

## ERFAHRUNG UND AUSDRUCK

LÁSZLÓ TENGELYI

ERFAHRUNG UND AUSDRUCK

---

Redaktionskomitee:

Direktor: R. Bernet (Husserl-Archief, Leuven) Sekretär: J. Taminiaux (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve) Mitglieder: S. IJsseling (Husserl-Archief, Leuven), H. Leonardy (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), D. Lories (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), U. Melle (Husserl-Archief, Leuven)

Wissenschaftlicher Beirat:

R. Bernasconi (Memphis State University), D. Carr (Emory University, Atlanta), E.S. Casey (State University of New York at Stony Brook), R. Cobb-Stevens (Boston College), J.F. Courtine (Archives-Husserl, Paris), F. Dastur (Université de Nice), K. Düsing (Husserl-Archiv, Köln), J. Hart (Indiana University, Bloomington), K. Held (Bergische Universität Wuppertal), K.E. Kaehler (Husserl-Archiv, Köln), D. Lohmar (Husserl-Archiv, Köln), W.R. McKenna (Miami University, Oxford, USA), J.N. Mohanty (Temple University, Philadelphia), E.W. Orth (Universität Trier), C. Sini (Università degli Studi di Milano), R. Sokolowski (Catholic University of America, Washington D.C.), B. Waldenfels (Ruhr-Universität, Bochum)

LÁSZLÓ TENGELYI  
*Bergische Universität Wuppertal*

ERFAHRUNG  
UND  
AUSDRUCK

*Phänomenologie im Umbruch bei Husserl  
und seinen Nachfolgern*

 Springer

A C.I.P. Catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-1-4020-5433-4 (HB)

ISBN 978-1-4020-5434-1 (e-book)

---

Published by Springer,  
P.O. Box 17, 3300 AA Dordrecht, The Netherlands.

*www.springer.com*

*Printed on acid-free paper*

All Rights Reserved

© 2007 Springer

No part of this work may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise, without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use by the purchaser of the work.

*Marc Richir*  
*in Verehrung und Freundschaft*  
*gewidmet*

# INHALTSVERZEICHNIS

|              |    |
|--------------|----|
| VORWORT..... | xi |
|--------------|----|

## ERSTER TEIL: DAS UNAUSDRÜCKLICHE ERFAHRUNGSGESCHEHEN

### ERSTER ABSCHNITT: ERFAHRUNG ALS SINNBILDUNG

|                                                            |    |
|------------------------------------------------------------|----|
| I. <i>Erfahrungssinn und Ausdrucksbedeutung</i> .....      | 5  |
| 1. Der Begriff des Sinnes .....                            | 6  |
| 2. Der Begriff der Erfahrung.....                          | 8  |
| 3. Erfahrung als unausdrücklicher Sinnbildungsvorgang..... | 13 |
| 4. Der Ausdruck des Erfahrungssinnes .....                 | 17 |
| II. <i>Widerstreit in der Erfahrung</i> .....              | 21 |
| 1. Gegensätzlichkeit von Erfahrungen.....                  | 21 |
| 2. Erfahrung und Entfremdung .....                         | 24 |
| 3. Entfremdung als Erfahrungsbegriff.....                  | 29 |
| 4. Die Entstehung von Erfahrungsgegensätzlichkeiten .....  | 38 |
| 5. Methodische Schlußfolgerung .....                       | 44 |

### ZWEITER ABSCHNITT: ERFAHRUNG UND WELTHORIZONT

|                                                                               |     |
|-------------------------------------------------------------------------------|-----|
| III. <i>Dingerfahrung und Horizontbewußtsein</i> .....                        | 49  |
| 1. Korrelation und Horizont.....                                              | 50  |
| 2. Die Struktur der Dingerfahrung.....                                        | 56  |
| IV. <i>Die Erfahrung und das Unendliche</i> .....                             | 65  |
| 1. Das Unendliche als regulatives Prinzip bei Kant .....                      | 66  |
| 2. Husserls Bestimmung des Dinges als Idee im Kantischen Sinne .....          | 72  |
| V. <i>Weltbewußtsein und Wirklichkeitserfahrung</i> .....                     | 87  |
| 1. Erfahrungsding und Welthorizont in der genetischen<br>Phänomenologie ..... | 87  |
| 2. Horizontintentionalität und Wirklichkeitsbewußtsein.....                   | 94  |
| 3. Der Überschuß im Horizontbegriff.....                                      | 98  |
| 4. Die Entstehung des Neuen und die Erfahrung der Wirklichkeit. ....          | 104 |

### DRITTER ABSCHNITT: AUSFALL DES BEWÜSTSEINS UND SPALTUNG DES SELBST

|                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| VI. <i>Erfahrungssinn und intentionales Bewußtsein</i> ..... | 109 |
| 1. Sinnggebung und Gegenstandsbeziehung.....                 | 110 |
| 2. Sinnbildung im phänomenologischen Unbewußten .....        | 114 |
| a. Die Phänomenologie des passiven Lebensuntergrundes. ....  | 116 |
| b. Das phänomenologische Unbewußte.....                      | 122 |

|                                                     |                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
|                                                     | c. Unbewußte Vorgänge in der Phänomenologie<br>der Erinnerung.....          | 125 |
|                                                     | d. Das phänomenologische und das symbolische<br>Unbewußte .....             | 128 |
|                                                     | 3. Interintentionale Sinnregungen .....                                     | 131 |
| VII.                                                | <i>Erfahrung und Selbstspaltung</i> .....                                   | 139 |
|                                                     | 1. Ein Weg vom Erlebnis zur Erfahrung.....                                  | 142 |
|                                                     | 2. Selbsttheit und Selbstspaltung .....                                     | 151 |
|                                                     | 3. Fremderfahrung und Selbstspaltung .....                                  | 157 |
|                                                     | 4. Stellungnahme zum Anachronismuseinwand.....                              | 164 |
| VIERTER ABSCHNITT: DIE ERFAHRUNG UND DIE KATEGORIEN |                                                                             |     |
| VIII.                                               | <i>Die Frage nach den Kategorien der Erfahrung</i> .....                    | 169 |
|                                                     | 1. Kategorien in der Erfahrung bei Kant.....                                | 171 |
|                                                     | 2. Logos und Pathos bei Aristoteles.....                                    | 175 |
|                                                     | 3. Bemerkungen zu Hegel, Husserl und Heidegger.....                         | 180 |
| IX.                                                 | <i>Erfahrungssinn und kategorialer Ausdruck</i> .....                       | 185 |
|                                                     | 1. Der Parallelismus von Erfahrungssinn und Ausdrucksbedeutung              | 186 |
|                                                     | 2. Die Unterscheidung zwischen dem Sinnlichen und dem<br>Kategorialen ..... | 188 |
|                                                     | 3. Die Frage nach dem Ursprung der Kategorien .....                         | 189 |
|                                                     | 4. Die Verdopplung der Als-Struktur.....                                    | 191 |
|                                                     | 5. Kategorien der Erfahrung und Kategorien des Ausdrucks .....              | 194 |
|                                                     | 6. Zur Entscheidung der Parallelismusfrage .....                            | 195 |

## ZWEITER TEIL: AUSDRUCKSBEDINGTE ERFAHRUNGEN

### FÜNFTER ABSCHNITT: ERFAHRUNG, SPRACHE, AUSDRUCK

|      |                                                                           |     |
|------|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| X.   | <i>Erfahrung und schöpferischer Ausdruck</i> .....                        | 201 |
|      | 1. Der Ausdruck der Erfahrung.....                                        | 201 |
|      | 2. Die Erfahrung des Ausdrucks.....                                       | 205 |
|      | a. Der Gebrauch des Diakritischen und die Aufgabe der<br>Philosophie..... | 206 |
|      | b. Zur Deutung der sprachphänomenologischen<br>Ich-Perspektive .....      | 208 |
|      | c. Beschreibung des Ausdrucksereignisses .....                            | 210 |
|      | 3. Ausdruck der Erfahrung durch die Erfahrung .....                       | 211 |
| XI.  | <i>Erfahrung und Ausdruck im Widerstreit</i> .....                        | 217 |
|      | 1. Die ihrem Ausdruck widerstrebende Erfahrung .....                      | 217 |
|      | 2. Die zu ihrem eigenen Ausdruck drängende Erfahrung.....                 | 222 |
| XII. | <i>Sinnbildung als Ereignis</i> .....                                     | 227 |
|      | 1. Erneuerung der Phänomenologie.....                                     | 230 |
|      | 2. Die Zeitigungsstruktur des Sinnbildungsvorgangs .....                  | 235 |
|      | 3. Die Entstehung des Neuen im Sinnbildungsvorgang.....                   | 240 |

