugung eine gewisse Verbreitung zu besitzen scheint, dass – was immer das anzustrebende Ziel der Philosophie auch sei – es sich jedenfalls mittels Sprache müsse erreichen lassen. Und sofern die sichtbarsten Resultate philosophischen Forschens und Fragens im Regelfall immer noch in Textform vorliegen, legt sich weiter leicht die Vorstellung nah, das Ziel der Philosophie habe selbst sprachliche Form, dass das wesentliche *Mittel* des Philosophischen auch die Form seines *Zwecks*, die Form seiner *Realisierung* vorzeichne.

Weiterhin scheint heute in manchen gegenwartsphilosophischen Zusammenhängen der Glaube an eine gewisse vorgebliche Harmlosigkeit der Philosophie verbreitet, die ihren Ausdruck in der Vorstellung findet, dass das, was philosophische Texte den Einzelnen im Wesentlichen zu geben hätten, ‚Gründe‘ seien. Als solche ausgewiesen und vorgezeigte Gründe, zu denen sich die Einzelnen, denen sie zur Erwägung angeboten werden, vernünftig und frei von sonstigen Beeinflussungen ins Verhältnis setzen könnten. Besitzt auch das hinter einer solchen Vorstellung stehende Ideal, dem Anderen manipulationsfrei den epistemischen Freiraum zu lassen, sich freiwillig dem ‚zwanglosen Zwang‘ der besseren Gründe zu beugen, seine ethisch ernstzunehmende Berechtigung, so steht doch zu vermuten, dass es ganz so unschuldig in der Philosophie nicht immer zugeht. Dass das Wesentliche einer philosophischen Überlegung sich nicht immer im in aller Sichtbarkeit vorgeführten Schließen von Prämissen auf Konklusionen vollzieht, sondern häufig in dem liegt, was einem schon während der Vorbereitung des ver-

¹ Man könnte geneigt sein, einem Teil der Philosophie der Gegenwart zu unterstellen, dass selbst in Bezug auf das vielzitierte *Nehmen und Geben von Gründen* ein Schwerpunkt auf der Seite des behauptenden Gebens liegt, und eine Pädagogik des Nehmens durch andere gegebener Gründe im Sinne eines Hörens, einer Bereitschaft zum Nachgehen und Einsehen eher ein Schattendasein führt.

meintlich Wesentlichen als fraglose Selbstverständlichkeit untergeschoben wurde.² Wenn die Argumentation erst beginnt, ist oft das Wesentliche schon vorbei. Und so scheint häufig – noch bevor das Arsenal der je guten Gründe auf den jeweils gegenwärtigen Stand der Argumentationstechnik gebracht ist – hinter vielen philosophischen Texten auch ein Bedürfnis ihrer Verfasser zu stehen, ihre reale oder imaginierte Leserschaft *etwas* auf eine bestimmte Weise *sehen zu lassen* – sei dieses etwas nun ein Sachverhalt oder auch gleich die Welt im Ganzen.³ Sie mittels sprachlicher Mitteilungen mit Ideen zu konfrontieren, welche die Welt – oder einen Ausschnitt davon – in einem bestimmten „Weltstimmungsgehalt“⁴ (Luhmann 1981, 176) beleuchten, der sie wie mit feinen Vektorlinien in evokativer Orientierung artikuliert.

Im Folgenden soll entlang einer Auseinandersetzung mit der *Phänomenologie als Methode* gezeigt werden, inwiefern ein mögliches Ziel der Philosophie nicht so sehr auf der Ebene sprachlich begründ- und fassbarer Resultate zu verorten ist, vielmehr in Erkenntniseffekten liegt, die sie mittels Sprache in Einzelnen zu evozieren vermag. Eine so verstandene Philosophie zielt nicht (oder zumindest nicht ausschließlich) auf sprachliche Absicherung objektiver Wissensbestände, sondern auf spezifische *Veränderungen, epistemische Effekte* im jeweils einzelnen Subjekt.⁵

² Diese Aussage versteht sich gleichwohl nicht als Einladung zur rhetorischen Manipulation, sondern als Warnung vor einer möglichen Selbsttäuschung, die in der Überzeugung liegen kann, allein auf der Grundlage und aus der Transparenz guter Gründe heraus zu agieren, ohne die eigenen Motivationslagen dafür, gerade von *diesem* und nicht von *etwas anderem* überzeugen zu wollen, hinreichend zu hinterfragen.

³ Es ist hier nicht der Platz, in psychoanalytischer Manier nach Motivlagen zu fragen, die Menschen geneigt machen, andere etwas auf bestimmte Weise sehen zu lassen. Unter den idiosynkratischen Gründen, die Menschen zu philosophischer Bemühung motivieren, wird das Bedürfnis, anderen gegenüber Recht zu behalten, wahrscheinlich nicht an letzter Stelle firmieren. Zudem scheint es nicht ganz selten vorzukommen, dass Subjekte die in anderen evozierbare Überzeugtheit als imaginäre Stütze für das eigene Überzeugtsein gebrauchen.

⁴ Das Zitat im Zusammenhang: „Ich denke manchmal, es fehlt uns nicht an gelehrter Prosa, sondern an gelehrter Poesie. Wissenschaftliche Theorien haben einen eigentümlichen Weltstimmungsgehalt, den sie selbst (bei allem Einbau von Selbstreferenzialität) nicht formulieren, vielleicht nicht einmal wahrnehmen können.“

⁵ Vgl. hierzu insbesondere Foucaults Bemerkungen zum Verhältnis von „Philosophie“ und „Geistigkeit“ (Foucault 2009, 31f.).

Eine solche Auffassung kann als *transformatorische* Auffassung der Philosophie bezeichnet werden. Spezifischer liegt dem Folgenden die Idee einer *evokativ-orientierenden* Philosophie zugrunde.

Die Phänomenologie im Besonderen nimmt sich dabei zum Ziel, dem Einzelnen mittels ‚verbaler Deixis‘ *orientierende* Einblicke in die kategoriale Struktur der Existenz zu ermöglichen. Im besten Fall erhält das Subjekt sich selbst und seine Welt durch Phänomenologie dieser Art *wie zum ersten Mal noch einmal*,⁶ wechselt die Welt im Ganzen erhellend ihren Aspekt. (Die Dimension des *Evokativen* weist allerdings über das im Folgenden explizit Dargestellte hinaus).

Wäre die Aufgabe der Philosophie in diesem Sinne tatsächlich eine evokativ-orientierende, an das einzelne Subjekt gerichtete, ließe sie sich nicht ohne Weiteres beispielsweise als synoptische Synthetisiererin, als Bereitstellerin einer festen Grundlage aller menschlichen Erkenntnisbemühung, als Instanz kritischer Meta-reflexionen oder auch als Beischafterin ethischer Bewertungen mit den positiven Wissenschaften in einem gemeinsamen Projekt verorten, sofern diese – wie hier nur vorläufig behauptet werden kann – nicht auf das einzelne Subjekt im Besonderen abzielen, es nicht spezifisch *als Subjekt* adressieren.⁷ Mag es für das Fortkommen etwa der Physik als Wissenschaft gleichgültig sein, ob – und wenn ja, in welcher Weise – ihre elaboriertesten Theorien auf den Einzelnen im Allgemeinen oder auf die Physikerin im Besonderen wirken, so bliebe doch der bestimmte Adressat der Philosophie der einzelne Mensch in der Wirklichkeit, in der er sich jeweils selbst und mit anderen vorfindet.⁸

⁶ Man erinnere sich an Sellars Bestimmung der Aufgabe der Philosophie, den Einzelnen in die Lage zu versetzen, sich in *reflektierter Weise* bezüglich dessen zurechtzufinden (‘to know one’s way around’), auf das er sich schon im Alltag in unreflektierter Weise versteht (Sellars 1963, 1).

⁷ Vgl. etwa Plessner (2003, 332f.).

⁸ Man könnte sich etwa vorstellen, dass eine Physik der Zukunft durch künstliche Intelligenz hervorgebracht werden und von menschlichen Subjekten nicht mehr begriffen werden könnte, was ihrer möglichen Validität keinen Abbruch tun müsste. Eine analoge Philosophie, die sich nicht mehr an das einzelne Subjekt richtet, um ihm etwas mitzuteilen, wäre jedoch schwer vorstellbar. Philosophie sucht nicht *Wissen per se*, sondern *Wissen für Subjekte*.

