

Aufmerksamkeit

Über ein Vermögen der Vernunft*

Jürgen GOLDSTEIN (Bonn)

Als Friedrich Schiller im Mai 1789 in Jena seine Antrittsvorlesung hielt, war er schlecht vorbereitet. Der Ruf auf eine Professur für Geschichte war unverhofft gekommen. Goethe hatte trotz seiner unterkühlten Distanz zum Autor der *Räuber* seinen Einfluss geltend gemacht und Schiller überraschend einen Einstieg in die akademische Laufbahn ermöglicht. Dieser hatte, wie er später fand, zu schnell eingewilligt, bemerkte er doch erst nach seiner Zusage, dass die Professur mit keinem Gehalt verbunden war und ihm als universitäres Einkommen allein die spärlichen Einkünfte zustanden, die die Zuhörer ihm zu entrichten hatten. Kaum in Jena angekommen, blieb ihm für die Vorbereitung der Antrittsvorlesung wenig Zeit. Schiller, der noch bis Ende April am Manuskript seines Romans *Der Geisterseher* gearbeitet hatte, war nun angehalten, sich einzurichten, Antrittsbesuche zu machen, seine Verlobung bahnte sich an, zugleich war sein Ruf als Dramatiker und Schriftsteller auszubauen – er hatte sich gegen Goethe, der nun in der Nähe war, zu behaupten.

Derart zwischen Bienensorgen und Riesenprojekten, Götterplänen und Mäusegeschäften eingespannt,¹ blieb wenig Zeit für die Abfassung seiner Antrittsvorlesung, und er machte es, wie man es halt bei solchen Gelegenheiten macht: Er nahm Kredit bei sich selbst auf, griff also auf das zurück, dessen er sich bereits sicher war. Der Ruf auf eine Professur für Geschichte begründete sich durch Schillers erste große historische Studie, der Schrift über die *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung*. Daher lag es nahe, eine Vorlesung über die Frage *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* zu halten und darin sein Selbstverständnis als Historiker zu erläutern. Auf das Thema der Geschichte war der Dichter wohl aus zwei Gründen gekommen. Zum einen muss es eine reizvolle Abwechslung dargestellt haben, nach der anstrengenden und die gesamte dramaturgische Phantasie beanspruchenden Abfassung des *Don Carlos* sich bei dem ein wenig zu erholen, was man nicht zu erfinden braucht. Die Faktizität des Historischen zu bearbeiten, muss entspannend gewirkt

* Öffentliche Antrittsvorlesung in der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, gehalten am 9. Februar 2006.

¹ So eine Formulierung aus Schillers *Räuber*, dritter Akt, zweite Szene.

haben. Zum anderen brachte es Geld, da sich derartige Geschichtsdarstellungen gut verkauften.

Dabei handelte sich Schiller mit seiner historischen Studie ein Problem ein: Wie geht ein Dichter mit Fakten um? Nicht nur, aber auch darauf kommt Schiller in seiner Antrittsvorlesung zu sprechen, indem er die gestaltende Aktivität des Individuums gegen die zwingende Übermacht des historischen Materials verteidigt. Der philosophische Geist, so Schiller, begnügt sich nicht damit, die zu erinnerungswürdigen Geschichtsereignissen und zu Denkmälern des Historischen geronnenen Fakten zu wiederholen und einen kontinuierlichen Geschichtsverlauf in seiner Homogenität, Schiller sagt Harmonie, nachzuerzählen, sondern er nimmt „diese Harmonie aus sich selbst heraus und verpflanzt sie ausser sich in die Ordnung der Dinge d. i. er bringt einen vernünftigen Zweck in den Gang der Welt, und ein teleologisches Prinzip in die Weltgeschichte“.² In einem Brief an Caroline von Beulwitz wird Schiller noch deutlicher:

Die Geschichte ist überhaupt nur ein Magazin für meine Phantasie, und die Gegenstände müssen sich gefallen lassen, was sie unter meinen Händen werden.³

In dieser Selbstbehauptung des schöpferischen Geistes gegen die Zumutungen des Objektiven greift Schiller, was leicht übersehen werden kann, auf eine Arbeit zurück, die er genau ein Jahrzehnt zuvor verfasst hatte. Es ist nicht ins öffentliche Bewusstsein gedrungen, dass Schiller, bevor er als Dichter und Philosoph brillierte, etwas Ordentliches gelernt hat: An der Karlsschule, der Militärakademie des Herzogs Carl Eugen auf der Solitude bei Stuttgart, war er zum Mediziner ausgebildet worden, und in dem ersten Versuch einer medizinischen Dissertation mit dem Titel *Philosophie der Physiologie* von 1779 findet sich seine Theorie der Aufmerksamkeit.