## SECHSTER ABSCHNITT: ERFAHRUNG FREMDEN AUSDRUCKS

|       |                                                                |     |
|-------|----------------------------------------------------------------|-----|
| XIII. | <i>Gesetzesanspruch und wilde Verantwortung</i> .....          | 251 |
| 1.    | Von der wilden Verantwortung zum moralischen Gesetz .....      | 256 |
| 2.    | Vom moralischen Gesetz zur wilden Verantwortung .....          | 259 |
| 3.    | Bemerkungen über das Gewissen.....                             | 262 |
| XIV.  | <i>Antwortendes Handeln und ordnungstiftendes Gesetz</i> ..... | 265 |
| 1.    | Die Responsivitätsthese.....                                   | 266 |
| 2.    | Responsive Phänomenologie.....                                 | 271 |
| 3.    | Zwei Wege zu einer responsiven Ethik .....                     | 279 |

## SIEBENTER ABSCHNITT: ERZÄHLERISCHER AUSDRUCK DER ERFAHRUNG

|       |                                                                                  |     |
|-------|----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| XV.   | <i>Erfahren, Handeln, Erzählen</i> .....                                         | 293 |
| 1.    | Handlung und Geschichtserzählung .....                                           | 294 |
| 2.    | Im Ansatz vorhandene Geschichten.....                                            | 298 |
| 3.    | Geschichtserzählung und Selbstspaltung .....                                     | 301 |
| 4.    | Erfahrung, Handlung und Geschichtserzählung .....                                | 302 |
| XVI.  | <i>Zeitphänomenologie und Zeitroman</i> .....                                    | 305 |
| 1.    | Alltägliche und literarische Erfahrung .....                                     | 305 |
| 2.    | Experimente in Literatur, Wissenschaft und wissenschaftlicher<br>Phantasie ..... | 307 |
| 3.    | Erzählerische Gedankenexperimente mit der Zeit.....                              | 309 |
| 4.    | Erzählerische Gedankenexperimente als echte Erfahrungen .....                    | 314 |
| XVII. | <i>Adrian Leverkühns Durchbruch zum Ausdruck</i> .....                           | 321 |
| 1.    | Musik in Prosa .....                                                             | 322 |
| 2.    | Geheimnisse der Identität.....                                                   | 327 |
| 3.    | Rekonstruktion des Ausdrucks .....                                               | 334 |

|                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------|-----|
| SCHLUßFOLGERUNGEN: PHÄNOMENOLOGIE ALS AUSDRUCK DER ERFAHRUNG    | 341 |
| 1. Das Erfahrungsgeschehen in seiner Unausdrücklichkeit .....   | 342 |
| 2. Phänomenologie als denkerischer Ausdruck der Erfahrung ..... | 348 |

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| LITERATURVERZEICHNIS ..... | 353 |
|----------------------------|-----|

|                   |     |
|-------------------|-----|
| VORARBEITEN ..... | 361 |
|-------------------|-----|

|                        |     |
|------------------------|-----|
| PERSONENREGISTER ..... | 367 |
|------------------------|-----|

|                    |     |
|--------------------|-----|
| SACHREGISTER ..... | 369 |
|--------------------|-----|



## VORWORT

Was hier vorgelegt wird, sind Arbeiten aus den letzten Jahren – Vorträge, Beiträge zu Tagungen, die dementsprechend, von einigen Ausnahmen abgesehen, bereits in Sammelbänden veröffentlicht wurden. Sie erscheinen hier jedoch in einer neuen Bearbeitung, die ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit hervortreten läßt. Denn sie alle gehen auf ein gemeinsames Forschungsvorhaben zurück: die Idee einer Sinnbildung aus dem Unverfügbaren, wie ich sie an Merleau-Ponty und Richir anschließend dem Buch *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* (W. Fink Verlag, München 1998) zugrunde legte, deutlicher zu bestimmen.

Die leitende Frage lautet: Auf welche Weise wird eine Sinnbildung, die sich nicht von einer Sinnggebung durch das Bewußtsein herleiten läßt, dennoch für das Bewußtsein erfassbar? Die in den folgenden Untersuchungen näher erläuterte Antwort ist einfach: Eine derartige Sinnbildung bekundet sich für das Bewußtsein, indem sie die Gestalt einer *Erfahrung* annimmt.

Dies erfordert eine genaue Erörterung des Begriffs der Erfahrung. Zunächst einmal ist die Erfahrung von einem bloßen Erlebnis zu unterscheiden. Zwar gibt es in mehreren Sprachen – so etwa im Französischen und im Englischen – eigentlich nur *ein* Wort für die beiden Begriffe (nämlich *expérience* bzw. *experience*; die Worte *vécu* und *lived* sind in ihrem substantivischen Gebrauch bis zum heutigen Tag künstliche Fachausdrücke geblieben). Gleichwohl besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Begriffen: ‚Erlebnis‘ bezieht sich seit Husserl als Begriff auf das Bewußtsein und dessen Inhalt; dagegen verweist der Begriff ‚Erfahrung‘, richtig verstanden und nicht alltagssprachlich verharmlost, auf einen Vorgang, der sich nicht in Gänze einer Leistung des Bewußtseins zuschreiben läßt. Denn von ‚Erfahren‘ im eigentlichen Sinne des Wortes kann nur dort die Rede sein, wo etwas Neues, Unvorhergesehenes, Unverhofftes und letztlich Überraschendes ins Bewußtsein tritt. Etwas, das sich auch gegen etwaige vorgefaßte, im

jeweiligen Bewußtsein gegebene Erwartungen durchzusetzen weiß und somit nicht auf das Bewußtsein zurückgeführt werden kann. Vielmehr deutet es auf eine Bruch- oder Rißstelle im Bewußtsein hin.

Wer Hegel, Heidegger und Gadamer gut kennt, sieht sogleich, wieviel diese Auffassung von der Erfahrung dem Grundansatz der *Phänomenologie des Geistes* und seiner Weiterführung einerseits in der Abhandlung über *Hegels Begriff der Erfahrung aus Holzwege*, andererseits in *Wahrheit und Methode* zu verdanken hat. Der Antritt dieser Erbschaft schließt aber keineswegs aus, daß diesen Gedanken eine hohe Bedeutung auch für eine eher von Husserl her bestimmte Phänomenologie zukommt.

Versucht man nun, die Erfahrung als den Ort einer Sinnbildung zu begreifen, die sich nicht von einer Sinnggebung durch das Bewußtsein herleiten läßt, so sieht man sich vor eine Schwierigkeit gestellt, die nicht leicht zu bewältigen ist: Kann dort von ‚Sinn‘ überhaupt die Rede sein, wo es sich nicht um einen ausdrücklichen Bewußtseinsinhalt handelt?

Diese Schwierigkeit ergibt sich nicht etwa daraus, daß der Gebrauch des Wortes ‚Sinn‘ über das Sprachliche hinaus erweitert wird. Bereits Husserl hob den Sinn von der Bedeutung sprachlicher Gebilde ab, indem er von ‚Wahrnehmungssinn‘, ja auch ausdrücklich von ‚Erfahrungssinn‘ sprach. Dieser Wortgebrauch fand Anhänger; der erweiterte Sinnbegriff Husserls hat sich in der Phänomenologie eingebürgert. Bedenklich wird dieser Wortgebrauch erst dort, wo der Erfahrungssinn nicht nur von der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke unterschieden, sondern zugleich von allen Bewußtseinsintentionen abgelöst wird. Die Rede von einem Sinn aber, der sich im Gegensatz zu vorgefaßten Erwartungen des Bewußtseins durchsetzt, zieht gerade diese Konsequenz nach sich.