1 Verbales Zeigen (auf kategoriale Gegebenheiten)

Bekanntlich hatte Husserl bezüglich der Phänomenologie den Schlachtruf ausgegeben, es gelte, sich (wieder) den ‚Sachen selbst‘ zuzuwenden. Die Rede von den ‚Sachen selbst‘ ist in zweierlei Hinsicht sprechend: Einerseits impliziert sie, dass die ‚Sachen selbst‘, während Husserl diesen Schlachtruf ausgibt, *noch nicht* oder *nicht mehr hinreichend* im Blick seien. Zum anderen scheint die Rede von ‚Sachen selbst‘ in stiller Opposition zu einer anderen Bezeichnung für die ‚eigentlichen‘ Gegenstände zu stehen – der Rede von den *Dingen an sich*, die bei Kant bekanntlich mit den *Erscheinungen* kontrastieren. Tatsächlich lässt sich Husserls Parole auch so lesen, dass er den *Dingen an sich* im kantischen Sinne zugunsten einer *Aufsichstellung der Erscheinungen* eine Absage erteilt. Die *Sachen selbst*, das sind bei Husserl gerade nicht die erscheinungstranszendenten *Dinge an sich*, sondern die *erscheinenden Phänomene selbst* in den Schranken ihrer jeweiligen Gegebenheit.⁹

So geht Husserls verbale Beförderung der *Erscheinungen* zu den *Sachen selbst* mit der Überzeugung einher, dass es einer Art Inversion des erkenntnistheoretischen Dioramas bedarf: Nicht bedürfen die bloßen Erscheinungen einer ontologischen Stütze im *An-sich* der *Dinge an sich*, vielmehr stellt Husserl sich vor, dass die *Setzung* erscheinungstranszendenter Dinge an sich ein immanenter Aspekt bewusster Erfahrung ist, der – motiviert durch hinreichende Einstimmigkeit des Erscheinenden – zur „natürlichen Einstellung“ (Hua III/1, 57) gehört. In diesem Sinne ist bei ihm die Setzung des (phänomenologisch einzuklammernden) An-Sich auf das selbsttragende Spiel des Erscheinens gestützt, nicht umgekehrt die Erscheinungen auf das An-Sich.

Husserl zieht damit die Konsequenz aus der sich aus dem cartesianischen Zweifel ergebenden Möglichkeit einer grundsätzlichen Außenwelt-Skepsis, die – positiv gewendet – auch in der Einsicht besteht, dass die immanente Konsistenz und Einstimmigkeit dessen, was in der Wahrnehmung erscheint, zu ihrer Gewährleistung nicht zwingend einer Stütze im An-Sich bedürfen.¹⁰ Selbst, wenn ein böser

⁹ In diesem Sinne spricht schon Brentano (1982, 22) vom Objekt als „etwas innerlich Gegenständliche[m]“: „Draußen braucht ihm nichts zu entsprechen. [...] Zur Verhütung von Mißverständnissen mag man es ‚innewohnendes‘ ‚immanentes‘ Objekt nennen.“ (Brentano 1982, 22)

¹⁰ Wohl würde eine solche Stütze im An-Sich eine solche Einstimmigkeit leichter erklärbar machen, dies bedeutet aber nicht, dass sie notwendig ist. Vgl. zu dieser, von Leibniz

Dämon uns ‚täuschte‘, könnten wir noch innerhalb der Immanenz dieser Täuschung zwischen sich bewährendem und sich nicht bewährendem Gegebenen – und in diesem Sinne zwischen *Sein* und *Schein* – unterscheiden. Wir müssen uns also von „keine[r] erdenkliche[n] Theorie“ darin „irre machen“, „alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet“, einfach als das hinzunehmen, „als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt“ (ebd., 51).

Dreht man das erkenntnistheoretisch-ontologische Diorama in dieser Weise, erhalten die Erscheinungen gegenüber der Frage, *von was* sie Erscheinungen sind, *epistemisch-ontologisches Eigenrecht*. In der immanenten Sphäre bewusstseinsmäßiger Gegebenheit gibt es „keinen Unterschied zwischen Erscheinung und Sein“ (Hua XXV, 29), wohl aber einen Unterschied bezüglich der Bewährungsbereiche jeweiliger Seiender. Damit wird bewusstseinsmäßige Gebbarkeit zum Maß eines so verstandenen Seins.

An einem konkreten Beispiel: Menschen sind feinfühlig für Atmosphären: Atmosphären in bestimmten Umgebungen (die Unheimlichkeit im modrigen Keller usw.), Atmosphären in sozialen Situationen (die bedrückende Gehemmtheit einer unfreiwilligen Tischgesellschaft usw.). Atmosphären zeigen sich in der Erfahrung als nicht-kompakte, diffuse, ‚äußerliche‘ Aspekte oder Merkmale von Situationen. Fragt man allerdings in naturalistischer Einstellung danach, was einer erlebten Atmosphäre auf physischer Seite entspricht, kann man in eine gewisse Verlegenheit geraten. Wir werden heute kaum geneigt sein, der Vorstellung eines physischen Atmosphärestoffs (im Raum verteilter Traurigkeitspartikel etwa) besondere Aufmerksamkeit zu schenken (auch wenn wir durchaus den sinnlichen Eindruck haben können, die Traurigkeit sei ‚beinahe mit den Händen zu greifen‘). Vielleicht wäre man sogar eher geneigt, die wahrgenommene Atmosphäre den sie wahrnehmenden Subjekten als ‚etwas in ihrem Kopf‘ zu introjizieren, also der Überzeugung, dass es sie in naturalistischer Hinsicht ‚gar nicht wirklich‘ gibt. Aus der von Husserl vorgezeichneten Perspektive lässt sich demgegenüber sagen: Eine Atmosphäre ist etwas, dass es für Subjekte einer bestimmten Art in bestimmten Kontex-

herrührenden, phänomenologischen Konzeption von Einstimmigkeit instruktiv Blumenberg (2020, 88): „Die Transzendenz der Gegenstände kann auf eine immanente Struktur ihres Gegebenseins im Bewußtsein zurückgeführt werden. Diese Konzeption [...] kann als das erste Aufblitzen der Idee einer Phänomenologie verstanden werden.“

ten als in der Wahrnehmung gegebene Charaktere oder Aspekte von Situationen *gibt*. Musil formuliert diesen Gedanken so, dass es „eine menschliche Taktlosigkeit“ gewesen sei, das „unverdiente Entgegenkommen der Natur in bestimmten Fällen“ – gemeint ist etwa die Möglichkeit, Prozesse, die dem phänomenal Gegebenem auf der Seite der Außenwelt korrelieren, physikalisch zu explizieren – „in allen Fällen zu verlangen“ (Musil 1981a, 1026).¹¹

Ein solches Vorgehen erlaubt es Husserl, sich mit freierem Blick – ohne stets auf mögliche ontologische Stützen des Erscheinenden in einem An-sich zu schieben – phänomenologisch der kategorialen Explikation des Erscheinenden selbst zuzuwenden. Diese explikative Zuwendung erfolgt ihrerseits mittels sprachlicher Anzeigen, wobei die diffizilen Bestimmungen und Unterscheidungen, die es phänomenologisch zu machen gälte, „dem in der Erfahrung wirklich Gegebenen entnommen“ werden sollten (Hua XXV, 24f.), statt sie aus einem übernommenen und mit allerlei historischen Vorurteilen behafteten „Fonds von Begriffen“ (ebd., 22) den Phänomenen überzustülpen oder unterzuschieben. Phänomenologie wäre so verstanden verbal vermittelte, kategoriale Explikation der im „natürlichen“ Zustand „verworrenen“ und „vagen“ Erfahrung (ebd., 24).

Spätestens seit Brentano wird dabei häufig die Rede von *Deskription*, von *Beschreibung*, mit diesem explikativen Verfahren in Verbindung gebracht. Allerdings erscheint fraglich, inwiefern *Deskription* tatsächlich eine adäquate Bezeichnung des Verhältnisses von sprachlichem Ausdruck und der durch ihn zur bewusstmäßigen Erfassung (oder Realisierung) kategorial angezeigten Phänomene darstellt. Angemessener schiene es, worauf die in der Phänomenologie ebenfalls verbreitete Konzeption der *evidenziellen Aufweisung* und ihrer möglichen *Erfüllung* verweist, von *verbaler Deixis* oder *Anzeige* zu sprechen. Phänomenologische Begriffe zeigen kategorial auf phänomenale Gebbarkeiten.

Als einfachste Beispiele für solches Zeigen nennt Husserl die Bezeichnung von „Farbe“ im Unterschied von ‚Ton‘, was „ein so sicherer Unterschied sei, wie es in aller Welt nichts sichereres gibt“ (ebd., 33). Jeder, der mit dem so angezeigten

¹¹ Was Musil demgegenüber das „nicht-ratioide Gebiet“ nennt – und was er als das „Erkenntnisgebiet“ der Dichter ausweist –, bestimmt er als das „Gebiet der Reaktivität des Individuums gegen die Welt und die anderen Individuen [...], das Gebiet der Werte und Bewertungen, das Gebiet der ethischen und ästhetischen Beziehungen, das Gebiet der Idee“ (ebd., 1028).

Unterschied auf phänomenaler Ebene vertraut ist, wird ihn sich unmittelbar vor Augen und Ohren führen können.

Allerdings liefert die Phänomenologie für gewöhnlich nicht besonders eindrückliche, *ontisch abschildernde Beschreibungen* solcher Gegebenheiten (vgl. Heidegger SZ, 63). Sie beschreibt nicht – weder am Einzelfall noch kategorial – besonders eindrücklich, *wie es ist, Töne zu hören, Farben zu sehen oder Atmosphären zu erleben*. Um ein phänomenologisches Zeigen auf erlebbare Phänomene zu gewährleisten, werden vielmehr Situationen evoziert, in denen das aufzuweisende Phänomen sich den adressierten Subjekten zeigt, wobei die subjektseitige Vertrautheit mit diesen Situationen vorausgesetzt wird.