Das Problem ist dort das Gleiche wie bei der Betrachtung der Geschichte, freilich wird es physiologisch durchbuchstabiert. Ganz im Sinne der Auffassung, wie sie ein popularisierter Cartesianismus geprägt hatte, fasst Schiller den Menschen grundsätzlich dualistisch auf: Sein Körper ist eine Maschine, die Schiller durch die Bewohnung von Leichensezierungen materialistisch zu verstehen gelernt hatte; zugleich ist der Mensch Geist, der dem Körper gegenübersteht. Um einen „Riß zwischen Welt und Geist“⁴ zu vermeiden, kommt es Schiller auf die Vermittlung und das Zusammenspiel beider an. Er führt dazu, spekulativ unbekümmert, eine teils geistige, teils materielle ‚Mittelkraft‘ ein.⁵ Worauf es hier aber allein ankommt, ist die Frage, ob die Kräfte des Leibes „vielleicht der Freiheit gefährlich“⁶ werden. Denn der Geist, will er etwas von der Welt erfassen, ist von materiellen Eindrücken abhängig: „Die Welt mus auf ihn wirken.“⁷ Wenn aber, so Schiller, die Folge der materiellen Ideen durch den Mechanismus des Denkorgans, der Verstand durch die materiellen Ideen und der Wille durch den Verstand bestimmt wird, folgt daraus

² NA 17, 374.

³ Brief an Caroline von Beulwitz, 10. [und 11.] 12. 1788; NA 25, 154.

⁴ NA 20, 13.

⁵ Vgl. ebd., 13 ff.

⁶ Ebd., 26.

⁷ Ebd., 12.

nicht, „daß zuletzt der Wille mechanisch bestimmt würde“?⁸ Limitiert die mechanistische Materialität die individuelle Freiheit, bezwingt die Objektivität das Subjekt? Schillers Antwort ist apodiktisch:

Die Seele hat einen thätigen Einfluss auf das Denkorgan. Sie kann die Materielle Ideen stärker machen, und nach Willkühr darauf haften, und so mit macht sie auch die geistigen Ideen stärker. Diß ist das Werk der Aufmerksamkeit. [...] Und izt wäre es ziemlich entschieden, was Freiheit ist.⁹

Damit hat Schiller den vagabundierenden Begriff der Aufmerksamkeit in das Zentrum seiner Freiheitslehre geholt. Das Individuum behauptet sich gegenüber Objektivismen, da es über das Vermögen der Aufmerksamkeit verfügt. Wem diese Betonung der Aufmerksamkeit im Denken Schillers unglaublich erscheint, der nehme die Ausführungen des Mediziners zur Kenntnis, der auf den Zusammenhang von Aufmerksamkeit und Moralität verweist: „Alle Moralität des Menschen hat ihren Grund in der Aufmerksamkeit, d. h. im thätigen Einfluss der Seele auf die Materiellen Ideen im Denkorgan.“¹⁰ Die Aufmerksamkeit ist das Vermögen der Vernunft, Eindrücke intensivieren oder marginalisieren zu können, sie zu ordnen und in ein Ganzes zu bringen. In der Fähigkeit zur Aufmerksamkeit manifestiert sich das Faktum der Freiheit der Vernunft gegenüber den sie bestimmenden Objektivitäten. Ganz gleich, ob es sich um materialistische Sinneseindrücke handelt, die der Mediziner Schiller analysiert, oder ob es um historische Fakten geht, die Schiller als Geschichtsschreiber rekapituliert, stets gilt es, durch die strukturierende Aufmerksamkeit der Vernunft die Oberhand zu behalten.

Schiller hat den Zusammenhang von Aufmerksamkeit und Freiheit nicht erfunden, aber pointiert herausgestellt. Daher kann er für die folgenden Überlegungen als ein Leitfadendienen, um sich durch das unübersichtliche Terrain der Aufmerksamkeitstheorien bewegen zu können. Denn so viel ist klar: Aufmerksamkeit gehört, wie es Bernhard Waldenfels in seiner jüngst erschienenen *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* gesagt hat, zu den nomadischen Begriffen, die nirgends recht sesshaft werden.¹¹ Zwar taucht der Begriff der Aufmerksamkeit in allerhand Theoriekontexten auf und kann auf eine verschlungene Begriffsgeschichte verweisen, die aus der Moderne durch das Mittelalter bis in die Antike hinab führt, aber statt mich auf dieses weite Feld zu begeben, beschränke ich mich auf einige Überlegungen zu dem von Schiller prägnant betonten Zusammenhang von Aufmerksamkeit und Freiheit und gehe dabei der Frage nach, ob und inwiefern die Aufmerksamkeit tatsächlich frei ist, sich allem zuzuwenden, und wo und wann sie es vielleicht gerade nicht ist.

Die Einsprüche gegen Schillers emphatische Nutzung der Aufmerksamkeit als ein Selbstbestimmungs- und Selbstbehauptungsvermögen der Vernunft liegen scheinbar auf der Hand. Sind wir als Personen denn wirklich frei, über unsere Aufmerksamkeit zu verfügen? Ohne Zweifel kann Sigmund Freud als ein Gewährsmann für

⁸ Ebd., 26.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd., 27.