Einen Ausweg verdanken wir dem späten Merleau-Ponty und seinen Nachfolgern – vor allem Marc Richir. Den einschlägigen Überlegungen dieser Denker läßt sich folgende Grundeinsicht entnehmen:

Die Erfahrung, die man macht, verlangt nach sprachlichem Ausdruck; anders kann man auch für sich selbst davon keine Rechenschaft ablegen. Mit der Suche nach dem sprachlichen Ausdruck läßt man sich zwangsläufig auf eine offene Auseinandersetzung mit den vorgegebenen, verfügbaren und feststehenden Bedeutungen des jeweiligen Sprachsystems ein, um das eigens Erfahrene möglichst genau oder zumindest unzweideutig in Worte zu fassen. Das Ergebnis, das dabei herauskommt, überrascht nicht selten den Sprecher selbst.

Das Ringen um den treffenden – oder auch nur unzweideutigen – Ausdruck ist ein höchst aufschlußreiches Phänomen. Es zeigt, wie der Sprecher aus dem eigens Erfahrenen das *Zu-Sagende* schöpft, das er in seiner Rede zur Sprache zu bringen trachtet. Aus dieser einfachen Beobachtung geht eine wichtige Einsicht hervor: Mit Erfahrungssinn, können wir behaupten, ist nichts anderes gemeint als eben das Zu-Sagende, das den Sprecher in seiner Suche nach dem Ausdruck seiner Erfahrung leitet.

Diese Einsicht nimmt dem Begriff Erfahrungssinn das Bedenkliche. Der Schlüssel zur Auflösung der Schwierigkeit, die sich unserem Versuch schon am Beginn in den Weg legte, besteht darin, den Unterschied zwischen dem erweiterten Begriff von Erfahrungssinn und dem engeren Begriff von Sprachbedeutung auf eine neue Weise zu bestimmen. Wir können ihn als einen Unterschied zwischen dem *Zu-Sagenden* und dem jeweils *Gesagten* fassen. Im Gegensatz zum Gesagten ist das Zu-Sagende nichts Sprachliches. Es ist, wie Merleau-Ponty es treffend nennt, ein noch völlig ‚wilder‘ Sinn, der sich als solcher von jeder bereits festgesetzten und dadurch gleichsam gebändigten Bedeutung im jeweiligen Sprachsystem unterscheidet. Das Zu-Sagende ist aber auch kein außersprachliches Seiendes. Es läßt sich – wie Bernhard Waldenfels es in seiner Untersuchung über das „Paradox des Ausdrucks“ deutlich zeigt – nicht von dem Wort trennen, zu dem es hinleitet. Der wilde Sinn gehört bereits ins *Umfeld* oder *Vorfeld* des Ausdrucks, obgleich er mit keiner Ausdrucksbedeutung zusammenfällt.

Man könnte behaupten, die Phänomenologie sei nichts anderes als eine Beschreibung und Zergliederung der spontanen Sinnbildung, die in der Erfahrung vor sich geht. Unsere bisherigen Überlegungen machen jedoch deutlich, daß dieser Sinnbildungsvorgang mit der Erfahrung des Ausdrucksereignisses untrennbar verbunden ist. Deshalb gilt unser Interesse im Folgenden nicht bloß der Erfahrung, sondern auch ihrem Ausdruck.

Der Begriff der Erfahrung, um dessen Ausarbeitung wir uns bemühen, verweist auf einen Sinnbildungsvorgang, der sich von aller Sinnggebung durch das Bewußtsein abhebt und loslöst. Daraus ergeben sich verschiedene Fragebereiche, denen entsprechend sich unsere Untersuchung in sieben Abschnitte unterteilt, die wiederum in zwei Hauptteile gegliedert sind.

Dem ersten Abschnitt kommt die Aufgabe zu, den angezeigten Erfahrungsbegriff zu verdeutlichen, indem er in seinen Zusammenhang mit der *Sinnauffassung der Phänomenologie* gebracht wird. Zugleich wird das Verhältnis von Erfahrung und Ausdruck in einem ersten Anlauf durch das Begriffspaar von *Sinnbildung* und *Sinnstiftung* bestimmt, doch ohne irgendeinen Versuch einer genealogischen Ableitung des Ausdrucks aus einer vermeintlich vorbegrifflichen und vorsprachlichen Urerfahrung damit zu verbinden. Das Verhältnis von Erfahrung und Ausdruck wird vielmehr als ein *Kontrastverhältnis* aufgefaßt: Die Erfahrung wird hier und auch im weiteren in *Abhebung von ihrem Ausdruck* betrachtet. Dementsprechend wird nirgendwo eine Einstimmigkeit der Erfahrung unterstellt, vielmehr wird davon ausgegangen, daß sehr wohl *Erfahrungsdivergenzen*, ja *Erfahrungsantagonismen* auftreten.

Im zweiten Abschnitt wird dem hier vorgelegten Erfahrungsbegriff ein Ort im Rahmen einer *Weltpänomenologie* Husserlscher Prägung – oder zumindest Husserlschen Ursprungs – zugewiesen. Die Untersuchungen über Dingerfahrung und Welthorizont geben hier auch dazu Anlaß, auf den eigentümlichen *Unendlichkeitsbegriff* der Phänomenologie einzugehen. Husserl wird hier im Vergleich mit Kant betrachtet. Weiterhin wird die Analyse des Weltbewußtseins mit dem Problem der Wirklichkeitserfahrung verbunden. Es wird dabei die These vertreten, daß der wohlverstandenen Erfahrung gerade deshalb, weil sie sich von aller Sinngebung durch das Bewußtsein abhebt und loslöst, ein *Wirklichkeitsgehalt* zukommt, der sich dem Konstitutionsvermögen des Subjekts entzieht.

Zur Untermauerung dieser These wird im dritten Abschnitt die Unterscheidung zwischen untergründiger Sinnbildung und bewußtseinsmäßiger Sinngebung begründet und ausgewiesen. Diese Unterscheidung wirft die Frage nach dem *phänomenologischen Unbewußten* auf. Denn sie setzt einen Erfahrungssinn voraus, der im Gegenzug zum Spiel der jeweiligen Bewußtseinsintentionen zum Durchbruch kommt. Damit wird aber die Möglichkeit eines *Ausfalls oder einer Ausblendung* – einer ‚Eklipse‘ – *des Bewußtseins* eingeräumt. Die traditionelle Vorstellung vom intentionalen Bewußtsein erfährt dadurch – teils schon bei Husserl selbst – eine tiefgreifende Verwandlung, was wiederum, kaum überraschend, zu einer Neuerörterung und Neufassung des Subjektbegriffs der Phänomenologie führt. Es wird zu zeigen sein, wie der Übergang vom Erlebnis zur Erfahrung die Idee einer *Spaltung des Selbst* mit sich bringt.

Der vierte Abschnitt läßt die Subjekt-Objekt-Problematik der intentionalanalytisch angelegten Phänomenologie hinter sich, um sich dem spontanen Sinnbildungsvorgang zuzuwenden, den man als *unausdrückliches Erfahrungsgeschehen* bezeichnen kann. Es geht nun um die Frage nach den *Kategorien der Erfahrung*, und es wird die These vertreten, daß sich die kategorialen – oder quasi-kategorialen – Verfassungsmomente unausdrücklicher Erfahrung von den Kategorien des begrifflichen Denkens und des sprachlichen Ausdrucks deutlich abheben.