Ein zweites, instruktives Beispiel für ein solches verbales Zeigen auf phänomenal-kategoriale Differenzen im Gegebenen findet sich bei Wilhelm Schapp (Schapp 1910, 22f.) in Bezug auf die Differenz von *Festem* und *Flüssigem*:

Das Flüssige nimmt nicht die Gestalt des Festen an, es klammert sich immer irgendwie an das Feste und gibt ihm nach. Aber auch jedes Feste hat seine eigentümliche Gestalt. [...] Das Tuch ist faltig; weiches Tuch schlägt andere Falten als hartes Tuch, Leinwand andere Falten wie Kattun. Man kann ein Stück Blech verarbeiten, daß man genau die Falten, die weiches Tuch schlägt, nachmacht, aber diese Gestalt, die für das Tuch charakteristisch ist, paßt zum Wesen des Eisens nicht mehr, wie jede beliebige andere Gestalt.

Jenseits der gewohnten Gegenstands- und Qualitätskategorien gibt es in der menschlichen Wirklichkeit auch subtilere qualitative Gegebenheitskategorien wie die des *Flüssigen* oder des *Festen*, des *Lebendigen*, des *Rauen*, des *Glatten*, des *Glitschigen*, des *Wolkigen* usw., die je mit spezifischen Formen des Wie ihrer Gegebenheit einhergehen.¹²

¹² Derselbe Gedanke findet sich auch bei Ruth Millikan (Millikan 2017, 63): „There is slippery stuff and round stuff, wet stuff, angry stuff, sharp stuff, and so on. Another way of expressing this uses the definite article: ‚the slippery,‘ ‚the young,‘ ‚the white,‘ ‚the wet,‘ ‚the angry,‘ ‚the sharp.‘ This way of cognitively treating many philosophers’ ‚properties‘ is, I believe, the first and most fundamental way of treating anything cognitively.“

Ein in seiner Allgemeinheit schwer zu überbietendes Beispiel verbaler Deixis findet sich in den ersten Sätzen von §15 von Heideggers *Sein und Zeit*:

Der phänomenologische Aufweis des Seins des nächstbegegnenden Seienden bewerkstelligt sich am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-seins, das wir auch den *Umgang in der Welt* und *mit* dem innerweltlichen Seienden nennen. Der Umgang hat sich schon zerstreut in eine Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens. Die nächste Art des Umgangs ist [...] das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene „Erkenntnis“ hat. (Heidegger SZ, 66f.)

Heidegger zeigt hier verbal auf eine der allgemeinsten aller möglichen Situationen, in denen sich ein waches Menschenbewusstsein vorfinden kann – beim *etwas mit etwas, mit dem es etwas auf sich hat, Anfangen*. Salopp ließen sich die ersten zwei Sätze auch zusammenfassen mit „Kennt ihr die Situation, in der man irgendetwas macht?“.

Beschreibt Heidegger hier, *wie* sich etwas Bestimmtes *anfühlt*? Nein. Er setzt vielmehr die kategoriale Vertrautheit der angesprochenen Subjekte mit den verschiedentlich bezeichneten phänomenalen Gegebenheiten im Wie ihrer Gegebenheit (sowie auch das Verständnis der dazugehörigen rudimentären Beschreibungen) voraus und beansprucht diese mit Bezeichnungen wie *In-der-Welt-sein, Umgang in und mit* und *Besorgen* „begrifflich-kategorial [zu] fixieren“ (ebd., 63).

So verstandene Phänomenologie ermöglicht es dem Subjekt, die verbal angezeigten kategorialen Gegebenheiten thematisch zu erfassen. Sie operiert wie eine verbale Ziel- oder Suchanweisung¹³ für kategoriale Phänomene.¹⁴ Phänomenologische Begriffe und Beschreibungen sind auf kategoriale Gebbarkeiten zeigende Zeichen. In diesem Sinne können phänomenologische „Beschreibungen“ „nur in schauender Haltung verstanden und nachgeprüft werden“ (Hua XXV, 39). Phänomenologische Begriffe können dieser Vorstellung zufolge also ihren „Gehalt

¹³ Diesen Hinweis verdanke ich Fabian Erhardt.

¹⁴ Von hier aus kann man im zeitgenössischen Phänomen der *Internetmemes* eine Art *wilder, digitaler Phänomenologie* am Werk sehen, sofern die erkenntnistheoretische Pointe vieler Memes in einem *protobegrifflichen, kategorialen Zeigen* auf Subjekten vertraute Situationen des Alltags besteht, für welche bisher Begriffe fehlen, dem Zeigen auf „hermeneutische Lücken“ (vgl. Fricker 2007, 160).

nicht erschöpfend mitteilen, sondern nur anzeigen“ und weisen „dem Vollzug des Philosophierens die Aufgabe zu[, den Begriff in seinem Gehalt zu aktualisieren“ (Imdahl 1994, 306).

Phänomenologie beschreibt also nicht irgendwelche „Wies“; sie ermöglicht es dem Subjekt vielmehr, bestimmte, ihm bereits implizit vertraute „Wies“ der Gegebenheit von Phänomenen thematisch in den Blick zu nehmen; wobei die zum Zielen benutzen Wörter nicht selbst die Erfassung der Phänomene bedeuten, sondern als zu den Phänomenen hin übersteigbare Leitern fungieren. Phänomenologie lässt sich verstehen als sprachlich vermitteltes Deuten auf für das Alltagsauge häufig unscheinbare kategoriale Strukturen bewusster Erfahrung. Ontologischer: Phänomenologie ist verbale Anzeige kategorialer Grundstrukturen menschlicher Wirklichkeit (im Unterschied etwa zur naturalistisch beanspruchten Explikation ‚natürlicher Arten‘ stipulierter Realität).

2 Epistemische Entspannung (des Anspruchs der Phänomenologie)

Wie die meisten Spielarten der Philosophie verlässt auch Phänomenologie sich darauf, dass das, was sie zu verstehen geben will, sich sprachlich – bevorzugt textlich – vermitteln lässt. Anders als andere Spielarten der Philosophie beginnt sie dabei jedoch nicht bei als unproblematisch vorausgesetzten Prämissen oder sprachlichen Bedeutungen, von denen aus sie mittels logischer Schlüsse und begrifflicher Analysen zu Konklusionen und Definitionen voranschreitet. Sie hebt bei der Faktizität der Gegebenheit von Phänomenen an, deren kategoriale Strukturmerkmale sie sprachlich zur individuellen Realisierung anzuzeigen versucht.

Unmittelbar ergibt sich hieraus eine erkenntnistheoretische Krux, die phänomenologische Autor:innen häufig nicht hinreichend betonen:¹⁵ Die erfahrungsmäßigen Gebbarkeiten, die sich ‚innerhalb‘ eines Bewusstseins zeigen – und selbst, sollten sie sich innerhalb dieses Bewusstseins als notwendige kategoriale

¹⁵ Eine Ausnahme findet sich etwa bei Dieter Lohmar, der von der „oftmals vergessene[n] Voraussetzung der deskriptiven Phänomenologie und auch der eidetischen Methode“ spricht, dass „[m]eine Sinnlichkeit und Phantasie [...] weitgehend so wie die aller Anderen“ funktioniert (Lohmar 2010, 210).

und durchgängig einstimmige Invarianten erweisen – lassen sich nicht ohne Weiteres (d. h. nicht ohne spekulative Setzung) als erfahrungsmäßige Gebbarkeiten eines anderen Bewusstseins oder gar aller Bewusstseine überhaupt behaupten (sofern man nicht – was der phänomenologischen Grundanweisung, sich nur an das bewusstseinsmäßige Gebbare zu halten, entgegensteht – schlicht voraussetzt, dass andere Bewusstseine sich im Wesentlichen als so strukturiert erweisen wie das jeweils phänomenologisierende Bewusstsein).

Der epistemisch anspruchsvolle Ansatz der Phänomenologie droht so in einen ‚Solipsismus‘ zu kollabieren: Ihr Vermögen zur apodiktischen Erkenntnis könnte nicht über die ‚engen‘ Bezirke des jeweiligen Gegebenen, in dem die Phänomenologisierende sich jeweils vorfindet, hinausreichen. Was eine solipsistische Phänomenologie im besten Fall apodiktisch aufzuweisen hätte, wären also nichts als strukturelle Invarianten oder kategoriale Gegebenheiten innerhalb des Bezirks eines jeweiligen Bewusstseins. Was jenseits dieser immanenten Sphäre der Gebbarkeit im jeweiligen Bewusstsein sein oder nicht sein mag, ließe sie außer Acht.