¹¹ Waldenfels (2004), 9.

die Infragestellung einer souveränen Aufmerksamkeit gelten. Er spricht von ‚Aufmerksamkeitsbesetzungen‘, und was das bei einem Denker der Psychologie des Unbewussten heißen kann, muss ich schon deshalb nicht weiter ausführen, da ich – um die zwanghafte Besetzung der Aufmerksamkeit zu illustrieren – mich erst gar nicht so weit von Schiller entfernen muss. Kant bringt in seiner lebensdienlichen *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ein beredtes Beispiel für eine zwanghafte Aufmerksamkeit: Es sei eine „besondere Unart unseres Attentionsvermögens“ gerade darauf, was an anderen Personen fehlerhaft sei, unsere Aufmerksamkeit zu heften: „Der Freier könnte eine gute Heurath machen, wenn er nur über eine Warze im Gesicht oder eine Zahnlücke seiner Geliebten wegsehen könnte.“¹² Die zwanghafte Aufmerksamkeit und die Unfähigkeit, von der verkrampfenden Achtsamkeit zu lassen, verdirbt das Spiel auf der Bühne der Welt.

Aber die Souveränität der Aufmerksamkeit wird nicht nur durch derartige Pathologien in Frage gestellt. Zwar mag das zwanghafte Auf-etwas-achten-Müssen die Integrität einer souveränen Person belasten, aber schon Kant kennt Mittel, die derartige Fehlleistungen kurieren können: Er empfiehlt Gemütsstärke. Die eigentliche Infragestellung des von Schiller herausgestellten Zusammenhangs von Aufmerksamkeit und Freiheit ist daher nicht die fehlgeleitete Aufmerksamkeit, sondern das Fehlen der Aufmerksamkeit.

Der Befund, dass der Mensch ein Wesen ist, das zuweilen unaufmerksam ist, lässt sich in seiner systematischen Schwere stufenweise entfalten. Die Untiefen der kognitiven Präsenz mögen im Einzelfall vernachlässigbar sein. Was aber, wenn es zu den Einsichten der Vernunft gehört, dass unser Wirklichkeitsbezug immer von Übersehenem, nicht Wahrgenommenem, nicht Gedachtem und somit der Aufmerksamkeit Entgangenem mitbestimmt wird? Erlahmt unsere Aufmerksamkeit an der Hartnäckigkeit des sich Entziehenden? In Schillers Konsequenz liegt es, dass wir dort, wo wir nicht aufmerksam sein können, nicht frei sind. Um diesen Punkt, an dem das Vermögen der Vernunft zur freien Aufmerksamkeit seine Grenze findet, geht es mir im Folgenden. Er wird markiert durch das Phänomen des Selbstverständlichen.

Schon der Begriff ist bemerkenswert: Das Selbstverständliche soll das bezeichnen, was sich von selbst versteht. Allein das ist bereits nicht ohne weiteres verständlich. Was ist derartig erläuterungsunbedürftig und resistent gegen Missverständnisse, dass es den exklusiven Sonderfall unmittelbarer Verstandenheit erzeugt? Die Tradition hat dasjenige als selbstverständlich bezeichnet, was von unserer Vernunft nicht anders gedacht werden kann. So ist es zum Beispiel für Augustinus, Thomas von Aquin oder Descartes selbstverständlich, dass ein Denkender beim Akt des Denkens ein Existenzbewusstsein von sich haben kann. Denn es wäre völlig unverständlich, dass jemand denkt, aber dabei nicht denken kann, dass er als Denkender ist.

Für die Relation von Aufmerksamkeit und Freiheit wird das Phänomen des Selbstverständlichen allerdings in einem anderen Zusammenhang virulent. Während sich das Subjekt durchaus der Prinzipien vergewissern kann, die es alternativ-

¹² AA VII, 131 f. (I §3).

los voraussetzen und in dem Sinne als selbstverständlich annehmen muss, gibt es auch den Fall, dass das Selbstverständliche das Unbemerkte ist. Schlimmer noch: Das Selbstverständliche ist das Phänomen, auf das unsere Aufmerksamkeit zu lenken uns kaum gelingt. Es liegt in der Natur des Auffälligen und Bemerkenswerten, sich gleichsam von selbst in den Fokus der Aufmerksamkeit zu schieben. Das Auffällige hebt sich von seinem Hintergrund ab. Es erregt und verdient eine besondere Aufmerksamkeit. Dem Selbstverständlichen dagegen fehlt gerade dieses Sich-in-den-Vordergrund-Drängen. Mehr noch: Es ist das schlechthin Hintergründige und Unauffällige.

Für diesen irritierenden blinden Fleck des Aufmerksamkeitsvermögens gibt es zwei Schwierigkeitsgrade. Den ersten stellt die Alltäglichkeit dar. In ihr sinkt der Bezug zu etwas an sich Bemerkenswertem unter die Schwelle dessen ab, was innerhalb der Ökonomie des Bewusstseins als bedeutsam erscheint. Aufgrund der intentionalen Enge des Bewusstseins kann sich die Aufmerksamkeit nie auf alles beziehen. Aufmerksam sein bedeutet daher immer, das eine hervorzuheben, indem das andere vernachlässigt wird. Der Preis der Intensität ist die Entspanntheit an anderer Stelle. Wir sehen etwas, indem wir ausblenden. Wir hören etwas, indem wir filtern. Das kann man auf das Bewusstsein überhaupt übertragen. Der Einsicht, dass unser Bewusstsein als intentionales immer ein Bewusstsein *von etwas* ist, entspricht die Limitierung, dass es nie das Bewusstsein *von allem* ist. Etwas bewusst haben bedeutet, auf anderes als Bewusstseinsinhalt zu verzichten. Es ist diese Ökonomie des Bewusstseins, die im alltäglichen Vollzug dazu führt, dass alles, was vertraut ist, unter die Schwelle des Bewussthabens absinken kann. Das mag im Regelfall auch gut sein, philosophisch ist es bedenklich.