Damit ist die Frage nach dem Verhältnis von Erfahrung und Ausdruck bereits in den Mittelpunkt der Erörterungen gerückt, doch erst im fünften Abschnitt erfolgt der Übergang von einer Problematik der unausdrücklichen Erfahrung zum (auf Merleau-Ponty zurückgehenden) Begriff eines *schöpferischen Ausdrucks*. Es geht nun um die neuartige – gleichsam sekundäre – Erfahrung, die man mit dem Ausdruck macht und die unsere Betrachtungen über das primäre Erfahrungsfeld spontaner Sinnbildungsvorgänge hinausführt. Die Erfahrung des Ausdruckereignisses fügt sich in ihrer *Ausdrucksbedingtheit* nicht mehr dem Bereich des *unausdrücklichen* Erfahrungsgeschehens ein. Hier stoßen wir auf ein erstes Beispiel dafür, wie es zu einer Sinnbildung *in* Sinnstiftungen kommen kann.

Dieser Wendepunkt soll durch die Untergliederung der Untersuchung in zwei Hauptteile eigens kenntlich gemacht werden. Der erste Teil, der die ersten vier Abschnitte umfaßt, gilt demnach der Beschreibung des *unausdrücklichen Erfahrungsgeschehens*; der zweite, aus drei weiteren Abschnitten gebildete Teil ist der Analyse *ausdrucksbedingter Erfahrungen* gewidmet.

Im sechsten Abschnitt wird die Erfahrung des Ausdruckereignisses zur Erfahrung *fremden Sinnausdrucks* hin erweitert, der Levinas eine ethische Dimension abzugewinnen sucht und die Waldenfels wiederum im Rahmen einer Theorie der responsiven Rationalität als einen nach Antwort verlangenden Anspruch erörtert. An beide Autoren anschließend wird hier zu diskutieren sein, welche Rolle einer erfahrungsmäßigen Sinnbildung in der ethischen Ordnungsstiftung zukommen kann.

Der letzte Abschnitt hat die Aufgabe, die mannigfaltigen Bezüge zwischen *Erfahrung und Erzählung* darzulegen. Anhaltspunkte dafür finden wir bei Paul Ricœur. Im Ausgang von ihm kann gezeigt werden, wie

die Erzählung nicht nur dazu dient, Erfahrungen zu erfassen und auszudrücken, sondern selbst ausdrucksbedingte Erfahrungen zu stiften vermag. Zu diesen gehören die Erfahrungen, die der *Romanliteratur* entnommen werden können. Dies wird an aussagekräftigen Beispielen gezeigt.

Die folgenden Untersuchungen sind der Phänomenologie verpflichtet. Eine Husserl-Orthodoxie streben sie nicht an. Sie versuchen vielmehr zu zeigen, wie die Phänomenologie bereits bei Husserl selbst, erst recht aber bei Husserls Nachfolgern von Heidegger, Fink und Patočka bis Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur und darüber hinaus einen Umbruch erfährt. Es geht uns nicht darum, die gesicherten Grundlagen einer hundertjährigen Denktradition in wohlgeformter Gestalt darzustellen. Wir forschen vielmehr nach Rißstellen und Bruchlinien, die fruchtbare Möglichkeiten der Abweichung vom Gewohnten, Eingebürgerten, ja Vertrauten eröffnen. Es gilt, den Blick für diese Möglichkeiten durch das Neue und Neueste in der Phänomenologie zu schärfen. Die entscheidendsten Anregungen haben die folgenden Untersuchungen Marc Richir, Bernhard Waldenfels, Rudolf Bernet und Klaus Held zu verdanken. Jean-Luc Marion, Didier Franck, Jean-François Marquet und Jean-Louis Chrétien sind sie gleichfalls für neue Anstöße zu besonderem Dank verpflichtet.

Ich möchte dieses Vorwort nicht abschließen, ohne mich bei Hans-Dieter Gondek, mit dem ich während der letzten zweieinhalb Jahre auch an einem weiteren Forschungsvorhaben zusammengearbeitet habe, für inhaltliche Hinweise und sprachliche Verbesserungen zu bedanken. Für Korrekturen danke ich weiterhin meinen studentischen und wissenschaftlichen Hilfskräften an der Bergischen Universität Wuppertal: Frau Thuy Vu, Frau Esther Schröter, Frau Anna Orlikowski und Herrn Michael Guschwa. Das Namensregister und das Sachregister wurden von Eva John zusammengestellt. Ihr gilt mein größter Dank.

ERSTER TEIL

DAS UNAUSDRÜCKLICHE  
ERFAHRUNGSGESCHEHEN

ERSTER ABSCHNITT

ERFAHRUNG ALS SINNBILDUNG



ERSTER ABSCHNITT

ERFAHRUNG ALS SINNBILDUNG

## I. ERFAHRUNGSSINN UND AUSDRUCKSBEDEUTUNG

Es ist eine Eigentümlichkeit der Phänomenologie, einen Sinnbegriff geprägt zu haben, der sich nicht auf die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke zurückführen läßt. Eine Besinnung auf die Worte „Bedeuten“ und „Bedeutung“ leitet Husserl in den *Ideen I* dazu hin, „die Bedeutung dieser Worte zu erweitern“.<sup>1</sup> Für den erweiterten Begriff der Bedeutung steht bei ihm das Wort *Sinn*, das in seiner Phänomenologie auf alle intentionalen Erlebnisse oder, anders gesagt, auf alle Bewußtseinsakte Anwendung findet. In Husserls Augen ist dieser erweiterte Wortgebrauch nicht nur „nahezu unvermeidlich“, sondern zugleich „ein wichtiger Erkenntnisschritt“.<sup>2</sup> Auch bei anderen Denkern der ‚phänomenologischen Bewegung‘ bleibt der Begriff des Sinnes vom Begriff der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke unterschieden.

Wie verhalten sich jedoch die beiden Begriffe zueinander? Diese Frage bleibt umstritten. Solange sie aber ungeklärt ist, steht auch der erweiterte Begriff des Sinnes nicht fest. So ist es kein Wunder, wenn er oft mit Argwohn betrachtet oder auch kurzerhand als ein Auflösungsprodukt der metaphysischen Idee einer „Vernunft in der Welt“ abgetan wird. Es bleibt gleichwohl unbestreitbar, daß wir den Begriff des Sinnes tatsächlich nicht nur auf sprachliche Ausdrücke, sondern auch auf Wahrnehmungen und Handlungen, ja sogar auf Ereignisfolgen und dingliche Ordnungen in der Welt anwenden.<sup>3</sup> Es gilt deshalb, diesen erweiterten Begriff des Sinnes deutlicher zu fassen und in seinem Verhältnis zum Begriff der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke zu bestimmen.

<sup>1</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in: *Husserliana*, Bd. III/1, hrsg. von K. Schuhmann, M. Nijhoff, Den Haag 1976, S. 285.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Vgl. M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1992, S. 231; dt. *Phänomenologische Meditationen*, übersetzt von J. Trinks, Turia + Kant, Wien 2001, S. 249.

## 1. DER BEGRIFF DES SINNES

Was heißt also ‚Sinn‘ in der erweiterten Bedeutung des Wortes? Schon aus der frühen Phänomenologie geht eine eindeutige Antwort auf diese Frage hervor. Nicht erst Heidegger, sondern bereits Husserl ist ja der Meinung, man habe überall, wo etwas als etwas in Betracht kommt, mit Sinn zu tun. Etwas *als* etwas: diese Struktur bestimmt bei beiden Denkern den Begriff des Sinnes.

Ein einfaches Beispiel, das von Husserl stammt, bringt uns diese Antwort näher. Mein Blick fällt auf ein weißes Blatt Papier, das vor mir liegt; ich drücke diese Wahrnehmung aus, indem ich sage: ‚Ich sehe ein Stück weißes Papier.‘ Nicht erst diesem sprachlichen Ausdruck, sondern bereits der ausgedrückten Wahrnehmung legt nun die frühe Phänomenologie eine Als-Struktur bei. Mit Husserl können wir sagen: Indem ich ein Stück weißes Papier sehe, erkenne ich das, was ich sehe, *als* Papier und zugleich erkenne ich das Papier *als* weiß. Um diese Als-Struktur der Wahrnehmung zu bezeichnen, wird bereits in den *Logischen Untersuchungen* der Ausdruck ‚Wahrnehmungssinn‘ verwendet.<sup>4</sup> Daß dieser Wortgebrauch keineswegs unberechtigt ist, zeigt ein Variationsverfahren Husserlscher Provenienz. Offenbar kann ein und derselbe Anblick eines weißen Blattes Papier bald so, bald aber auch anders in Betracht kommen. Unter Umständen gilt er als *Papier*, unter anderen Umständen jedoch etwa als ein *Rechteck* oder auch als etwas *Weißes überhaupt*. Die Wahrnehmung bleibt dabei dieselbe; es ist, wie wir sagen können, ihr *Sinn*, der sich ändert.