Soll die Phänomenologie über den Bezirk eines jeweils vereinzelt Bewusstseins hinausreichen, muss sie einen Weg finden, ihre aus der Bewusstseinsimmanenz gewonnenen Erkenntnisansprüche auf andere Bewusstseine zu übertragen oder sie von diesen prüfen zu lassen. Hierbei gerät sie in eine grundsätzliche Verlegenheit: Die Rede von ‚anderen Bewusstseinen‘, die nicht bloß als erfahrungsmäßige Korrelate der jeweils Phänomenologietreibenden – als erlebte *alter egos* –, sondern als eigenständige Pole bewussten Erlebens, eigene ‚Monaden‘, begriffen werden sollen, überschreitet den Umkreis erfahrungsmäßiger Gebbarkeit. Man kann anderes Bewusstsein nicht *als Bewusstsein* erleben, man muss es vielmehr über das hinaus, was sich einem in der Erfahrung gibt, als eigenständiges Bewusstsein setzen oder vermuten.¹⁶ Im Alltag unproblematisch angenommene andere Bewusstseine fallen so konsequenterweise der *Epoché* zum Opfer.¹⁷ Die Rede von verschiedenen existierenden Bewusstseinen scheint zudem die (ontologische) Setzung einer gebbarkeitsunabhängigen, mithin selbst phänomenal ungebbar

¹⁶ Das Problem ist insofern noch diffiziler, als uns in der Erfahrung selbst Andere *als Andere* durchaus gegeben sein können, allerdings nicht – wie man vielleicht vorläufig formulieren könnte – als *Andere von innen*, sondern als *Andere von außen*.

¹⁷ Ein Umstand, der etwa bei Heidegger durch den Gebrauch des *singulare tantum* „das Dasein“ verdeckt wird.

Sphäre zu implizieren, in der diese Bewusstseine irgendwie in Kontakt kommen und sich austauschen können.¹⁸ Die ontologische Setzung einer solchen Sphäre, in der in näher zu bestimmender Weise unterschiedliche Bewusstseine verortet wären, mag zwar durch die in alltäglicher Erfahrung sich bewährenden Evidenzen abduktiv hinreichend gedeckt erscheinen, ist jedoch nicht gerechtfertigt, sofern man sich am phänomenologischen Ideal orientiert, sich nur auf das zu beschränken, was sich originär in der Erfahrung gibt, und zwar nur *in den Schranken, in denen es sich da gibt*.

Ohne eine gewisse Entspannung der epistemischen Ansprüche führt der Weg der Phänomenologie hier nicht aus der Immanenz des jeweiligen Bewusstseins – sollte diese auch die „immanente Transzendenz“ (Hua I, 134) bewusstseinsmäßiger Gegebenheiten einschließen – heraus. Eine solche besteht etwa darin, zwischen der Domäne des bewusstseinsmäßig Gebbaren und der Domäne des darüber hinaus hinreichend zuverlässig als gebbarkeitsunabhängig existierend Setzbaren zu unterscheiden.¹⁹ Sobald auf diese Weise etwa auch andere, für das phänomenologisierende Bewusstsein nichtselbstgegebene Bewusstseine hypothetisch als existierend gesetzt sind, zeigt sich allerdings auch bezüglich der in eidetischer Einstellung aus der Erfahrung herauspräparierten kategorialen Strukturmerkmale, dass diese nicht ohne Weiteres als für andere Bewusstseine geltend angesetzt werden können. Allenfalls besteht *prima facie* Grund zu der Vermutung, dass allgemeine Strukturmerkmale bewusster Erfahrung auch für andere Bewusstseine so gegeben sein müssten, wie sie sich für das phänomenologisierende Bewusstsein zeigen. Damit ließe die Phänomenologie allerdings die Idee intersubjektiv verbindlicher Apodiktizität zugunsten des immer als vorläufig zu verstehenden Versuchs hinter sich, in inter-immanenter Kommunikation und Abstimmung kategoriale Strukturen der Erfahrung aufzuweisen und freizulegen. Wer kontraintuitiven Formulierungen nicht ganz abgeneigt ist, könnte sagen: Der Apodiktizitätsanspruch der Phänomenologie wird damit *tentativ*. Und da uns bis auf Weiteres keine Möglichkeit der unmittelbaren Übertragung

¹⁸ Diese Sphäre kann nicht die „Lebenswelt“ des phänomenologisierenden Bewusstseins sein, sofern diese ‚bloßes‘ Korrelat seines Erlebens ist, in welcher zwar andere Subjekte, aber keine anderen Bewusstseine selbst erscheinen.

¹⁹ Derselbe Schritt lässt sich auch weniger ontologisch, mehr transzendentalphilosophisch realisieren, indem man konstruktiv versucht, nicht selbst gegebene, notwendige Bedingungen der Möglichkeit der Gebung zu rekonstruieren.

bewussten Erlebens zwischen Subjekten zur Verfügung steht, bleibt die Phänomenologie zur Erkundung dieser tentativen Apodiktizität auf sprachliche (mindestens zeigende) Vermittlung angewiesen.

Das methodische Gerüst einer in dieser Weise epistemisch entspannten Phänomenologie hätte dann folgende Form: Die Phänomenologisierende versucht zunächst kategoriale Strukturen bewusster Erfahrung am eigenen Erleben (eideistisch) freizulegen, sie dann begrifflich-kategorial zu fixieren, um sie schließlich anderen mittels sprachlicher Anzeigen zur Realisierung am eigenen Erleben anzubieten. Niklas Luhmann hat die phänomenologische Methode der „Evidenzbeschaffung“ daher süffisant wie folgt beschrieben:

Wenn man auf einer Ebene phänomenologischer Beschreibungen operiert, hat man die Möglichkeit, einfach zu fragen ‚Ist das bei euch anders?‘. Und wenn alle sagen, ‚Nein, bei mir ist das genauso‘, dann hat man gute Gründe zu sagen ‚Das ist eben so‘. Methodisch gesehen ist es eine Beschreibung, die sich vorstellt, und sich dann testen lässt an Eigentümlichkeiten subjektiver, subjektbezogener Sinnverarbeitung. Ich glaube, das ist ein methodisch starkes Argument: Dass man Evidenzen zunächst einmal einführt und sieht, ob jemand daran zweifelt. Und wenn er zweifelt und gute Argumente hat, muss man sehen, was man [...] korrigieren müsste, um dem Rechnung zu tragen. (Luhmann 1991, Minute 37)

Diese Bemerkungen sind nicht ironisch aufzufassen. Eine konsequente Phänomenologie kann sich einer kritischen Reflexion ihrer eigenen epistemischen Vorläufigkeit nicht entwinden.²⁰ Das ist allerdings nicht so zu verstehen, als sei die Phänomenologie genötigt, ihr eigenes Erkenntnisprojekt der Ägide der empirisch orientierten Naturwissenschaften unterzuordnen, die ja in erkenntnistheoretischer Hinsicht ihrerseits stets unter dem Vorbehalt möglicher Falsifizierung operieren. Während die Naturwissenschaften dabei mit der Voraussetzung einer ontologisch als unabhängig gesetzten, physischen Natur oder Realität arbeiten, die sie kategorial-nomologisch zu explizieren versuchen, hält sich die phänome-

²⁰ Dies gilt selbst für diejenigen Formen der Phänomenologie, die versuchen, phänomenologisch in das Feld asubjektiver Gebung des Gegebenen vorzudringen. Vgl. hierzu vielsagend etwa Schnell (2015, 83).

nologische Methode an das Prinzip der immanenten, einstimmigen Bewährung kategorialer Gegebenheiten in der Sphäre des Gegebenen. Die Naturwissenschaft richtet ihr Erkenntnisinteresse ontologisch gesprochen auf die wahrnehmungsunabhängige Realität, die Phänomenologie ihres auf die bewussten Subjekten gegebenen Wirklichkeiten.

Allerdings unterstellt Luhmann in seiner Beschreibung, dass das Ziel der Phänomenologie in der Herstellung von Beschreibungen bestünde, die letztlich von *allen* erlebenden und kommunikativ erreichbaren Subjekten müssten geteilt werden können. Diese Voraussetzung ergibt sich nicht notwendig aus dem methodischen Ansatz einer epistemisch entspannten Phänomenologie. Eine Phänomenologie, die kritisch auf die verschiedenen Reichweiten ihrer verbalen Anzeigen reflektiert, kann durchaus zulassen, dass verschiedene Anzeigen im Hinblick auf den Umfang ihrer intersubjektiven Zustimmung- und Anschlussfähigkeit divergieren. Konkret bedeutet dies, dass die phänomenalen Wirklichkeiten menschlicher Subjekte im Hinblick auf verschiedene Aspekte in unterschiedlichem Ausmaß divergieren können. Dies ist allerdings keine Schwäche, kein Nachteil einer so verstandenen Phänomenologie, vielmehr erlaubt es, auch intersubjektiven Nuancen und Divergenzen der Wirklichkeiten verschiedener Subjekte Rechnung zu tragen.

3 Der Sinn im Sinnlichen menschlicher Wirklichkeiten

Nach diesen allgemeinen Überlegungen zur phänomenologischen Methode soll das Gesagte im Folgenden an drei Beispielen konkretisiert werden, welche die möglichen Orientierungseffekte evokativer Philosophie ihrem Grundcharakter nach anzeigen.