Immerhin wird so auch das aus dem Radius der Aufmerksamkeit gedrängt, was an sich bemerkenswert wäre. Wir haben uns von Kindesbeinen an so an die Tatsache gewöhnt zu existieren, dass dieser Umstand selbst zur unbemerkten Voraussetzung all unserer Handlungen wird. Heidegger hat aus dieser Tendenz den Vorwurf gegen die Alltäglichkeit abgeleitet, in ihr flüchte sich das Dasein vor dem eigentlich zu Bemerkenden und Auszuhaltenden. Dem derart in die Alltäglichkeit Herabgesunkenen gelinge es nicht mehr, die nur scheinbare Selbstverständlichkeit seines Daseins aufzuheben. Ähnlich, wenn auch ohne Vorwurf, beschreibt Wittgenstein in seinen Reflexionen *Über Gewißheit* den Dogmatismus des alltäglichen Bewusstseins. „Das Kind“, führt er aus,

lernt eine Menge Dinge glauben. D. h. es lernt z. B. nach diesem Glauben handeln. Es bildet sich nach und nach ein System von Geglaubtem heraus, und darin steht manches unverrückbar fest, manches ist mehr oder weniger beweglich. Was feststeht, tut dies nicht, weil es an sich offenbar oder einleuchtend ist, sondern es wird von dem, was darum herumliegt, festgehalten.¹³

Die alltägliche Gewöhnung ist in diesem Fall der Feind der Aufmerksamkeit. So ist es für Wittgenstein die Schwierigkeit, „die Grundlosigkeit unseres Glaubens“, der

¹³ WA 8, 149 f. (Nr. 144).

uns im Alltag leitet, „einzusehen“.¹⁴ Das für uns Selbstverständliche ist demnach ein Resultat der Gewöhnung, nicht des Verstandenhabens. Philosophie ist daher seit Sokrates ein provokatives Aufbegehren gegen diese Ökonomie der Vernunft, sich im Vertrauten zu behaupten. Die Artistik des philosophischen Denkens besteht in der Kunst, noch zum Naheliegenden jene Distanz einnehmen zu können, die es wieder bemerkenswert werden lässt. Die unproblematischen Hintergrundüberzeugungen werden so in den Vordergrund der Aufmerksamkeit geholt.

Seit Sokrates scheut sich die Philosophie nicht, sich bei dieser Verteidigung der Unselbstverständlichkeit des Wirklichen lächerlich zu machen. Wittgenstein gibt dafür ein Beispiel:

Ich sitze mit einem Philosophen im Garten; er sagt zu wiederholten Malen „Ich weiß, daß das ein Baum ist“, wobei er auf einen Baum in unserer Nähe zeigt. Ein Dritter kommt daher und hört das, und ich sage ihm: „Dieser Mensch ist nicht verrückt: Wir philosophieren nur.“¹⁵

Um den Preis der Lächerlichkeit wird hier die Freiheit der Vernunft gewahrt, das scheinbar Selbstverständliche als etwas eigens zu Bemerkendes nehmen zu dürfen. Es geht dabei nicht um den Luxus, Probleme zu kultivieren, die diejenigen, die keine Philosophie treiben, nicht haben, sondern um eine Sichtbarmachung des Übersehenen, um eine Konturierung des Amorphen, um ein Bemerkendes sich Entziehenden.

Diesem Versuch, dem Indikativ des alltäglichen Wirklichkeitsbezugs einen Komparativ des Bewussthabens entgegenzusetzen, hat sich Edmund Husserl mit seiner Phänomenologie Zeit seines Lebens verschrieben. Dabei ist ihm nicht allein eine Steigerung der Aufmerksamkeit gelungen, sondern auch eine Intensivierung des Alltäglichkeitsproblems. Husserl hatte bei seinem Meisterschüler lesen können oder müssen, was es mit der Alltäglichkeit als Verfallsform auf sich hat. Als Reaktion auf Heideggers Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* sucht er nach einem Pendant zur Alltäglichkeit und entfaltet den Begriff der ‚Lebenswelt‘.