Daraus folgt jedoch keineswegs, daß der Wahrnehmungssinn sich nicht festhalten läßt. Dasselbe Variationsverfahren, von dem wir soeben Gebrauch machten, kann auch anders auf unser Beispiel angewandt werden. Wenn wir etwa das weiße Blatt Papier von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten, ändert sich der Anblick ständig, während der Wahrnehmungssinn sich gleichbleibt: Das, was ich vor mir sehe, gilt für mich etwa stets als Papier und gerade nicht als Rechteck oder als etwas Weißes überhaupt. So drückt der Begriff des Wahrnehmungssinnes etwas Feststehendes, Bestimmtes, mit sich selbst Identisches aus.

<sup>4</sup> Siehe E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, M. Niemeyer, Tübingen 1980, Bd. II/2, S. 170.

Ohne dieser Feststellung zu widersprechen, muß man allerdings hinzufügen, daß die Als-Struktur als solche immer auch einen Unterschied in sich schließt: Sie ist eine in sich differentielle Struktur. Nicht ohne Grund ersetzt Levinas die von Heidegger oft gebrauchte Formel *etwas als etwas* im Französischen durch den Ausdruck *ceci en tant que cela*. Wo etwas als etwas gilt, gilt etwas in Wahrheit als etwas anderes: *dieses als jenes*.<sup>5</sup> Offenbar handelt es sich dabei indes um eine Andersheit zwischen diesem und jenem, die keineswegs beliebig ist. Was sich hier unterscheidet, gehört zugleich streng zusammen. Wird ja dieses doch *als* jenes bestimmt, ja in manchen Fällen sogar *als* jenes ausgewiesen. Wie können wir der Tatsache dieser strengen Zusammengehörigkeit von Andersartigem Rechnung tragen?

Nichts wäre vielleicht naheliegender, als eine Begriffsdiagnostik von „Selbigkeit“ und „Andersheit“ oder auch „Identität“ und „Differenz“ auf das Verhältnis von diesem und jenem innerhalb der Als-Struktur des Sinnes anzuwenden. Damit wäre ein Weg vorgezeichnet, der von unserem alltäglichen Beispiel kurzerhand in den Mittelpunkt der traditionellen Metaphysik führt. Nicht ohne Grund hebt J.-F. Marquet hervor, daß das kurze Wörtchen *comme, als, inquantum, ἕν*, das sich in manchen Sprachen auf einen einzigen Buchstaben reduziert, vielleicht die gesamte Philosophie in eine erschöpfende Formel faßt, insofern es, wie es im Französischen heißt, auf das „*événement même de l'appropriation à soi*“ oder, wie es in Klammern auf Deutsch hinzugefügt wird, auf das *Ereignis* verweist.<sup>6</sup>

In der Tat könnte man in dem *Als* ein Zeichen für die Aufgabe sehen, das Einzelding in seinem Eigenwesen zu erfassen. Der Unterschied von Zusammengehörigem, der den Sinn in seiner Grundverfassung kennzeichnet, gälte dann für eine negative Vorwegnahme eines positiven Endzustandes, in dem an die Stelle der Andersheit die Wesensgleichheit tritt. Damit käme man zu einer Theorie des „spekulativen Satzes“, wie sie etwa in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* entworfen wird.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye 1974, Édition « Le livre de poche », Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1990, S. 62; dt.: E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übersetzt von Th. Wiemer, K. Alber, Freiburg/München 1992, S. 90.

<sup>6</sup> J.-F. Marquet, *Singularité et événement*, Millon, Grenoble (1995), S. 75.

<sup>7</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.-M. Michel, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, S. 60 f.

Man würde jedoch dadurch nicht einmal dem Vorgehen Hegels gerecht. Denn Heidegger sagt mit Recht, daß Hegel in seinem Jugendwerk, dessen ursprünglicher Titel bekanntlich *Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins* war, „nicht die Erfahrung dialektisch [begreift]“, sondern „das Dialektische aus dem Wesen der Erfahrung [denkt]“.<sup>8</sup> Erst recht gilt es in der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts, die Als-Struktur des Sinnes im Rückgang auf die Erfahrung zu betrachten. Man muß ja deutlich sehen, daß Husserl sich vor allem deshalb mit Recht im Gegensatz zur gesamten Tradition der Metaphysik wußte, weil er auf eine Erfahrung zurückzugreifen suchte, die dem Urteil, der prädikativen Aussage – und damit auch aller spekulativen Begriffsdialektik des Satzes – vorauslag. Es gilt hier, auf diesem von Hegel und Husserl eröffneten Weg ein paar Schritte weiterzugehen.

## 2. DER BEGRIFF DER ERFAHRUNG

In der europäischen Philosophie wurde dem Begriff der Erfahrung nur allzu oft die Schärfe genommen. In einem aufschlußreichen Gedankengang seines Hauptwerks *Wahrheit und Methode* hat Gadamer gezeigt, wie ein wissenschaftstheoretisch verkürzter Erfahrungsbegriff in der westlichen Denküberlieferung die Oberhand gewonnen hatte. Schon Aristoteles denkt, wie Gadamer mit Recht hervorhebt, „das Wesen der Erfahrung nur im Blick auf die Wissenschaft“.<sup>9</sup> Die Erfahrung gilt ja für Aristoteles als eine bloße Zugangsstelle zur Allgemeinheit des Begriffs, die für ihn, wie Gadamer hinzufügt, „ein ontologisches Prius“ ist, da sie in den Wesensbestimmtheiten der Substanzen ihre seinsmäßige Verankerung hat.<sup>10</sup> Die Idee einer teleologischen Ausrichtung der Erfahrung auf die Wissenschaft wird im neuzeitlichen Empirismus Baconscher Provenienz vollends vorherrschend. Der Erfahrung wird bald nur noch die Rolle zugewiesen, vorgefaßte Annahmen, ‚wissenschaftliche Hypothesen‘ genannt, zu bestätigen oder zu widerlegen.

<sup>8</sup> M. Heidegger, „Hegels Begriff der Erfahrung“, *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1950, S. 169 f.

<sup>9</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen <sup>4</sup>1975 (<sup>1</sup>1960), S. 335.

<sup>10</sup> Ebd.

Diese teleologische Auffassung von der Erfahrung ist jedoch in ihrer Einseitigkeit höchst fragwürdig. Sie wirkt geradezu verharmlosend. Die Erfahrung des täglichen Lebens, wie sie von jeher gemacht wurde, ist nämlich durch eine Schärfe gekennzeichnet, die in dieser Auffassung gänzlich unbeachtet bleibt. Im Gegensatz zur künstlich vereinheitlichten Bewährungsprobe, die man in den Wissenschaften als Erfahrung bezeichnet, hat man es ja im Alltag mit einer Erfahrung zu tun, die man *macht*. Eine derartige Erfahrung setzt sich jeder teleologischen Deutung entgegen. Sie läßt sich umso weniger dem Rahmen einer vorgefaßten Zielstrebigkeit einfügen, als ihre Wesenseigentümlichkeit gerade darin besteht, eine *neue Einsicht* zugänglich zu machen. Niemand hat dies deutlicher gesehen als Hegel, der in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* die Erfahrung als einen Vorgang faßte, der Unvorhersehbar-Neues aufkommen läßt. Gadamer gibt diesem Hegelschen Grundgedanken nur einen zugespitzten Ausdruck, wenn er behauptet, daß jede Erfahrung, die diesen Namen verdient, eine Erwartung durchkreuzt.<sup>11</sup> Damit wird die Erfahrung als ein *Ereignis* bestimmt, das *eine vorgängige Überzeugung durchstreicht*. Gewiss gibt es Erfahrungen, die vorhergehende Vermutungen eher bestätigen als widerlegen. Auch diese Erfahrungen bringen jedoch etwas Neues mit sich, wenn dieses Neue auch nur darin besteht, daß sie *in concreto* aufweisen, was wir bis dahin *in abstracto* wußten. Dieser Unterschied ist keineswegs zu vernachlässigen. Selbst wenn man keine neue Tatsache kennenlernt, begreift man erst aus eigener Erfahrung, was es heißt, mit dem *in abstracto* bereits Gewußten *in concreto* konfrontiert zu sein. Das Neue, das hier mit der Erfahrung aufkommt, betrifft hier nicht sosehr unseren Wissensgehalt, als vielmehr den Vollzugssinn des Gewußten. Es ist kein Wunder, wenn ein derartiges Ereignis einem nicht selten ins Lebendige schneidet. Daraus wird verständlich, weshalb eine Erfahrung, die man macht, einen Ausdruck in der ersten Person des Singulars erfordert. Sie ist ein eigens erlebtes Ereignis, das sich jeweils dem Zusammenhang einer Lebensgeschichte einfügt.