Das erste der drei Beispiele knüpft variierend an die bisherigen Beispiele verbaler Anzeigen an, es zeigt auf die phänomenale Gegebenheit einer Paarbeziehung aus der Perspektive der Involvierten. Die zwei weiteren Beispiele verweisen auf kategoriale Phänomene, die nicht so sehr *anderes* betreffen, was dem Bewusstsein als Gegenüber gegeben sein kann, sondern *die Gegebenheit des Bewusstseins selbst*.

Zum ersten Beispiel: In Musils Erzählung *Die Vollendung der Liebe* (1911) wird eingangs ein langjähriges Liebespaar beim gemeinsamen Teetrinken beschrieben:

In den etwas eingebogenen Flächen der Kanne lagen Schatten von grünen und grauen Farben, auch blaue und gelbe; sie lagen ganz still, wie wenn sie dort zusammengeflossen wären und nicht weiter könnten. Der Arm der Frau aber ragte von der Kanne weg und der Blick, mit dem sie nach ihrem Manne sah, bildete mit ihm einen starren, steifen Winkel.

Gewiß einen Winkel, wie man sehen konnte; aber jenes andere, beinahe Körperliche konnten nur diese beiden Menschen in ihm fühlen, denen es vorkam, als spannte er sich zwischen ihnen wie eine Strebe aus härtestem Metall und hielte sie auf ihren Plätzen fest und verbände sie doch, trotzdem sie so weit auseinander waren, zu einer Einheit, die man fast mit den Sinnen empfinden konnte; ... es stützte sich auf ihre Herzgruben und sie spürten dort den Druck, ... er richtete sie steif an den Lehnen ihrer Sitze in die Höhe, mit unbewegten Gesichtern und unverwandten Blicken, und doch fühlten sie dort, wo er sie traf, eine zärtliche Bewegtheit, etwas ganz Leichtes, als ob ihre Herzen wie zwei Schwärme kleiner Schmetterlinge ineinanderflatterten ... (Musil 1981b, 156)

Mindestens zwei Dinge sind hier hervorzuheben: Zum einen die Beschreibung der farbigen Schatten in den Flächen der Kanne, die weniger als ein verbales Zeigen auf bereits vertraute Gegebenheiten im Sinne der Phänomenologie zu verstehen ist, sondern als Evokation eines *poetischen Anders-Sehens*, welches – wie wenn man jemanden auf eine in einer Wolkenformation schlummernde Figur hinweist – sich etwa durch folgende Aufforderung ausdrücken ließe: *In einer Situation wie der beschriebenen, achte zuerst genauer auf die Farben der Schatten. Und nun sieh die farbigen Schatten nicht als geworfene Schatten, sondern als selbstständige Flüssigkeiten, die dort zusammengeflossen sind und nicht weiterkönnen.* Folgt man – auch nur imaginativ – dieser Anweisung, entsteht auf phänomenaler Ebene eine Veränderung im Gesehenen. Das Gesehene ändert den Charakter seiner Gegebenheit. Es handelt sich hier also nicht nur um eine interessante, poetische Beschreibung einer vertrauten Szene, sondern um eine performative Anleitung für ein poetisches Anders-Sehen: Die Schatten, die zuvor noch als Anhängsel dessen gesehen waren, von dem sie Geworfene sind, erscheinen nun als selbstbewegliche Substanzen, Flüssiges, das von den eingebogenen Flächen der Kanne gehalten wird. Um in einer solchen Weise verbal zu

zeigen, muss man in der Lage sein, sich bietende Alternativen und Analogien des Sehens selbst zu sehen.²¹

Zum anderen verdeutlicht Musil in dieser Passage, inwiefern jenseits dessen, was man ‚sehen kann‘, jenseits des ‚Sinnlichen‘ in einem engen Sinn, noch *mehr* zu dem gehört, was Menschen in ihrer Erfahrung phänomenal gegeben ist. So gehört zum Bereich des phänomenal Gegebenen etwa auch „jenes andere, beinahe Körperliche“ was die „beiden Menschen [...] fast mit den Sinnen empfinden“ können. Dieses beinahe sinnlich Empfindbare bezeichnet die von den beiden Menschen in der beschriebenen Situation erlebte Verbundenheit „zu einer Einheit“.

Als was oder wie nimmt man eine solche wahr? Jeder, dem solches Erleben vertraut ist, wird auch der Charakter der Gegebenheit einer solchen Verbundenheit mit einer anderen Person mehr oder minder vertraut sein, die entweder mehr zur Seite der „Strebe aus härtestem Metall“, oder eher zur Seite der leichten, „zärtliche[n] Bewegtheit“ ausschlägt; oder die, wie im von Musil beschriebenen Fall, beides gegenstrebig umfasst.

‚Denken‘ nun die Beschriebenen sich dieses Empfinden zu ihren ‚bloßen Wahrnehmungen‘ hinzu? ‚Fühlen‘ sie jenes beinahe Körperliche als einen Aspekt ihrer Situation? Und lässt sich ein solches *Fühlen* klar von einem *sinnlichen Wahrnehmen* abgrenzen? Problematisierend zu dieser Frage Wittgenstein:

Denk nur an den Ausdruck „Ich hörte eine klagende Melodie!“ Und nun die Frage: „Hört er das Klagen?“ [...] Und wenn ich nun antworte: „Nein, er hört es nicht; er empfindet es (nur)“ – was ist damit getan? Man kann ja nicht einmal ein Sinnesorgan dieser ‚Empfindung‘ angeben. Mancher möchte nun antworten: „Freilich hör ich’s!“ – Mancher: „Ich höre es eigentlich nicht.“ (Wittgenstein LSPP, 444)

Zum Umfang des Sinnlichen scheinen stets auch ‚über-sinnliche‘ Aspekte zu gehören; mehr jedenfalls, als was wir heutzutage vielleicht als ‚sinnlich‘ in einem engeren Sinn zu qualifizieren geneigt wären. Dieses *Mehr* lässt sich nun aber nicht

²¹ Eine *Phänomenologie des Poetischen* müsste sich eingehender mit Effekten dieser Art beschäftigen, die nicht nur auf der Ebene des rein Textuellen als stilistische Figuren analysierbar sind, sondern auch und gerade als verbal evozierte Effekte auf der Ebene imaginativen (und präsentischen) Erlebens.

dadurch adäquat verorten, dass man es terminologisch wahlweise einem *Fühlen* oder einem *Denken* im Gegensatz oder in Ergänzung zu einem *bloßen sinnlichen Wahrnehmen* zuschreibt. So ist auf der Ebene phänomenologischer Beobachtungen keineswegs klar, anhand welches erlebnisimmanenten Kriteriums die Grenze zwischen einem solchen ‚Fühlen‘ oder ‚Denken‘ auf der einen und einem reinen, ‚sinnlichen Wahrnehmen‘ auf der anderen Seite gezogen werden sollte. Man denke nur an die Wahrnehmung gesprochener oder geschriebener Sprache, um sich diese Unklarheit voll bewusst zu machen.

Die Vorstellung eines ‚Über-sinnlichen‘ im Sinnlichen legt sich allerdings nur insofern nahe, als man einen naturalistisch verkürzten Begriff von Sinnlichkeit voraussetzt, der auf der Ebene des phänomenal Gegebenen eine Sinnlichkeit von Qualitäten ohne Sinn unterstellt. Ein solcher Begriff reduziert das Sinnliche auf die vermeintlich sinnneutralen Modalitäten von Farbe, Ton, Wärme, Schwere usw., aus welchen sich das phänomenal Gegebene (als ‚neutral‘ vor sich hin tönende, taktile, schwere, wechselwarme, bunte Dreidimensionalität) vermeintlich zusammensetzt, um dann eventuell zusätzlich vom so wahrnehmenden Subjekt kognitiv *erfasst*, *begriffen* und *beurteilt* zu werden. Solche neutralen Modalitäten sind allerdings – *oder ist das bei euch anders?* – im Bereich des phänomenal Gegebenen selbst nie wirklich anzutreffen. Wir können – aus der Immanenz des Erlebens allein – an einem gehörten traurigen Seufzen nicht klar und eindeutig zwischen dem *bloß Akustischen* und dem *Sinnhaften* des Gehörten unterscheiden; wie wir auch an einem gesehenen Hasen oder einer gesehenen Gabel nicht das *rein Visuelle* vom *Als- oder Aspekt-Sehen* eindeutig abheben können.