Der Zugang zu diesem Begriff ist uns durch die spätere Rezeption ein wenig versperrt. Bei Habermas etwa steht die Lebenswelt für die unproblematischen Hintergrundüberzeugungen, die wir aufgrund der vorgetanen Interpretationsarbeit vorangegangener Generationen voraussetzen.¹⁶ In diesem Sinne ist die Lebenswelt ein Reservoir an vorthoretischen Einstellungen, das es durchaus zu schützen und zu nutzen gelten kann. Damit nähert sich der Begriff der Lebenswelt der sozialen, alltäglichen Umwelt an, in die wir hineingeboren werden, um in deren Schutz gedeihen zu können. Husserl aber hat mehr im Blick als den Hintergrund des Alltäglichen, galt es doch, als Lehrer seinen Meisterschüler zu überbieten. Zwar haftet seinem Begriff der Lebenswelt durchaus zuweilen die Konnotation einer Alltagswelt an, aber es geht Husserl nicht um das Selbstverständliche, sondern um die

¹⁴ Ebd., 154 (Nr. 166).

¹⁵ Ebd., 213 (Nr. 467).

¹⁶ Vgl. Habermas (†1987), I, 107 ff.

„selbstverständlichsten Selbstverständlichkeiten“.¹⁷ Die Lebenswelt ist für ihn ein „Reich ursprünglicher Evidenzen“,¹⁸ ein

Reich eines ganz und gar in sich abgeschlossenen Subjektiven, in seiner Weise seiend, in allem Erfahren, allem Denken, in allem Leben fungierend, also überall unlösbar dabei, und doch nie ins Auge gefaßt, nie ergriffen und begriffen.¹⁹

Damit ist die Radikalitätsdifferenz zum soziologischen Alltagsbegriff bestimmt: Würde ich gefragt, wie mein Alltag aussieht, hätte ich viel zu erzählen. Dabei kämen die tragenden Selbstverständlichkeiten und eingeübten Verhaltensweisen meiner Alltagswelt ans Licht. Könnte ich aber angeben, was für mich meine selbstverständlichsten Selbstverständlichkeiten sind? Diese Steigerung durch die Rede von den selbstverständlichsten Selbstverständlichkeiten ist keine rhetorische Hybris, sondern das exakte Markieren einer Selbstverständlichkeitsschicht, die eine Ebene unterhalb der Alltagsselbstverständlichkeit aufzufinden ist. Während wir uns in der alltäglichen Selbstverständlichkeit bewegen, liegen uns diese selbstverständlichsten Selbstverständlichkeiten im Rücken, sodass wir ihrer nicht ansichtig werden. Wenn wir uns nach hinten wenden, wenden sie sich mit.

Elisabeth Ströker hat mir vor einigen Jahren während eines Mittagessens in einem Restaurant des Frankfurter Hauptbahnhofes die Bedeutungsschichten des Husserl'schen Lebensweltbegriffs eindringlich erläutert. Während die Alltagswelt ein Resultat chronisch wiederkehrender Handlungen ist, ist die Lebenswelt mit ihren Selbstverständlichkeiten, wie sie betont hat, „nichts aktiv Konstituiertes“, sie ist vielmehr die „Vorausbedingung aller aktiven Konstitution“.²⁰ Als präreflexive, vorthoretische, nicht aktiv konstituierte Selbstverständlichkeit besitzt sie eine transzendente Funktion.²¹ Metaphorisch hat Husserl die Lebenswelt daher als ‚Boden‘ umschrieben, also als die tragfähige Voraussetzung aller Operationen, die wir dank seiner durchzuführen in der Lage sind. Die Bedingung der Möglichkeit eines vernünftigen Weltbezuges besteht demnach darin, dass die Vernunft von Voraussetzungen lebt, derer sie sich nicht bewusst ist.

Das möchte ich an einem Beispiel erläutern. Es gehört zur Routine der Alltäglichkeit, mit Dingen umzugehen. Wir können Dinge messen, wiegen, beschreiben und handhaben; dabei sind wir uns ihrer Objektivität wie selbstverständlich gewiss. Gegen diesen naiven Objektivismus bringt die Phänomenologie Husserls die unbemerkte Leistung der subjektiven Gegenstandskonstitution ins Spiel. Das hört sich kompliziert an, kann aber auf ganz elementarer Ebene veranschaulicht werden. Wenn wir einen Gegenstand betrachten, sehen wir ihn nur von vorne. Woher weiß ich, dass dieser Gegenstand außer seiner Vorderseite auch eine Rückseite hat? Mit der Selbstverständlichkeit des Alltagsgebrauchs wird man sagen, man müsse ihn nur umdrehen, um seine Rückseite sehen zu können. Genau betrachtet sieht man dann aber nur wiederum eine Vorderseite, freilich eine andere. Auch das Benutzen

¹⁷ Hua VI, 112.

¹⁸ Ebd., 130.

¹⁹ Ebd., 114.

²⁰ Ströker (1987), 206.

²¹ Ebd., 200.

eines Spiegels führt nicht weiter, wie Manfred Sommer herausgestellt hat: Baut man hinter einem Gegenstand einen Spiegel auf, sieht man nicht die Rückseite des Gegenstandes, sondern eben die Vorderseite des Spiegels und darin, statt der Rückseite des Gegenstandes nur deren Spiegelbild.²² Wir wollen aber doch nicht das Spiegel- und somit das Abbild der Rückseite sehen, sondern die Rückseite selbst. Das wird uns nicht gelingen, sind wir doch nur in der Lage, Vorderseiten zu sehen.