Damit ist allerdings nicht gesagt, daß es keine andere Erfahrung gibt, als die, die man selbst macht. Es gibt sehr wohl eine gemeinsame Erfahrung, d. h. eine durch Erfahrung gewonnene Überzeugung, die

<sup>11</sup> A. a. O., S. 338.

jeder von uns teilen kann. Das Wort ‚Erfahrung‘ bezeichnet nicht immer ein Ereignis, das man erlebt oder durchmacht; es bezieht sich manchmal vielmehr auf eine Einstellung, die man sich zueigen macht, indem man aus den Erfahrungen der Anderen lernt. In stehenden Redensarten wie etwa „Die Erfahrung zeigt, daß es sich so und so verhält“ verweist das Wort ‚Erfahrung‘ offenbar nicht notwendig auf ein eigens erlebtes Ereignis, sondern eher auf eine gemeinsame Einstellung. Allein diese Bedeutung des Wortes ist eine abgeleitete, die den ursprünglichen Sinn eines Vorgangs oder Ereignisses durchaus voraussetzt. Der Zusammenhang der beiden Bedeutungen ergibt sich daraus, daß niemand ‚erfahren‘ genannt werden kann, ohne Erfahrungen gemacht zu haben und ohne für neue Erfahrungen offen zu bleiben. So können wir aus dem Gesagten den Schluß ziehen, daß die Erfahrung im ursprünglichen Sinne des Wortes eher ein Ereignis als eine Einstellung meint. Wir können hinzufügen, daß es sich dabei um ein Ereignis handelt, das eine neue Einsicht aufkommen läßt und dadurch eine vorhergehende Erwartung durchkreuzt.

Gleichwohl dürfen wir in den folgenden Betrachtungen den zweiten Sinn des Wortes ‚Erfahrung‘ keineswegs aus den Augen verlieren. Worauf könnten wir unseren Versuch, die Erfahrung in all ihrer Schärfe zu begreifen, gründen, wenn nicht auf die gemeinsame Erfahrung, die wir alle davon haben, was es heißt, eine Erfahrung zu machen? Allerdings besteht unsere Aufgabe nicht einfach darin, diese Erfahrung begrifflich zu erfassen. Denn wir können uns nicht auf sie stützen, ohne dem gängigen Verständnis entgegenzutreten, das sie überlagert. Deshalb kann sie auch nicht unmittelbar zum Ausgangspunkt einer eidetischen Variation dienen, die als Invariante das *Wesen* ‚Erfahrung‘ zu ergeben hätte. Die eidetische Phänomenologie hat allzu wenig bedacht, wie sehr ihr Variationsfeld durch die vorgefundenen Begriffe, die ihr durch die Tradition des Denkens überliefert wurden, jeweils eingeschränkt war. Ohne sich auf eine Arbeit an diesen Begriffen einzulassen, findet man keinen Zugang zu dem Bereich, in dem – wie Merleau-Ponty sagt – „das, was unseren Wesenheiten und unseren Bedeutungen entspricht, im noch wilden Zustand wiederzufinden ist“.<sup>12</sup> Es gilt, die Erfahrung in diesem

<sup>12</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, S. 149; dt.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, übersetzt von R. Guilianì und B. Waldenfels, W. Fink, München 1986, S. 148.

„noch wilden Zustand“ greifbar zu machen, um die Phänomenologie als eine *Aufklärung der Erfahrung* bestimmen zu können.

Die Arbeit an dem überlieferten Erfahrungsbegriff beginnt mit der Frage, ob die Erfahrung, die man macht, nicht etwa mehr enthält als eben die Verneinung vorhergehender Erwartungen. Oder soll man Hegels dialektische Idee einer ‚Negativität der Erfahrung‘ wie eine unzweifelhafte Einsicht behandeln? Gadamer scheint in der Tat dieser Ansicht zu sein. Er sucht zu seinem Versuch, den wissenschaftstheoretisch verkürzten Erfahrungsbegriff der europäischen Überlieferung zu überwinden, mehr noch bei Hegel als bei Husserl Anhalt. Er sieht sich genötigt zuzugeben, daß Husserl selbst noch von der Einseitigkeit beherrscht blieb, die er bekämpfte.<sup>13</sup> Viel eindeutiger schließt er sich der Initiative an, die Hegel als erster in der *Phänomenologie des Geistes* ergriffen hat. Er bedient sich zwar einer Husserlschen Begriffssprache, wenn er die Erfahrung als eine Durchkreuzung einer Erwartung bestimmt: Er beschreibt sie dadurch als ein *Enttäuschungserlebnis* im Sinne Husserls. Doch will er damit zugleich im Anschluß an Hegel eine dialektische Einsicht in die „Negativität der Erfahrung“<sup>14</sup> ausgedrückt haben.

Die Bestimmung der Erfahrung als ein Enttäuschungserlebnis läßt sich aber auch anders verstehen. Es gilt hier, wie mir scheint, den Grundgedanken von Hegel und Gadamer selbst noch gegen ihre eigene Dialektik des Negativen in Schutz zu nehmen.

Eine Erwartung wird immer nur dann durchkreuzt, wenn etwas als etwas anderes – dieses als jenes – erscheint. Damit kommt jedoch ein *Sinn* auf, der wohl eine Andersheit in sich schließt, sich aber auf die Erfahrung einer bloßen Nichtigkeit schon deshalb nie zurückführen läßt, weil ohne die Entstehung von etwas *Neuem* keine Enttäuschung von alten Erwartungen denkbar ist. Keiner hat das deutlicher gesehen als gerade der Verfasser der *Phänomenologie des Geistes*. Allerdings erblickt Hegel selbst noch in der Art und Weise, wie das Neue in der Erfahrung entsteht, nur einen Grund mehr dafür, von einer Macht des Negativen zu reden. Denn es handelt sich dabei, wie er erkennt, immer um einen Vorgang, der sich ‚hinter dem Rücken des Bewußtseins‘ abspielt. Was gilt hier aber als der Maßstab, an dem die Negativität überhaupt gemessen wird? Ein Zustand, in dem das Bewußtsein kein Anderes, Fremdes

<sup>13</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, zit. Ausg., S. 330.

<sup>14</sup> A. a. O., S. 336 f.



mehr außer sich hat. Ein derartiger Zustand liegt jedoch jenseits aller Erfahrung. Deshalb steht bei Hegel die Erfahrung an und für sich im Zeichen des Negativen. „Das Wesen der Erfahrung wird hier“, sagt Gadamer mit Recht, „von vornherein von dem her gedacht, worin Erfahrung überschritten ist.“<sup>15</sup> Der Verfasser von *Wahrheit und Methode* läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß er selbst diesen Maßstab ungeeignet findet, um über die Erfahrung ein Urteil zu fällen, und daß er seinerseits ihn deshalb verwirft. Umso weniger versteht man, weshalb er dennoch an der Idee einer ‚Dialektik der Erfahrung‘ festhält.