Es ist also nicht so, dass Gegenstände zunächst da sind als nackte Wirklichkeiten, etwa als Naturgegenstände, die dann im Laufe des Erfahrens einen *Wertcharakter* angezogen bekommen, damit sie nicht so nackt herumlaufen. (Heidegger GA 61, 91)

Nur sofern man das Sinnliche von einem bestimmten ontologischen Begriff von Natur aus denkt, erscheinen die sinnhaften Aspekte des Gegebenen wahlweise als ‚kognitiver‘ oder ‚emotionaler‘ Zusatz zu einem ‚reinen‘ Sinnlichen.²² Die phäno-

²² Ein alternativer Begriff von Natur im Verbund mit einer Konzeption von Objekten als „events with meaning“ findet sich etwa bei Dewey (2008, 240). Vor dem Hintergrund

menologische Gegenthese läuft auf den verbal-deiktischen Hinweis hinaus, dass wir im sinnlich Gegebenen nicht scharf zwischen einem *bloßen Sinnlichen* und *sinnhaften Zusätzen* zu unterscheiden vermögen. Um ein Beispiel Roland Barthes' zu gebrauchen: Der mit einem Rosenstrauß Beschenkte kann „im Bereich des Erlebens“ nicht eindeutig zwischen dem bloß Gesehenen (Signifikanten) und dem erlebten Ausdruck leidenschaftlicher Zuneigung (Signifikat) unterscheiden (sofern er denn aufgrund seiner Sozialisation Rosen unwillkürlich entsprechend semantisierend auffasst) – „genaugenommen gibt es hier nur ‚verleidenschaftlichte‘ Rosen“ (Barthes 2010, 256).

In den Stoff, aus dem die menschlichen Wirklichkeiten sind, sind Fäden verwoben, die sich einer voreiligen naturalistischen Perspektivierung entziehen. Hierzu gehört etwa das Sinnhafte im Sinnlichen ebenso wie Atmosphärisches und die Phänomene der Semantisierung und Bedeutsamkeit im weitesten Sinn. Diese fallen dem *Fehlschluss der Naturalisierung* zum Opfer, sobald das „Gebiet der Reaktivität des Individuums gegen die Welt und die anderen Individuen“ (Musil), die menschliche Wirklichkeit, mit der naturalistisch unterstellten, wahrnehmungsunabhängigen Realität identifiziert wird.

Umgekehrt mag es aus einer naturalistischen Perspektive scheinen, als seien die ‚meta-physischen‘ Fäden, auf die man in der beschriebenen Weise zeigen zu können glaubt, – um die betrügerischen Weber aus *Des Kaisers neue Kleider* zu zitieren – aus dem „schönste[n] Zeug, was man sich denken könne“ (Andersen 2016, 173). Ein naturalistisch gestimmtes Gemüt wird sich vielleicht versucht fühlen, sich mit dem ‚unschuldigen‘ Kind neben die Szene zu stellen, um auszurufen „Aber die Wirklichkeit hat ja gar nichts an!“; der vollen Überzeugung, dass es all die ‚übersinnlichen‘ Qualitäten, die die Menschen in ihr sehen, *gar nicht wirklich gibt*.

In ontologisch-erkenntnistheoretischer Hinsicht haben diese Überlegungen jedoch „nichts an sich, was einen mathematisch-naturwissenschaftlich und exakt fühlenden Menschen zu verletzen braucht“ (Musil 1987, 688). Es scheint hierzu allerdings die Konsequenz unvermeidlich, dass das phänomenal Gegebene, sofern

der hier angestellten Überlegungen müsste man allerdings zwei ‚Naturen‘ unterscheiden: Die *Natur der Wirklichkeit* und die *Natur der Realität*. In wahrnehmungstheoretischer Hinsicht findet sich bei Gibson eine analoge Kritik an Ergänzungstheorien der Wahrnehmung, die ein zunächst neutrales Gegebenes unterstellen, dem dann Bedeutung hinzugefügt wird (vgl. Gibson 1982, 408).

es über das naturalistisch verkürzte Sinnliche hinausgeht, nicht unmittelbar in der naturalistisch postulierten, wahrnehmungsunabhängigen Realität verortet werden kann. Vielmehr scheint das Gegebene auf subjektseitige dispositionale Vermögen zurückzugehen, die dessen Konstitution zugrunde liegen. Phänomenal gegebenes Wirkliches und als wahrnehmungsunabhängig stipuliertes Reales sind nicht zu identifizieren. Die bewusstseinsmäßigen Gegebenheiten, die Dinge der menschlichen Wirklichkeit, sind vielmehr – sofern ihnen Konstitutionsprozesse zugrunde liegen, die appräsentierende Leistungen der *Einbildungskraft* oder *Phantasie* einschließen – etwas wesentlich anderes als das, als was sie „als Form an sich betrachtet“ erscheinen mögen (ebd., 526).

Musil verdeutlicht diesen Gedanken anhand der alltäglichen Wahrnehmung von Kleidungsstücken: „[A]us dem Fluidum der Gegenwart herausgehoben und in ihrem ungeheuerlichen Dasein auf einer menschlichen Gestalt als Formen an sich betrachtet“ glichen diese „seltsame[n] Röhren und Wucherungen“, „aber wie hinreißend werden sie, wenn man sie samt den Eigenschaften sieht, die sie ihrem Besitzer leihen!“ (ebd.):

Solche Gegenstände gleichen Schuldnern, die den Wert, den wir ihnen leihen, mit phantastischen Zinsen zurückzahlen; und eigentlich gibt es nichts als Schuldnerdinge. [...] Sie alle dienen, indem sie uns das Vermögen leihen, das wir ihnen borgen, dem Zweck, die Welt in ein Licht zu stellen, dessen Schein von uns ausgeht (ebd.).

4 Konkaves, konvexes und schielendes Bewusstsein

Hatten wir es bei den bisherigen Beispielen verbaler Deixis mit dem Zeigen auf Gegebenheiten zu tun, die dem Subjekt in der „perzeptive[n] Chirurgie seiner Alltagserfahrung“ (Richir 1994, 71) als kategorial erfassbare Gegenüber dargeboten erscheinen, so betreffen die beiden abschließenden Beispiele das Wie der Gegebenheit des Bewusstseins selbst. Zwischen diesen Beispielen besteht nicht nur ein Gegensatz bezüglich der Phänomene, auf die sie zu zeigen versuchen, sondern auch ein Unterschied bezüglich der Wahrscheinlichkeit, dass eine entsprechende, verbale Deixis für den Einzelnen anschlussfähig und realisierbar ist. Das liegt vor allem daran, dass sich auf die Phänomene der bisherigen Bei-

spiele noch mehr oder weniger konkret zeigen lässt: Man kann auf ein Objekt mit einer bestimmten Farbe zeigen, oder sagen „Hörst du jetzt gleich hier diesen Ton“, man kann auf Festes und Flüssiges zeigen, auf Gebrauchsgegenstände in ihrem Gebrauch, auf den Winkel zwischen Arm und Blick (obwohl es bei den beiden letzten Beispielen schon etwas diffiziler zugeht).

Demgegenüber stehen die im Folgenden angezeigten Phänomene epistemisch auf noch etwas schwächeren Beinen. Das liegt vor allem daran, dass hier Phänomene angezeigt werden, welche die Art und Weise der Gegebenheit von Situationen im Ganzen betreffen und nicht so sehr Einzelnes, auf das sich innerhalb bestimmter Situationen zeigen ließe. Rhetorisch sind sie daher relativ leicht beiseite zu wischen, indem man etwa auf die Frage „Ist das bei euch auch so?“ mit einem einfachen „Nein“ reagiert.

Zu entscheiden, ob es die im Folgenden verbal angezeigten Phänomene wirklich gibt, bleibt daher dem individuellen Vermögen zum Nachvollzug der angebotenen verbalen Deixis überlassen. Das Scheitern eines solchen Nachvollzugs verweist dann wahlweise auf den Umstand, dass einem adressierten Subjekt das angezeigte Phänomen nicht vertraut oder thematisch zugänglich ist, dass es ihm im eigenen Erleben nicht gegeben, es ihm gegenüber „erfahrungsmäßig blind“ („experientially blind“) (Noë 2004, 4) ist, dass die verbale Anzeige für das adressierte Subjekt nicht funktioniert, sie Mängel oder zu große Unschärfen aufweist, oder auch auf den Umstand, dass das Subjekt, welches sie formuliert, sich an der entsprechenden Stelle über das eigene Erleben täuscht (d. i. *Fehlanzeigen*).²³ Es handelt sich im Folgenden also um Fälle von *schwacher Evidenz*, was diese gleichwohl nicht als Evidenz diskreditiert.