Während wir im Alltag wie selbstverständlich die in einem Moment gerade nicht gesehene Vorderseite als Rückseite nehmen, bemerkt die aufmerksame Vernunft, dass sie hier etwas konstituiert: nämlich den Gegenstand. Trotz der Beschränktheit, immer nur Partielles wahrnehmen zu können, nehmen wir den Teil für ein Ganzes, ergänzen die Vorderseite um eine Rückseite, kompensieren den Mangel an Totalwahrnehmung durch die Setzung einer Zusammengehörigkeit von Einzelwahrnehmungen. Wie vertrackt das Rückseitenproblem ist, mag man daran ablesen, dass es zumindest einmal bereits zum Inhalt eines Forschungsantrags bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft geworden ist. Als 1957 der erste künstliche Komet namens „Sputnik“ von den Russen ins All geschossen worden war, gab es im Westen Forschungsgelder, um den Rückstand aufholen zu können. Vom damaligen Vizepräsidenten der DFG in Bedrängnis gebracht, beantragte Hans Blumenberg Mittel in noch unbestimmter Höhe zwecks Erforschung der Rückseite des Mondes durch reines Denken. Die entsprechende Reflexionsdisziplin sollte Astronoetik heißen.²³

Das ist nicht nur ironisch gemeint. Diese Selbstbehauptung der philosophischen Aufmerksamkeit gegenüber den Relevanz- und Ergebnisforderungen der ‚harten‘ Naturwissenschaften deckt sich mit Husserls Anliegen. Denn so irrelevant derartige Reflexionen für den alltäglichen Gebrauch von Gegenständen sind, so aufschlussreich sind sie für eine Einsicht in das operative Vermögen unserer Vernunft. Um diese Leistungsstruktur der Subjektivität, die in einem reinen wissenschaftlichen Objektivismus unbemerkt geblieben sei, geht es Husserl. Die Aufdeckung der selbstverständlichsten Selbstverständlichkeiten impliziert daher eine Selbstbehauptung der philosophischen Aufmerksamkeit gegen die subjektvergessene Naturwissenschaft, die Husserl vor Augen hat.

Entscheidend für das Gelingen dieser Selbstbehauptung der Aufmerksamkeit ist nun auch hier wieder die Frage nach den Grenzen des Vermögens der Vernunft, aufmerksam sein zu können. Sind wir frei, auch dasjenige aufmerksam zu betrachten, was zur Bedingung aller möglichen Aufmerksamkeit gehört? Oder stößt hier unsere Aufmerksamkeit an eine Grenze, sodass wir uns in diesem Punkt fremd bleiben müssen, da uns die distanzlose Vertrautheit jeden Blickpunkt versperrt? Bezeichnet die selbstverständlichste Selbstverständlichkeit das Trauma der philosophischen Aufmerksamkeit: nämlich Bewusstlosigkeit? Husserl hat, in der Tradition der Bewusstseinsphilosophie seit Descartes stehend, keinen Zweifel daran gelassen, dass eben dies möglich sein muss: das aufmerksame Verstehen des bis

²² Vgl. Sommer (1990), 134 f.

²³ So hat es mir zuerst Friedhelm Herborth während eines Telefonats erzählt. Im edierten Nachlass ist diese Anekdote allgemein zugänglich geworden: Blumenberg (1997), 547 ff.

dahin Unverstandenen, die Transformation des Selbstverständlichen in Verstandlichkeit.

Das lässt sich durch einen Blick in die Tradition erläutern, in die sich Husserl stellt. Das Gefangengenommensein durch die ungebrochene Evidenz einer Selbstverständlichkeit kann man metaphorisch als eine Höhlensituation illustrieren. Wer in einer Höhle lebt und nichts anderes kennt, kann eine Höhle nicht als Höhle beschreiben. Erst der Blick von außen ermöglicht ihm eine Erfassung des Innenraums. Wie kommt man aber nach außen?

Die Urszene eines Umgangs mit Selbstverständlichkeiten hat Platon in seinem Höhlengleichnis kreiert. Die in einer Höhle Gefangenen sind bei Platon bis zur Bewegungslosigkeit gefesselt und sehen vor sich allein die Schatten von Gegenständen, die als Schablonen von Dingen hinter ihnen vor einem Feuer vorbeigetragen werden. Sie halten die Schatten für das Wirkliche. Entscheidend ist in unserem Zusammenhang, dass sie weder einen Anlass noch eine vernünftige Möglichkeit haben, den Wirklichkeitsstatus der Schatten zu hinterfragen. Erst als ein Gefangener gewaltsam entfesselt und an den Schatten spendenden Umrissen von Gegenständen vorbei aus der Höhle geführt wird, wo er die wirklichen Vorlagen für die Schattenspiele erblickt, kann er den defizitären Status der Schatten begreifen. Innerhalb dieser bis ins Detail hinein meisterlichen Erzählung kommt es an dieser Stelle nur auf eines an: Die Loslösung von der Evidenz der Schatten lag nicht in der Macht des gefangenen Höhlenbewohners. Auch Aristoteles wird in seiner Variation des Höhlengleichnisses, wie es bei Cicero überliefert ist,²⁴ die passive Hinnahme des Evidenzbruches beibehalten. Bei ihm öffnet sich auf einmal die Höhle, die sie umschließende Erde bricht auf, sodass die in ihr Lebenden unverhofft der Wirklichkeit außerhalb ihrer Lebenshöhle ansichtig werden. Diesem Modell zufolge steht es dem Menschen nicht frei, ohne einen äußeren Anlass von der Verfallenheit an das Allzuselbstverständliche zu lassen. Es bedarf demnach eines ersten Erdbebens innerhalb der Menschheitsgeschichte, bevor der Mensch an der Festigkeit des Bodens, auf dem er lebt, zu zweifeln in der Lage war.

Husserl kann dem nicht zustimmen. Schon Max Weber, in seinem Wissenschaftsverständnis Husserl verwandt, hatte das platonische Höhlengleichnis kurzerhand umgeformt: Bei ihm gelingt es einem der Gefangenen, von sich aus „die Fesseln zu sprengen“ und so den Prozess der Aufklärung einzuleiten.²⁵ Auch für Husserl ist es entscheidend, dass die Vernunft von sich aus in der Lage ist, sich *allem* aus eigenem Vermögen aufmerksam zuwenden zu können. Für ihn ist, wie bei Weber, das Ausbrechen aus der Höhle des Selbstverständlichen die Folge einer „willentlichen Epoché“.²⁶ Während die Gefangenen bei Platon mit ihrer anfänglichen Höhlenexistenz durchaus zufrieden sind und Wettspiele, die Wiederkehr der vorbeihuschenden Schatten betreffend, veranstalten, ist für Husserl die aufmerksame Unruhe natür-

²⁴ Cicero, De natura deorum II 95.

²⁵ Nicht von ungefähr findet sich Webers Variation des platonischen Höhlengleichnisses in seinem Vortrag „Wissenschaft als Beruf“; Zitat: GA Abt. I, Bd. 17, 88.

²⁶ So beschreibt es Husserl in seinem Vortrag „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie“, den er am 7. und 10. Mai 1935 vor dem Wiener Kulturbund vorgetragen hat und der als ergänzender Text der Krisis-Abhandlung beigelegt ist; Zitat: Hua VI, 328.

lich. Er spricht, eine Formulierung von Carl Stumpf aufgreifend, von der „Lust am Bemerken“.²⁷

In seinem Höhlengleichnis hat Husserl illustriert, wie er einen Ausbruch aus der Höhle des Selbstverständlichen denkt. Die Höhle wird bei ihm zu einem Kasten. Er führt aus:

Ich oder wir also ständig in einem starren Kasten, in den, damit auch optische Sinnlichkeit ihre Rolle spielen kann, ein Fenster ein allgemeines Licht hineinbringt, aber ohne dass eine Aussenwelt von Dingen erfahren wird [...].²⁸

Der Kasten ist, Husserls Schilderung folgend, so selbstverständlich die Totalität der räumlichen Erfahrung, dass der in ihm Ausharrende keine Vorstellung von einem Innen und einem Außen entwickelt hat. Wohl gemerkt: Ihm fehlt nicht nur die Erfahrung des Außen, er verfügt nicht einmal über die begriffliche Disjunktion von ‚innen‘ und ‚außen‘. Dennoch besitzt der im Kasten Ausharrende nach Husserl das Vermögen, von sich aus diese nichtselbstverständliche Disjunktion zu entwickeln und die übermächtige Selbstverständlichkeit der vorhandenen Raumtotalität zu brechen: Der Gefangene bastelt sich eine Schachtel. Anhand ihrer kann er, noch innerhalb des Kastens sich befindend, die Vorstellung von ‚innen‘ und ‚außen‘ entwickeln. Er hat sich die Möglichkeit eröffnet, aus der gefangennehmenden Evidenz seiner Räumlichkeit gedanklich auszutreten und eine Relativität seines Gehäuses anzunehmen. Selbst für den Fall, den Husserl als Möglichkeit einräumt, dass der im Kasten Gefangene eine kleine Schachtel vorfindet, bleibt die Betonung des aktiven Umgangs mit der Höhlensituation kennzeichnend, da der Eingesperrte sogleich die Funktion des Gefundenen für ein Begreifen und Variieren seiner Raumsituation erfasst und konsequent anwendet: Der Gefangene erzeugt selbst jene Erwartung, die ihn dazu verleiten kann, den Kasten von innen aufzubrechen.

Das ganze Ethos der Husserl'schen Philosophie steckt in dem Detail, dass der im Kasten Gefangene von sich aus anfängt, anhand einer Schachtel seine Welt am Modell gedanklich zu variieren. Es bedarf dafür keiner weiteren Begründung: Es ist die reine Lust am Bemerken, die Neugierde des Erfassens, die Freiheit der Aufmerksamkeit. Dem widerspricht nicht, dass es uns nie gelingen wird, sämtliche Selbstverständlichkeiten in den Blick zu nehmen. Immer werden uns selbstverständlichste Evidenzen unentdeckt bleiben, aber diese Ahnung fordert die Aufmerksamkeit eher heraus, als dass sie sie entmutigt.

Damit kann ich zu Schiller zurückkehren. Der von ihm behauptete Zusammenhang von Aufmerksamkeit und Freiheit kann zumindest so weit verteidigt werden, dass er nicht aufgegeben werden muss. Zwar stößt die willentliche Aufmerksamkeit an ihre Grenzen, wie am Beispiel der selbstverständlichsten Selbstverständlichkeiten gezeigt worden ist, aber es ist die List der theoretischen Neugierde, sich noch dem Entziehenden und unbemerkt Bleibenden durch Kunstgriffe anzunähern: etwa

²⁷ Hua XXXVIII, 103.

²⁸ Husserls Höhlengleichnis findet sich unter den Texten aus dem Nachlass *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* in den Notizen mit dem Titel: „Zweierlei Probleme des Solipsismus: 1) In mir ausschliesslich konstituierte Welt, bedeutet das Solipsismus? 2) Absolut Seiende und solitär seiende primordiale ‚Welt‘-Höhlenwelt (Februar oder März 1933)“, in: Hua XV, 561–563; Zitat: 562.

durch gedankliche Negation und Variation – und natürlich durch behutsame Deskription. Es macht den Charme der Aufmerksamkeit aus, sich nicht allein der eigenen Freiheit zu verdanken, sondern eben auch die Autonomie des anderen zu wahren. Die philosophische Aufmerksamkeit überredet nicht, sondern zeigt auf, sie zwingt nicht zur Reflexion, sondern bietet sie an, sie verspricht nichts und entdeckt doch viel. „Aufmerksamkeit“, so Hans Blumenberg, ist eben „eine Form von Freiheit. [...] Belehren läßt sich ohne Einbuße an Autonomie keiner, aufmerksam machen jeder.“²⁹ Als Reflexionswissenschaft ist die Philosophie stets vieles, ob sie aber als Ontologie oder Metaphysik, als Sprachphilosophie oder Ethik, als Logik oder Ästhetik, als historische Anthropologie oder Hermeneutik auftritt – stets ist sie eines: Philosophie ist Aufmerksamkeitssteigerung.

Allen Relevanz- und Aktualitätsforderungen zum Trotz macht es ihre Freiheit aus, sich immer auch aufmerksam dem zuzuwenden, was keinen Nutzen verspricht und aufgrund seiner Randständigkeit nicht auffällt. Der Philosoph bleibt eben stehen, wo andere weitergehen. Sich dieser theoretischen Aufmerksamkeit zu verschreiben, ist keine Form von Selbstverwirklichung, es ist die Verwirklichung einer Lebensform, von der man will, dass es sie gibt. Inbegriff der Freiheit dieser Lebensform ist es, noch das Vertrauteste befremdlich finden zu dürfen.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Siglen für Werkausgaben

- AA = I. Kant, *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin 1900 ff.
 GA = M. Weber, *Gesamtausgabe*, Tübingen 1984 ff.
 Hua = E. Husserl, *Gesammelte Werke* (Husserliana), Den Haag 1950 ff.
 NA = F. Schiller, *Werke* (Nationalausgabe), Weimar 1943 ff.
 WA = L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, Frankfurt a.M. 1989.

2. Literatur

- Blumenberg, H. (1997), *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt a.M.
 – (2002), *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a.M.
 Habermas, J. (*1987), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.
 Sommer, M. (1990), *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Frankfurt a.M.
 Ströker, E. (1987), *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt a.M.
 Waldenfels, B. (2004), *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a.M.

²⁹ Blumenberg (2002), 183.

ABSTRACTS

Aufmerksamkeit ist für Schiller ein Vermögen der Seele, das die Freiheit des Geistes garantiert. Sind wir aber tatsächlich frei, unsere Aufmerksamkeit auf *alles* zu richten? Ist durch unsere Alltäglichkeit nicht manches unserem theoretischen Blick entzogen? Ist unsere Aufmerksamkeit stark genug, noch die vertrautesten Selbstverständlichkeiten unserer Lebenswelt zu bemerken? Vor dem Hintergrund dieser Fragen und mit einem Blick auf Wittgenstein und Husserl versuche ich zu zeigen, dass unsere Aufmerksamkeit auch angesichts des hartnäckigen Problems der verborgenen Selbstverständlichkeit ihre Freiheit wahren kann.

In Schiller's view attention is an ability of the soul, which guarantees the liberty of the mind. Are we, however, actually free to direct our attention on *everything*? Does our everyday way of experiencing the world not hide some aspects from our theoretical view? Is our attention strong enough to notice even the most familiar and self-evident elements of our life-world? Against the background of these questions and with a special look at Wittgenstein and Husserl I try to demonstrate that our attention is, indeed, able to preserve its liberty even when the persistent problem of the hidden self-evidence is properly taken into account.