In Wahrheit hat man keinen Grund, die Erfahrung unter das Zeichen einer Dialektik des Negativen zu stellen. Stets ist die Durchkreuzung einer Erwartung mehr als gerade nur die Verneinung eines vermeinten Wissenselementes, selbst wenn aus ihr nicht unmittelbar hervorgeht, wie die soeben erschütterte Überzeugung durch eine standfestere ersetzt werden kann. Es liegt kein Sophisma in der Behauptung, daß eine negative Schlußfolgerung bereits in sich selbst ein positives Ergebnis darstellt. Soviel wird jedoch auch von Hegel zugegeben. Der entscheidende Einwand, der die Idee einer Negativität der Erfahrung trifft, gründet sich auf die Analyse eines Enttäuschungserlebnisses überhaupt. Mit Recht behauptet Husserl, daß der Widerstreit in der Erfahrung, der zur Durchkreuzung vorhergehender Erwartungen führt, „gleichsam einen gewissen Boden der Übereinstimmung voraus[setzt]“.<sup>16</sup> Demnach ist ein Enttäuschungserlebnis nie bloß die Verneinung eines vermeinten Wissenselementes; Widerlegung und Bestätigung gehen in ihm vielmehr Hand in Hand.

Teilt man diese Auffassung Husserls, so wird man in der Erfahrung wohl nicht mehr nur die Macht des Negativen erblicken. Damit büßt aber auch die Idee einer ‚Dialektik der Erfahrung‘ ihre scheinbare Selbstverständlichkeit ein. Will man dabei jedoch die Grundeinsicht von Hegels *Phänomenologie des Geistes* nicht preisgeben, so muß man sie in einen neuen Begriffsrahmen versetzen. In der Suche nach einem entsprechenden Begriffsrahmen stößt man leicht auf die phänomenologische Idee eines außersprachlichen Sinnes.

<sup>15</sup> A. a. O., S. 338.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, zit. Ausg., Bd. II/2, S. 42.

## 3. ERFAHRUNG ALS UNAUSDRÜCKLICHER SINNBILDUNGSVORGANG

Hegels und Gadamers Bestimmung der Erfahrung als das Aufkommen einer neuen Einsicht, die eine vorhergehende Erwartung durchkreuzt, verbindet sich unschwer mit Husserls und Heideggers Begriff eines außersprachlichen Sinnes, der die differentielle Struktur ‚etwas als etwas‘ aufweist. Man kann geradezu behaupten, daß in diesem Sinnbegriff sich die Grundzüge der Erfahrung als solcher ausprägen. Als ein Ereignis, das eine neue Einsicht stiftet, indem es vorgängige Berechnungen durchstreicht, läßt sich die Erfahrung sehr wohl als ein Vorgang verstehen, in dem sich etwas *als* etwas – genauer: als etwas *anderes* – erweist. In einer Begebenheit, die den Namen der Erfahrung verdient, stellt sich immer eine *neue Als-Struktur* ein; es bildet sich in ihr, anders gesagt, ein *neuer Sinn* heraus.

Dieser Begriff der Erfahrung ist keineswegs selbstverständlich. Er hat eine polemische Schärfe, die sich gegen das gängige Verständnis von Erfahrung richtet. Dieses gängige Verständnis hält sich allzu einseitig an die Rolle, die der Erfahrung in Wissenschaften zugewiesen wird. Daher stammt der Einwand, daß die Erfahrung oft gerade nur das Erwartete bestätigt, ohne etwas Neues mit sich zu bringen. Es handelt sich aber dabei eher nur um eine eigentümliche Ausformung der Erfahrung in Beobachtung und Experiment. In der wissenschaftlichen Forschung richtet sich das Interesse nur auf gewisse Momente des Geschehnisses, die von vornherein festgelegt werden. Von anderen Momenten wird möglichst abgesehen; sie werden eher nur als Störfaktoren berücksichtigt. Man erwartet dabei von der Erfahrung die eindeutige Bestätigung oder Widerlegung einer Annahme, deren Sinn genau bestimmt wird. Die Entstehung eines neuen Sinnes wird damit künstlich unterbunden. Anders steht es mit der lebensweltlichen Erfahrung. Diese erhebt immer einen Anspruch darauf, etwas Neues mit sich zu bringen. Allerdings wird man diesem Anspruch nicht immer gerecht. Man geht an dem Neuen, das in der jeweiligen Erfahrung liegt, oft vorbei, ohne es auch nur zu merken. Nicht selten sucht man sich vor dem Neuen, solange es geht, abzuschließen. Das bedeutet aber nur, daß das Neue, das mit der Erfahrung aufkommt, eine Schwelle überschreiten muß, um ihre Wirkung entfalten zu können.

Ein weiterer Einwand, der sich auf das gängige Verständnis von Erfahrung stützt, macht die Beobachtung geltend, daß die Erfahrung, die

man macht, nicht so sehr etwas Neues mit sich bringt, als vielmehr nur etwas anderes betrifft, als man erwartet hatte. Bei der lebensweltlichen Erfahrung ist dies tatsächlich oft der Fall. Mit dem Wort ‚neu‘ ist hier jedoch dieser Fall *auch* gemeint. In unserem Sprachgebrauch bedeutet eine ‚neue Einsicht‘ mehr als ein neues Stück ‚Information‘; sie betrifft nicht einen wohlbestimmten und im Voraus abgesonderten Gegenstand, sondern eine Gesamtsituation, auf die sich verschiedene Erwartungskomponenten beziehen. Man ist auf eine bestimmte Gesamtsituation eingestellt; geschieht etwas anderes, als was man erwartet hat, so entsteht eine neue Gesamtsituation, die nach einer geänderten Grundeinstellung verlangt.

Diese Überlegungen machen den erweiterten Begriff des Sinnes deutlich. Der außersprachliche Sinn, den die verschiedenen Denker der phänomenologischen Bewegung im Auge haben, ist, so kann man behaupten, immer ein *Erfahrungssinn*.

In dieser Behauptung liegt ein Mehrfaches. Es gilt einerseits der Satz, daß es *keine Erfahrung ohne Sinnbildung* gibt, weil eine Erwartung ja immer nur dann durchkreuzt wird, wenn etwas als etwas anderes – dieses als jenes – erscheint. Die umgekehrte Behauptung trifft aber gleichfalls zu: Es gibt *keinen außersprachlichen Sinn ohne Erfahrung*, weil einzig und allein die Erfahrung als Enttäuschung von Erwartungen es ist, die etwas als etwas anderes – dieses als jenes – erscheinen läßt, noch bevor eine prädikative Aussage in Worte gefaßt, ein Satz ausgesprochen, ja überhaupt ein Urteil gebildet wird. Selbst wenn es sich nicht um ein sogenanntes ‚Erfahrungswissen‘ handelt, sondern um logisches oder mathematisches Wissen, bleiben die neuen Entdeckungen stets an Einfall und Einsicht gebunden – und daher auch an Erfahrung, wenn auch nicht im Sinne empirischer Erkundung. Daraus folgt bereits, daß einzig und allein ein Erfahrungssinn sich der sprachlich-begrifflichen Ausdrucksbedeutung gegenüberstellen läßt.

Es stellt sich hier zugleich heraus, daß man keineswegs den Begriff eines spekulativen Satzes nötig hat, um von der Zusammengehörigkeit von Identität und Differenz in der Als-Struktur des Sinnes Rechenschaft abzulegen. Nicht durch eine spekulative Dialektik, sondern vielmehr durch die schlichte Erfahrung werden Selbigkeit und Andersheit miteinander verbunden. Die differentielle Struktur, die durch diese Verbindung entsteht, ist die eigene Struktur eines Sinnes, der einer echten Erfahrung zukommt.