Zum ersten Beispiel: Im *Mann ohne Eigenschaften* (1930) lässt Musil die Hauptfigur Ulrich auf eine Grunddifferenz aufmerksam machen, welche das Erleben der eigenen Zugewendetheit zu einer Situation (oder zum In-der-Welt-sein im Ganzen), man könnte auch sagen: welche die Art und Weise betrifft, wie ein Subjekt das Verhältnis der eigenen Bewusstseinsstelle zu einer Situation, in der es sich befindet, erlebt. Diese beiden Weisen des Empfindens werden als zwei einander

²³ Wer beispielsweise von sich behauptet, „religiös unmusikalisch“ zu sein, gesteht die Möglichkeit religiöser Erfahrung zu, markiert aber zugleich, dass ihm solche Erfahrung selbst nicht zugänglich ist. Analog ist vorstellbar, dass die phänomenale Musikalität von Subjekten im Hinblick auf verschiedene Phänomene divergiert.

entgegengesetzten Richtungen der Gewölbtheit dieser Bewusstseinstelle zur Welt beschrieben – als Differenz von „Konkav-“ und „Konvexempfinden“.²⁴ So könne man einerseits

[...] hart sein, selbstsüchtig, bestrebt, gleichsam hinaus geprägt, und kann sich plötzlich als der gleiche Ulrich Soundso auch umgekehrt fühlen, eingesenkt, als ein selbstlos glückliches Wesen in einem unbeschreiblich empfindlichen und irgendwie auch selbstlosen Zustand aller umgebenden Dinge. [...] Ulrich sah sich dadurch sogar an die Arbeit eines Psychologen erinnert [...]: sie handelte davon, daß es zwei große, einander entgegengesetzte Vorstellungsgruppen gebe, von denen sich die eine auf dem Umfangwerden vom Inhalt der Erlebnisse, die andere auf dem Umfangen aufbaue, und legte die Überzeugung nahe, daß sich ein solches „In etwas Darinsein“ und „Etwas von außen Ansehn“, ein „Konkav-“ und „Konvexempfinden“, ein „Raumhaft-“ wie ein „Gegenständlichsein“ [...] noch in so vielen anderen Erlebnisgegensätzen und ihren Sprachbildern wiederhole, daß man eine uralte Doppelform des menschlichen Erlebens dahinter vermuten dürfe. (Musil 1987, 687f.)

Man kann auch sagen: Es macht einen grundsätzlichen Unterschied im erlebten Verhältnis zu einer Situation, ob man den näheren Rand der sinnlichen Eigensphäre als nach innen hin das eigene Innere (von dem gefühlt etwa Blick und Stimme ausgehen) einschließend erlebt, oder ob man diesen als nach außen hin alles Äußere, selbst von diesem umfangen, umfangend empfindet. Ob man sich also eher konvex verschlossen und gegenüber in die Welt hinausstehen fühlt, oder konkav-geöffnet sich in ihr umzuschauen meint. Ob man den Eindruck hat, *aus einem abgeschlossenen Innen in ein Außen hinaus* zu blicken, oder umgekehrt, *von innen in ein Innen hinein, sich in einem Inneren um* zu blicken. Man kann Situationen eher *konvex von außen bei-* oder *ihnen konkav von innen einwohnen*.

In diesem Sinne kann man etwa eine Umarmung konvex oder konkav erleben, entweder als ohne inneren Kontakt nur äußerlich daran teilnehmend, als nicht

²⁴ Die ab hier gebrauchte Sprache bewegt sich teilweise im unscharfen Randbezirk dessen, worauf sich textvermittelt intersubjektiv zuverlässig zeigen lässt, ohne die Identität des deiktisch Vermeinten in gesprächsweiser Wechselrede zu überprüfen.

wirklich dabei oder aber als von innen dabei, in die Situation hinein gelöst. Selbiges gilt für einen Kuss, ein Gespräch, einen gesehen Film, ein Musikstück, eine Feier, eine Beerdigung, wie auch für das alltägliche In-der-Welt-sein überhaupt (welches etwa in der Depression als *konvex verstellt*, als keinen Durchgang auf die konkave ‚Innenseite‘ der Welt bietend, erscheinen kann).²⁵

Wie angemerkt stehen Behauptungen wie die einer solchen Grunddifferenz zweier Arten von Erleben epistemisch auf schwachen Beinen, sofern ihre Realisierung ans je einzelne Subjekt überantwortet ist. Schwache Evidenzen spielen nicht auf dem Register persuasiver Überwältigung, mit ihnen kann man keinen Argumentationswettbewerb gewinnen; günstigstenfalls aber schärfere Orientierung in der menschlichen Existenz.

Analoges gilt für das letzte Beispiel, welches noch diffiziler ist, sofern es auf eine Spaltung oder Faltung des Bewusstseins gegenüber sich selbst zu zeigen versucht. Zur Anzeige dieses Phänomens sei noch einmal eine Passage aus Musils *Die Vollendung der Liebe* zitiert. Musil beschreibt hier das Paar im Hinblick auf ein Gespräch, welches es schon über einige Tage hinweg führt:

[S]ie sprachen wieder von dem Kranken, von einem Kranken eines Buches, das sie gelesen hatten, und sie begannen gleich mit einer ganz bestimmten Stelle und Frage, als ob sie daran gedacht hätten, obwohl das nicht wahr war, denn sie nahmen damit nur ein Gespräch wieder auf, das sie schon durch Tage in einer sonderbaren Weise festgehalten hatte, so als ob es sein Gesicht verbürge und, während es von dem Buche handelte, eigentlich anderswohin sähe; nach einer Weile waren ihre Gedanken dann auch ganz merklich über diesen unbewußten Vorwand wieder zu ihnen selbst zurückgekehrt. (Musil 1981b, 157)

²⁵ Es wäre zu überlegen, ob noch weitere Formen solchen Erlebens zu unterscheiden sind. Etwa ein *konkav in-sich-selbst-gekrümmt-Sein*, welches nach außen keine konkaven Kontaktstellen für andere und anderes offenhält, sich aber in sich selbst einwohnen fühlt. Heideggers „Dasein“ in *Sein und Zeit* mag aus dieser Perspektive als konvex-vereinzelte Eksistenz erscheinen; als in die Welt Hinausstehendes, welches die konkave, ‚selbstlose‘ Gelöstheit *unter* und *in* die Dinge eher nur als „privativen Modus“ dieser Existenzweise kennt (Heidegger SZ, 135; vgl. hierzu auch Heidegger WM, 326).

Die hier von Musil beschriebene, „sonderbare Weise“, in der die beiden von dem Gespräch als einem „unbewußten Vorwand“ über Tage festgehalten worden seien, „als ob es sein Gesicht verbürge und, während es von dem Buche handelte, eigentlich anderswohin sähe“, lässt sich lesen als verbale Deixis der Form: *Kennt ihr das, wenn man mit jemanden über etwas spricht, und – während man sich selbst und dem anderen über dieses etwas zu sprechen vorgibt – eigentlich etwas anderes verhandelt?*

In solchen Situationen beginnt das eigene Bewusstsein auch sich selbst gegenüber wie mit nur halb geöffnetem Auge auf das, worum es ‚ihm‘ eigentlich geht, zu schielen, während man sowohl sich als auch dem anderen gegenüber vorgibt, es gehe einem nur um das thematisch offen in den Blick Gestellte. Dieser Sachverhalt ist so eigenartig, dass er hier noch einmal explizit hervorgehoben werden soll: Das Bewusstsein scheint in der Lage, sich in Bezug auf sich selbst und seine eigenen Motive etwas vorzumachen – und es scheint dies in einer merkwürdigen Faltung sich selbst gegenüber zugleich zu wissen und nicht zu wissen. Psychoanalytisch gesprochen: Es gibt das Phänomen der *Verdrängung*.

Auch die Behauptung der Möglichkeit einer solchen Faltung lässt sich nur durch *individuelle Realisierung* dieses Phänomens am Leib eigener Erfahrung verifizieren. Geht man entsprechenden verbalen Anzeigen nach, kann man die Evokation einer Form der Beobachtung feststellen, die einem selbst solches Schielen des eigenen Bewusstseins besser sichtbar macht, es einem selbst nicht mehr in gewöhnlicher Weise durchgehen lässt. Die so evozierte Form der Aufmerksamkeit lässt sich als (reflexive) *Beobachtung vorerster Ordnung* bezeichnen, sofern das Subjekt durch ihr Mitlaufenlassen lernt, sich selbst bei solchem Schielen zu *ertappen*, freundlicher: sich selbst bei solchem Schielen *beizuwohnen*. Sofern die Stelle, von der aus in dieser Weise geschielt wird, psychoanalytisch gesprochen *vor* der Ebene der Beobachtung erster Ordnung liegt, welche für gewöhnlich mit ‚Ich‘ bezeichnet wird, handelt es sich um eine Beobachtung *vor-erster* Ordnung. Zugleich soll das anklingende ‚vorerst‘ auch die epistemische Fragilität dieser Beobachtungweise hervorheben.

Standardbeispiel für solches Schielen ist der Beziehungskonflikt, der sich an einem vordergründigen Problem entfaltet, während im Hintergrund andere Themen oder Probleme – wie über Bande – angespielt und verhandelt werden, in Bezug auf die sich die so über Bande Kommunizierenden wie stillschweigend – gegenüber sich selbst und dem jeweils Anderen – darauf geeinigt zu haben scheinen, dass sie

im Gespräch selbst nicht direkt thematisch zur Sprache zu kommen haben.²⁶ Es bleibt hier die Stiftung des gemeinsamen, nur implizierend hergestellten Gegenstandsbezugs gewissermaßen wechselseitig bewusst ‚in der Luft‘, als könnte man sich jeden Augenblick auf die Position zurückziehen, dass die angespielten Gegenstände und Hintergrundsinn, die das Gegenüber da gehört haben mag, ‚gar nicht wirklich‘ gemeint waren und so gewissermaßen nur ‚in dessen Kopf‘ stattgefunden haben mögen – man bespielt gemeinsam, in vermeintlicher Unbedarftheit, die *Klaviatur der Implikaturen*.²⁷

Aber nicht nur in Bezug auf in dieser Weise anspielenden Sprachgebrauch, auch in Bezug auf sogenannte ‚unbewusste‘ und ‚verdrängte‘ Motive im Allgemeinen legt sich eine solche Explikation nahe. Ein verdrängtes, unbewusstes Motiv wäre dann eines, bei dem das Subjekt gegenüber sich selbst die Rolle des unzuverlässigen Anspielpartners spielt, der sich, von sich selbst auf die Anspielung angesprochen, als unschuldig aus der Affäre stiehlt. Das Subjekt behandelt sich in solchen Fällen selbst wie jemanden, der gegenüber einem anderen, der ebenfalls es selbst ist, das unzuverlässige Spiel bloß luftig angespielter Motive spielt.