Beschreibt man die Erfahrung als das Aufkommen eines neuen Sinnes, so betritt man einen Weg, der dazu führen kann, dem Begriff der Erfahrung das ihm gebührende Gewicht zurückzugeben. Aber man liefert damit noch keineswegs eine vollständige Begriffsbestimmung der Erfahrung. Dazu fehlt noch ein Merkmal, das die Sinnbildung in der Erfahrung von anderen Sinnbildungsmöglichkeiten unterscheidet. Allerdings hat sich ein derartiger Grundzug der Erfahrung bereits angedeutet. Es wurde in der Tat hervorgehoben, daß Hegel sich nicht damit begnügt, die Erfahrung als einen Entstehungsvorgang des Neuen darzustellen, sondern ausdrücklich darauf verweist, daß sich dieser Vorgang hinter dem Rücken des Bewußtseins abspielt. Das gesuchte Merkmal läßt sich dieser treffenden Bemerkung entnehmen. Wir können die Erfahrung demnach als einen *unausdrücklichen Sinnbildungsprozeß* bestimmen, der *sich auf eine Sinnggebung durch das Bewußtsein nicht zurückführen läßt*.

Diese Begriffsbestimmung ist als ein Versuch gemeint, eine Grundeinsicht Hegels, wie sie von Gadamer aufgegriffen und weitergeführt wurde, in den phänomenologischen Begriffsrahmen eines außersprachlichen Sinnes zu versetzen. Gegen diesen Versuch erhebt sich jedoch ein möglicher Einwand. Es kann uns die Tatsache entgegengehalten werden, daß die Erfahrung in der *Phänomenologie des Geistes* nicht als die Entstehung eines neuen *Sinnes*, sondern als die Entstehung eines neuen *Gegenstandes* für das Bewußtsein gekennzeichnet wird.<sup>17</sup> Was ist auf diesen Einwand zu antworten?

Es ist von vornherein klar, daß Hegel eine höchst seltsame Art wählt, den Erfahrungsvorgang zu beschreiben, wenn er von der Entstehung eines neuen Gegenstandes für das Bewußtsein redet. Es läßt sich vermuten, daß sich diese Auffassung von der Vorwegnahme eines Endzustandes nährt, in dem das Spannungsverhältnis zwischen Bewußtsein und Gegenstand überwunden wird. Geht die Durchkreuzung einer Erwartung aus einem Widerstreit hervor, der, wie es bei Husserl hieß, ‚einen gewissen Boden der Übereinstimmung voraussetzt‘, dann ist es äußerst irreführend, von einer Änderung des Gegenstandes in der Erfahrung zu sprechen. Es gilt durchaus darauf zu bestehen, daß es ein und derselbe Gegenstand ist, der in der

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, zit. Ausg., S. 78 ff.

Erfahrung plötzlich in einem neuen Lichte erscheint oder eine neue Gestalt annimmt. So ist es selbst noch in Fällen, in denen sich etwa eine Menschenfigur näher besehen als eine Wachspuppe enthüllt. Zweifellos kann Hegel durch den Gedanken, daß in der Erfahrung ein neuer Gegenstand für das Bewußtsein entsteht, auf seine Weise der *Geschichtlichkeit* der Erfahrung Rechnung tragen. Man könnte aber schwerlich behaupten, daß die Aufeinanderfolge der „Gestalten“ des Bewußtseins, wie Hegel sie uns vor Augen führt, die eigene Dynamik der Erfahrung widerspiegelt. Bekanntlich wird ja die Entstehung des neuen Gegenstandes für das Bewußtsein in der *Phänomenologie des Geistes* ausdrücklich auf einen Kunstgriff der philosophischen Darstellung der Erfahrung zurückgeführt: „Diese Betrachtung der Sache“ – sagt Hegel – „ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt und welche nicht für das Bewußtsein ist, das wir betrachten.“<sup>18</sup> In Hegels Augen begründet zwar diese Betrachtungsweise die einzig wissenschaftliche Ansicht der Erfahrung. Unser Zeitalter neigt aber eher dazu, in dem eigenwilligen Aufbau der *Phänomenologie des Geistes* nichts anderes als den Abdruck einer dialektischen Geschichtskonstruktion zu sehen. Dabei muß Hegel einen nicht unerheblichen Preis dafür zahlen, daß er die Erfahrung durch den erwähnten Kunstgriff in eine weltgeschichtliche Perspektive stellt: Nichts Geringeres muß er dabei außer acht lassen als die anschauungsmäßige – und daher von aller begrifflichen Identifizierung unabhängige – Gegebenheit des Gegenstands der Erfahrung. Es läßt sich daran ermessen, wie wenig eine sachgemäße Erfassung der Erfahrung von einer reinen Begriffsdialektik zu erwarten ist.

Husserls und Heideggers phänomenologische Zugangsweise zeigt einen Ausweg aus diesem Engpaß an, indem sie uns den Begriff eines außersprachlichen Sinnes an die Hand gibt. Dieser Begriff ist nämlich sehr wohl geeignet, die Wandlungen, denen ein Gegenstand in der Erfahrung notwendig unterliegt, unverstellt zu erfassen. Machen wir von diesem Begriff Gebrauch, so können wir in der Tat behaupten, daß jeweils nur der *Sinn* eines Gegenstandes, nicht aber der Gegenstand selbst es ist, der sich in der Erfahrung ändert.

<sup>18</sup> A. a. O., S. 79.

## 4. DER AUSDRUCK DES ERFAHRUNGSSINNES

Wird der Erfahrungssinn zur Sprache gebracht und in Worte gefaßt, so tritt mit den Worten gleichzeitig ein *Bedeutungsüberschuß* auf, der sich auf ihn nicht zurückführen läßt. Der begriffliche Ausdruck einer Erfahrung enthält mehr als die ausgedrückte Erfahrung selbst. Denn er weist von vornherein eine *kategoriale Überformung* auf, der in der Erscheinung selbst nichts entspricht. Husserl, der dies schon in den *Logischen Untersuchungen* deutlich zeigt<sup>19</sup>, leitet hier den dadurch entstehenden Bedeutungsüberschuß vor allem von der Aussageform als solcher her, die das Sein – im Sinne der Kopula – in sich begreift. Er entdeckt aber das Sein als kategoriale Form nicht nur in der prädikativen, sondern auch in der attributiven Aussageform (also nicht nur im vollständigen Urteil vom Typ „Dieses Papier ist weiß“, sondern auch in unvollständigen Ausdrücken vom Typ „Dieses weiße Papier...“). Ja, selbst noch in der einfachen Gegenstands-erkenntnis, in der ein Wahrgenommenes etwa überhaupt als Papier erfaßt wird, findet er es wieder. Er fügt aber hinzu, daß das Sein hier nicht die einzige Form sei, die kein Gegenstück in der Erscheinung hat. Husserl kennt in der Tat auch weitere logische Kategorien – wie etwa Einheit, Mehrheit, Allheit, Anzahl, Grund, Folge usw.<sup>20</sup> –, und er zeigt darüber hinaus, wie bereits die begriffliche Allgemeinheit als solche einen Bedeutungsüberschuß im Ausdruck einer Erfahrung mit sich bringt. Diese Überlegungen drängen dazu, Erfahrungssinn und Ausdrucksbedeutung trotz der Als-Struktur, die als beiden gemeinsam erkannt wird, streng auseinanderzuhalten. Dazu reicht aber die Denkfigur eines *Überschusses* nicht mehr hin.

Das Spätwerk Husserls gibt uns jedoch einen Begriff an die Hand, der uns hier weiterführen kann. Wir können den kategorialen Bedeutungsüberschuß, der im begrifflichen Ausdruck einer Erfahrung liegt, als das Ergebnis einer *Sinnstiftung* bestimmen, die auf eine *Sinnbildung* zurückweist, ohne darin aufzugehen. Allerdings ist damit ein Begriffsverhältnis zwischen Sinnbildung und Sinnstiftung angedeutet, das bei Husserl selbst unaufgeklärt bleibt.

Das liegt an einer Zweideutigkeit, die Husserls Ringen mit dem Problem eines kategorialen Bedeutungsüberschusses von Beginn an

<sup>19</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, zit. Ausg., Bd. II/2, S. 131.

<sup>20</sup> A. a. O., S. 139.