5 Schluss

Anerkennt man das epistemisch-ontologische Eigenrecht menschlicher Wirklichkeit, erweist sich deren systematische Explikation als eine Grundaufgabe der Philosophie. Die vorhergehenden Überlegungen sollten zeigen, dass eine viable Aufgabe der Philosophie darin besteht, mittels spezifisch das Subjekt adressierender verbaler Anzeigen Erkenntniseffekte hervorzurufen, welche diesem seine Wirklichkeit in orientierender Weise erschließen. Als Ziel *phänomenologischer* Philosophie erwies sich somit eine *deiktische Kartographie der Existenz*, die in

²⁶ Es gibt in Beziehungen auch die analoge Etablierung von zu-umschiffenden Schweige- und Tabuinseln, bezüglich derer sich die Partner stillschweigend geeinigt haben, sie wechselseitig als inexistent zu behandeln, während es dort mitunter bedrohlich brodet.

²⁷ Arbeiten Subjekte in solchen Fällen mit unterschiedlichen Klaviaturen, können allerlei Missverständnisse entstehen, die auf divergierenden Aufblendungen gemeinter Gegenstände und Hintersinne basieren.

systematischer Hinsicht *kategoriale Explikation wirklicher und möglicher menschlicher Wirklichkeit* ist.

Exemplarisch wurden bezüglich deren möglichen Explikationsrichtungen drei Formen verbaler Deixis unterschieden: Eine erste Form zielt auf die Evokation *phänomenologischer Aufmerksamkeit* für kategorial differenzierbare Phänomene innerhalb der Subjekten als Gegenüber begegnenden Wirklichkeit. Durch sie werden aus der Erfahrung implizit vertraute Phänomene kategorial sichtbar und thematisch zugänglich.

Die zweite Form zielt auf die Evokation *poetischer Aufmerksamkeit*, die entweder versucht, dem Subjekt in der Latenz seiner Erfahrung schlummernde Möglichkeiten des Anders-Sehens vor Augen zu führen, oder ihm anderweitig Mittel an die Hand gibt, seinen Kontakt mit der poesieaffinen Fluidität möglicher Wirklichkeit zu vertiefen.

Die dritte Form zielt auf das kategoriale Aufmerken auf Phänomene, die innerhalb der Sphäre der Gegebenheit die Stelle der Phänomenalisierung, des Bewusstseins selbst betreffen. Die durch sie evozierte Form der Aufmerksamkeit lässt sich als *reflexive* (im Gegensatz zu einer objektbezogenen) *Beobachtung vorerster Ordnung* bezeichnen, die dem Subjekt Subtilitäten der Selbsterfahrung thematisch zugänglich macht, die in der gewöhnlichen Registratur des Alltags häufig unthematisch passieren.²⁸ Das Verhältnis dieser und möglicher weiterer Formen bedarf eingehenderer systematischer Explikation im Hinblick auf die Stellung der durch sie angezeigten Phänomene innerhalb der menschlichen Wirklichkeit, die im Vorhergehenden nur angerissen werden konnte.

Ihnen gemeinsam ist allerdings, dass sie allesamt auf die Explikation *vorgegebener* oder *angelegter* Gegebenheiten verweisen. Sie alle zeigen jeweils auf Phänomene, die in der Wirklichkeit *schon da sind*. Eine weiterführende Frage wäre, ob verbale Deixis *evokativ* auch auf solche Ideen und Phänomene zu zeigen vermag, die zwar *nicht sind, aber noch werden können*. Ob also das philosophierende Subjekt nur „ein Kind seiner Zeit sein soll oder ein Erzeuger der Zeiten“ (Musil 1981a, 1030). Oder anders: Ob die Eule der Minerva, nachdem sie ihren Flug mit

²⁸ Weiter zu explizieren wäre die Möglichkeit der Evokation weiterer Formen solcher Aufmerksamkeit, wie etwa *objektbezogener Beobachtung vorerster Ordnung*, die auf phantasmatisch-fluide Aspekte der Sinnbildung zielt, oder einer *diskursiven Aufmerksamkeit*, die den Spielraum gemachter Setzungen im Auge behält, um zwischen aus Gesetztem Folgenden und Nicht-Folgenden zu unterscheiden.

der einbrechenden Dämmerung begann, sich vielleicht zumuten sollte, ihn bei anbrechendem Morgengrauen fortzusetzen, um dem Gegebenen nicht nur hinterher, sondern zumindest auch ein kleines Stück weit vorauszufliegen – als früher Vogel wider das Gewohnte.

Siglen

- GA 61: Heidegger, M. (1994). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hua I: Husserl, E. (1991): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. S. Strasser (Hrsg.). Den Haag: Nijhoff.
- Hua III/1: Husserl, E. (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. K. Schumann (Hrsg.). Den Haag: Nijhoff.
- Hua XXV: Husserl, E. (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Th. Nenon & H. R. Sepp (Hrsg.). Den Haag: Nijhoff.
- LSPP: Wittgenstein, L. (1994). *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. In: Ders.: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. Werkausgabe Band 7. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- SZ: Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- WM: Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*. F.-W. v. Herrmann (Hrsg.). Heidegger Gesamtausgabe. Band 9. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Literatur

- Andersen, H. C. (2016): *Märchen*. Berlin: Holzinger.
- Barthes, R. (2010). *Die Mythen des Alltags. Vollständige Ausgabe*. Berlin: Suhrkamp.
- Brentano, F. (1982). *Deskriptive Psychologie*. R. M. Chisholm, W. Baumgartner (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner.
- Dewey, J. (2008). *Experience and Nature*. The Collected Works of John Dewey, 1882–1953. The Later Works, 1925–1953. Band 1. J. A. Boydston (Hrsg.). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Foucault, M. (2009). *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/1982)*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Gibson, J. J. (1982). Notes on Affordances. In: Ders., *Reasons for Realism. Selected Essays of James Gibson*. E. Reed & R. Jones (Hrsg.). Hillsdale, London: Routledge, 401–418.
- Husserl, E. (1953). Ein Brief Edmund Husserls an Arnold Metzger von 1919. *Philosophisches Jahrbuch* 62, 195–200.

- Imdahl, G. (1994). „Formale Anzeige“ bei Heidegger. *Archiv für Begriffsgeschichte* 37, 306–332.
- Lohmar, D. (2010). Phänomenologische Methoden und empirische Erkenntnisse. In: C. Ierna, H. Jacobs, & F. Mattens (Hrsg.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer, 191–219.
- Luhmann, N. (1981). *Soziologische Aufklärung. Band 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (1991). *Einführung in die Systemtheorie WS 1991/1992. Autobahnuniversität*. Kasette 10A. Heidelberg: Carl-Auer Verlag.
- Millikan, R. (2017). *Beyond Concepts. Unicepts, Language, and Natural Information*. Oxford: Oxford University Press.
- Musil, R. (1981a). *Gesammelte Werke 8. Essays und Reden*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Musil, R. (1981b). *Gesammelte Werke 6. Prosa und Stücke*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Musil, R. (1983). *Tagebücher*. A. Frisé (Hrsg.). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Musil, R. (1987). *Der Mann ohne Eigenschaften. I. Erstes und zweites Buch*. A. Frisé (Hrsg.). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Noë, A. (2004). *Action in Perception*. Cambridge, Mass., London: The MIT Press.
- Plessner, H. (2003). Zum Situationsverständnis gegenwärtiger Philosophie. In: Ders., *Schriften zur Philosophie. Gesammelte Schriften IX*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 332–343.
- Richir, M. (1994). Möglichkeit und Notwendigkeit einer asubjektiven Phänomenologie. In: M. Gatzmeier (Hrsg.), *J. Patočka. Ästhetik, Phänomenologie, Pädagogik, Geschichts- und Politiktheorie. Ergebnisse eines Kolloquiums*. Aachen: Alano, 68–82.
- Schapp, W. (1910). *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Halle: Max Niemeyer.
- Schnell, A. (2015). *Wirklichkeitsbilder*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sellars, W. (1963). *Science, Perception, and Reality*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company.
- Valéry, P. (1992). *Dichtung und Prosa. Werke. Band 1*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag.