

## **Bruchstellen einer diachronen Erfahrung**

*(Breakpoints of a Diachronic Experience)*

**Bernhard Waldenfels**

Ruhr University Bochum - DE

### **Abstract**

*Experience is investigated according to those breaking points where the unexpected surfaces and the surprise of the extraordinary and the alien breaks through. What happens is always in the postponement between pathos and response; this represents the fundamental agreement of a responsive phenomenology: it is never a quiet succession, but always an arriving too early or too late. Threshold experiences such as hesitation, waiting, pausing, stumbling are investigated in this framework.*

**Keywords:** alien, experience, responsive phenomenology, threshold, time

### **Abstract**

*Die Erfahrung wird auf jene Bruchstellen hin untersucht, an denen das Unerwartete auftaucht und die Überraschung des Außergewöhnlichen und Fremden durchbricht. Was geschieht, ist immer ein Aufschub zwischen Pathos und Response; dies stellt die grundsätzliche Übereinkunft einer responsiven Phänomenologie dar: es ist nie ein*

*ruhiges Nacheinander, sondern immer ein Zu-Früh- oder Zu-Spät-Kommen. Schwellenerfahrungen wie Zögern, Warten, Pausieren, Stolpern werden in diesem Rahmen untersucht.*

**Stichworte:** das Fremde, Erfahrung, responsive Phänomenologie, Schwelle, Zeit

## **1. Zunächst**

Die folgenden Seminare gehen darauf aus, Ränder und Abgründe der Erfahrung zu erkunden. Dabei werden wir nicht den schwachen, abgeflachten Begriff von Erfahrung zugrunde legen, der auf sich vorgegebene Daten und deren algorithmische Verarbeitung beschränkt, sondern einen starken Begriff von Erfahrung als dem Medium, mittels dessen wir selbst und die Welt Gestalt annehmen. Die Phänomenologie, die hier gefragt ist, bewegt sich auf den Bahnen nicht nur von Husserl und Heidegger, sondern auch von James, Bergson und Wittgenstein. Als Motto wähle ich einen Satz Husserls *Cartesischen Meditationen* (Husserl 1950a: 77): „Der Anfang ist die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist“. Dieses so unscheinbar klingende Programm öffnet eine Flut von Fragen, es lässt sich auf verschiedene Weise in Angriff nehmen, wie sich in der Vielfalt der phänomenologischen Bewegung zeigt. Ich selbst versuche es seit langem mit einer pathisch-responsiv verfassten Spielart von Phänomenologie, wie ich sie in meinem Vortrag vorstellen werde. Grundpfeiler dieses Ansatzes sind einerseits das *Pathos* als das, was uns widerfährt, und andererseits die *Response*, mit der wir darauf eingehen. Als ein Grundmotiv der responsiven Phänomenologie erweist sich das das *Fremde*. Antworten besagt nämlich, dass wir anderswo beginnen, bei dem, was uns angeht und anspricht in Form von Affekten und Appellen. Des Weiteren konfrontiert eine radikale Erfahrung, die auf keiner festen Bahn verläuft

und auf keinem festen Grund beruht, uns immer wieder mit Rändern und Abgründen, die sich nur auf Umwegen erschließen.

Das immense Forschungsfeld, das sich hier abzeichnet, zwingt zur Selektion. Ich wähle für die folgenden Seminare drei Schlüssel motive: erstens Bruchstellen der Erfahrung, zweitens den Leib als Medium mitsamt einer körpernahen Phänomenotechnik und drittens das Unbewusste in der Psychoanalyse als eine markante Form des Fremden und Unheimlichen, das uns im eigenen Haus heimsucht, indem sie sich dem bewussten Zugriff entzieht. Dass die Geschichte der Phänomenologie, wie Paul Ricœur feststellt, zu einem beträchtlichen Teil aus „Husserl-Häresien“ besteht, ist kein bloßer Mangel, sondern eher ein Lebenszeichen. Auch die internationale Streuweite, dieses Denkens und Forschens, die ich selbst in meinem *Reisetagebuch eines Phänomenologen* ausgekundschaftet habe, gehört hierher.

Die Erfahrung, um die es hier geht, ist eine vielfältig gebrochene Erfahrung, wie wir es in dem Buchtitel *Bruchlinien der Erfahrung* deutlich zum Ausdruck bringen. Erfahrung, so wie wir sie leben und erleben, läuft nicht auf festen Bahnen und ruht auf keinem festen Boden. Mit ihren offenen Horizonten ist sie für Neues und Unerwartetes offen. Wir nähern uns dieser Einsicht über eine Reihe von Aperçus, die den Blick öffnen, für die Überraschungen der Erfahrung. „Theorien sind gewöhnlich Übereilungen eines ungeduldigen Verstandes, der die Phänomene gern los sein möchte und an ihrer Stelle deswegen Bilder, Begriffe, ja oft nur Worte einschleibt“. Die offene Erfahrung erschließt sich nur einer „zarten Empirie“, „die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird“. „Das Höchste wäre: zu begreifen, dass alles Faktische schon Theorie ist. Die Bläue des Himmels offenbart uns das Grundgesetz der Chromatik. Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre“. So äußert sich Goethe in seinen *Maximen und Reflexionen* (Goethe 1977:

551, 574 s.), indem er auf seine Farbenlehre anspielt. Hier spricht der Dichter wie so oft als Phänomenologe *avant la lettre*. Die Bezugnahme auf Darbietungen der Geschichte und mehr noch auf die der Kunst und der Dichtung sind ganz und gar im Sinne Husserls, für den die Fiktion das „Lebenselement der Phänomenologie“ ausmacht (Husserl 1950b: 163).

## **2. Einfälle, die kommen und gehen**

Beginnen wir mit dem, was uns einfällt. Der Einfall, *une idée qui vient, una idea che viene*, hat bei aller Friedfertigkeit, mit der wir sie Sachen selbst zur Sprache bringen, den kämpferischen Beiklang einer Invasion. Dies passt zu der Beunruhigung, die wohl oder übel von überraschenden Einfällen ausgeht. Hegels sarkastische Bemerkung aus der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* über die „Seinen, denen Gott die Weisheit im Schlafe gibt“, die aber deshalb nichts weiter enthält als Träume, trifft wie nicht selten haarscharf daneben. Einfälle pflegen keinen Pass vorzuzeigen. Sie zeichnen sich auf ihre Weise aus. Dazu nun einige wichtige Aspekte.

(a) Der Einfall ist keiner der üblichen intentionalen Akte, die ich vollziehe, indem ich ein Ziel ins Auge fasse und einer Regel folge. Der Einfall *kommt* als etwas, das *mir* nolens volens zustößt, das *mich* angeht, das jedoch nicht *von mir* ausgeht. Das Ich, dem dieses oder jenes einfällt, meldet sich lediglich *sotto voce* in den obliquen Fällen des Dativs und Akkusativs, nicht im lautstarken Nominativ eines Redners, eines Täters oder Denkers. „Ein Gedanke kommt, wenn ‚er‘ will, nicht wenn ‚ich‘ will“, und folglich sollten wir sagen „Es denkt“, so äußert sich Nietzsche im Anschluss an Lichtenberg, indem er entschlossen dem „Aberglauben der Logiker“ zu Leibe rückt (Nietzsche 1990, Bd. 5: Aph. 17). Einfälle blitzen auf wie Witze. Dazu eine weitere Bemerkung aus Lichtenbergs *Sudelbüchern*: „Der Witz ist der *Finder*, der Verstand der Beobachter“ (Lichtenberg 1971: 297). Dazu der leicht

süffisante Seitenhieb auf all, jene die sich mit Funden nicht begnügen: „Sehr viele Menschen und vielleicht die meisten Menschen müssen, um etwas zu finden, erst wissen, dass es da ist“ (Lichtenberg 1968: 752). Ähnlich klingt es bei Picasso, der sich als Maler seinen eigenen Erzeugnissen ausgeliefert sieht: „Ich suche nicht, ich finde“. Die Bescheidenheit, die aus diesen Bemerkungen spricht, ist kennzeichnend für ein Denken, das sich seit Kant zusehends auf seine Grenzen besinnt. Die Phänomenologie tritt hier eine reiche Erbschaft an, die sie nur teilweise der Philosophie verdankt.

(b) Einfälle sind als solche weder wahr noch falsch, wohl aber sind sie *ambivalent*. Es gibt glückliche Einfälle, die sich in der nachfolgenden Gedankenarbeit als fruchtbar erweisen, und törichte Einfälle, die sich als trügerisch entlarven wie die Fata Morgana.

(c) Die auffällige *Plötzlichkeit* der Einfälle, die schockartige Ausmaße annehmen kann, rührt daher, dass sich in ihnen keine methodisch geplante Leistungen verkörpern. Dies schließt allerdings nicht aus, dass sie eine Vorgeschichte der Inkubation durchlaufen, in der es in uns arbeitet. Im Umkreis der Phänomenologie stoßen wir auf transitorische Konzepte wie „Aktregungen“ (Husserl), „Handlungsinittien“ (Bühler) oder *actions naissantes* (Bergson), die mit neueren Forschungen zur Kreativität durchaus im Einklang steht. Der Vorgeschichte, die sich hier abzeichnet, entspricht dann eine Nachgeschichte, in der die Erfahrungsarbeit Früchte trägt.

### **3. Vorahnung und Rückahnung**

Das Wort ‚Ahnung‘ oder auch ‚Ahndung‘, hat in der Goethezeit einen besonderen Klang, und zwar nicht im Sinne eines verfügbaren Vorwissens, sondern eines spontanen Vorgefühls oder Vorempfindens (*pressentiment, presentimento*). Im Alltagsdeutsch sagen wir bis heute: „Ich habe keine Ahnung“, wenn uns nichts Passendes einfällt. Für Kant, der jeden „vornehmen Ton in der Philosophie“ verabscheute, gehören

„Ahdungen“ zu den Abfallprodukten des Denkens. „Sie sind mehresteils von der ängstlichen Art: die Bangigkeit, welche ihre *physischen* Ursache hat, geht vorher, unbestimmt was der Gegenstand der Furcht sei“ (Kant 1956-1966, Bd. 6: 492). Kant denkt hierbei nicht zuletzt an eine platonisierende Form der „Schwärmerei“, die in der „Ahnung des Übersinnlichen“ den Boden kritischer Erkenntnis verlässt (Bd. 3: 386).

Doch wie uns eine genauere phänomenologische Analyse der Zeiterfahrung zeigt, gibt es durchaus Vorahnungen, die ein Gespür für Zukünftiges verraten, so wie es Rückahnungen gibt, die aus einem Gespür für Vergangenes erwachsen. In diesem Vorfeld hat auch die Mantik ihren Ort, wenn man sie von ihren abergläubischen Aspekten befreit und darunter eine vorprädikative „Semantik des Indiskreten“ versteht (Hogrebe 1992: 124-128). Auch Husserl spart „nebelhaft“ Unbestimmtes und Ungeföhres keineswegs aus (Husserl 1950b: 58 f). Dies entspricht den Versuchen einer Fuzzy Logik.

Vor- und Rückahnung röhren auf indirekte Weise an Tiefendimensionen der Erfahrung, indem sie Unerwartetes und Unvordenkliches zum Vorschein bringen. In Kafkas *Forschungen eines Hundes* erinnert ein gelehriger Hund sich daran, wie er in seiner Jugend eines Morgens die Finsternis durchstreifte, „in Vorahnung großer Dinge“, und wie er sich plötzlich mit etwas „Außerordentlichem“ konfrontiert sah, nämlich mit einem ohrenbetäubenden Hundekonzert (Kafka 1983: 182). Der Zündfunken des Staunens springt auf den jungen Hund über und lässt ihn neugierig fragen, was denn diese Hunde zwingt, so besessen zu musizieren. Dieses musikalische Aha-Erlebnis, wird von Kafka in die Welt der Fabeln transponiert. Doch schon Platon, dem zu Unrecht eine schwärmerische Missachtung der Sinne nachgesagt wird, stattet die Hundegattung mit einem wachen Spürsinn aus, der sie für das Wächteramt besonders tauglich macht. Die Ästhesiologie nimmt in solchen Fällen

interanimalische Züge an.

#### **4. Zeitverschiebung zwischen Pathos und Response**

Damit stoßen wir auf den Kern unserer responsiven Phänomenologie. Zur überraschenden Erfahrung, die sich im Wechsel von Widerfahrnis und Antwort Bahn bricht, gehört nämlich eine genuine Vorgängigkeit des Pathos und eine ebenso genuine Nachträglichkeit der Response. Diese Zeitverschiebung bildet den Grundakkord einer pathisch-responsiv verfassten Phänomenologie. Sie erzeugt keineswegs ein schlichtes Nacheinander, wie in einer Zeitreihe, bei der eines früher kommt, anderes später. Sie schließt sich auch nicht zu einem Kreis, in dem Anfang und Ende sich berühren. Vielmehr haben wir damit zu rechnen, dass Überraschendes *zu früh* kommt, gemessen an unseren Erwartungen, und dass umgekehrt unser Antworten *zu spät* kommt, um das Überraschende in seiner Fremdheit einzuholen und anzueignen. Die Zeit bildet weder einen geschlossenen Kreis noch einen kontinuierlichen Zeitfluss, sondern konstituiert sich als ein gebrochener Zusammenhang, zerteilt von Stromschnellen, Ruheinseln und Wirbeln. In Anlehnung an Plotin oder auch an Levinas spreche ich von *Diastase*, wörtlich einem Auseinandertreten zeitlicher Ereignisse. Was kommt und geht, schiebt sich chiasmatisch ineinander. Dabei liegt das Zukünftige, das sich im Vergangenen zusammenbraut, uns nicht vor Augen, es liegt gewissermaßen in unserem Rücken, als τὰ ὀπίσω, wie das Künftige im Griechischen benannt wird. Dem entspricht in der Grammatik das zweite Futur, das als *futur antérieur* unseren Entwürfen vorausseilt und in dem wir uns selbst vorausgehen. Mit den Worten von Jacques Lacan, mit denen der französische Psychoanalytiker Freuds abgründige Archäologie auf die Spitze treibt, geht es hier um etwas, „was ich für das werde gewesen sein, was zu werden ich im Begriffe stehe“ (Lacan 1966: 100). Schon Platon greift an seltener Stelle zu einer ähnlich paradoxen Redeweise; im Dialog *Parmenides* (141d)

bezeichnet er alles das, was in der Zeit zu dem wird, was es ist, als „älter und jünger als es selbst“. Die Zeit breitet sich nicht vor uns aus, wir sind in sie verwickelt, im Sinne einer „Intrige“, wie Levinas oder Ricoeur sich ausdrücken.

## **5. Zögern**

Betrachten wir unsere zeitliche Erfahrung im Detail, so sehen wir, sie wie sich in verschiedenen Formen einer *Kinetik* artikuliert (vgl. Waldenfels 2002: Kap. IV-V). Die Erfahrung zeigt eine Bewegtheit, die an Rändern und Schwellen und in den Lücken der vertrauten Sprechakten und Handeln auftaucht und die, anders als die Dynamik einer weit gefassten aristotelischen Kinesis, in den üblichen regelgeleiteten Sprech- und Handlungstheorien jedoch keine hinreichende Rolle spielt. Dies gilt für die Sprechakttheorien von Austin und Searle ebenso wie für die Diskurstheorie im Stile von Habermas; hinter dem Zusammenspiel von geregelten Akten und Geltungsansprüchen vertrocknen die Tiefen der Erfahrung.

Beginnen wir also mit dem Zögern und Zaudern. Sind Aussagen oder Handlungen etwa weniger zutreffend und korrekt, so fragen wir uns, wenn Sprecher oder Täter sich nur zögernd äußern? Das Zögern gehört ähnlich wie das Sprechtempo zu den Imponderabilien des praktischen Verhaltens, die sich nicht in gewöhnlichen Parametern wie Ziel, Regel oder Umstände fassen lassen und an denen die neusten digitalen Rechenprozesse recht scheitern. Ein Computer, der derart zögert, dass er sich nicht in 0/1-Eingaben, in Ja/Nein Alternativen codieren lässt, gehört in die *Science Fiction*. Wenn das Zögern überhaupt seinen Platz findet im Reich des Digitalen, so geschieht dies abseits der erprobten Rechenpfade, so etwa als psychisches und soziales Beiwerk oder als Materialschwäche. Kleist kommt der Sache der Erfahrung entschieden näher, wenn er die „allmähliche Verfertigung von Gedanken beim Reden“ deutlich von einer vorgefassten

alltäglichen oder politischen Rede unterscheidet, bei der unser Geist

vor aller Rede, mit dem Gedanken fertig ist. Denn dann muss er bei seiner bloßen Ausdrückung zurückbleiben, und dies Geschäft, weit entfernt ihn zu erregen, hat vielmehr keine andere Wirkung, als ihn von seiner Erregung abzuspannen (Kleist 1952: 839).

Im Zögern finden wir dagegen eine Bewegung, die an sich hält, die sich zurückhält oder zurückschreckt, wenn uns Unliebsames widerfährt. Das Zögern meldet sich in besonderem Maße, wenn wir auf *Fremdheitsschwellen* stoßen. Als Grenzzone unterscheidet sich die Schwelle deutlich von einer scharfen Grenze. Schwellen können wir überqueren, aber nicht aufheben, indem wir die Seiten wechseln. In Schwellenerfahrungen, denen Walter Benjamin in den Großstadtwanderungen seines Passagen-Werks besondere Aufmerksamkeit schenkt (Benjamin 1983: 617 f.), scheidet sich ein diesseitiger Eigenbereich von einem jenseitigen Fremdbereich. Dies geschieht besonders nachdrücklich bei lebensbestimmenden Erfahrungen wie Einschlafen und Aufwachen, Erkranken und Genesen, Heranwachsen und Altern oder auch beim Übersetzen von einer Sprache in die andere. Beim Vollzug von Bewegungen, die über Schwellen hinweg führen, beginnen und enden wir nicht bei uns selbst wie der Hegelsche Geist, der alles in allem „bei sich ist“, vielmehr beginnen und enden wir anderswo, in der Fremde. „Geh hinüber“, so lautet der Rat des Weisen in Kafkas Text *Von den Gleichnissen*. Das große Schlüsselwort ‚Transzendenz‘, von dessen Bedeutung die ‚Vielen‘, befangen in ihrem Alltagsschlummer, nichts ahnen, wird hier im Stile biblischer Parabeln szenisch-leiblich umgesetzt. Gegen die vielfach aufkommende Schwellenangst gibt es aber auch tradierte Mittel, so etwa den Einsatz mannigfacher *rites de passage*. Sie kennen wir nicht

nur aus der Ethnologie, sondern auch aus dem Alltag oder aus dem Spiel mit jenen „Übergangsobjekten“ im Sinne von Winnicott, mit deren Hilfe das Kleinkind die Ferne der Mutter überbrückt.

Schließlich verlangsamt sich im Zögern der Gang der Erfahrung. Wir durchlaufen Phasen einer Probezeit, in der wir Neues Stück für Stück ausprobieren. Demgegenüber beschwört Goethe den Lebensschwung, der leicht zu erlahmen droht. In einem kühnen Appell *An Schwager Kronos* redet er sich selbst Mut zu. Im Staccato seiner Verse findet das Zögern selbst seinen rhythmischen Ausdruck.

Spute dich, Kronos!  
Fort den rasselnden Trott!  
Bergab gleitet der Weg;  
ekles Schwindeln zögert  
mir vor die Stirne dein Zaudern.

Das Zögern bleibt ein heikles Unternehmen, da der Handelnde den rechten Zeitpunkt, den Kairos zu verpassen droht. Dennoch konstituiert es keine bloße Leerzeit. Es gehört zu der schon erwähnten Inkubationsphase der Kreation. In der römischen Geschichte hat das Zögern seinen Helden gefunden in Gestalt des Feldherrn Fabius Maximus, der den Beinamen Cunctator erhielt, da er durch seine verzögerte Kriegführung die punischen Truppen zermürbte. In Tolstois *Krieg und Frieden* ist es der General Kutusow, der jede Übereilung vermeidet und den Sieg über die Franzosen gleichsam erschläft? Das praktische Zögern schiebt sich zwischen Ja und Nein ähnlich wie das kognitive Zweifeln im Disput. Der passende Ort für kreative Alternativen ist daher nicht das helle Sonnenlicht, sondern das schillernde Clair-obscur der Dämmerung. Technologisch gesprochen geht es um das Analoge, nicht um das Digitale. Das Zögern steht für Unberechenbares in allem Berechnen. Es steht auch für den

„Zauderrhythmus“ im Leben der Organismen (Freud 1940-, Bd. 13: 43).

Mit der zögernden Erfahrung kontrastiert die *übereilte* Erfahrung, die sich gemäß dem ökonomistischen Slogan *time is money* keine Zeit nimmt, sondern Zeit möglichst einspart. Qualitative Unterschiede schwinden, wenn man Lebensbewegungen nach außen verlagert, sie quantifizierten Strecke und Vektoren zuordnet und Länge und Kürze der Zeitdauer nach einer räumlich ablesbaren Standardzeit bemisst. Verzögerung bedeutet dann am Ende nichts weiter als negative Beschleunigung. Die Fluchtgeschwindigkeit, diese *vitesse de libération*, die Paul Virilio diagnostiziert, erzeugt die kosmische „Illusion einer jederzeit *uneingeschränkt* telepräsenten Welt“ (Virilio 1996: 22). Der technologisch erzeugte Geschwindigkeitsrausch greift auf alles mögliche über, vom Fast Food über den Fast Talk bis zur zum Fast Love.

Was sich auf diese Weise abschwächt, sind qualitative Sprech- und Handlungsweisen mit ihren variablen Tempi. Südtaliener und Rheinländer sprechen gemeinhin schneller als etwa Niederbayern oder Niedersachsen, ohne dass jemand auf die Idee käme, eine Spracholympiade auszurufen. In der Musik finden wir ohnehin variable Tempi wie das anhebende Adagio, das gemächlich voranschreitende Andante, das ausgelassene Allegro oder das übermütige Scherzo. Das Zögern greift ausdrücklich in das Musizieren ein in Form des Ritardandos. Das Denken, Sprechen und Handeln bedarf also generell einer kinästhetischen Auffrischung, um die Erfahrung lebendig zu halten. Eine Philosophie, die dies berücksichtigt, lebt von einem Wechselspiel zwischen Sinnen und Künsten.

## **6. Warten**

Dem Zögern verwandt ist das Warten, das allerdings als gezieltes Erwarten, im Gegensatz zum unbestimmten Zögern, intentionale Züge annimmt. Mit dem Erwarten betreten wir den Boden der intentionalen

Erfahrung. Bei Husserl gehört die Protention ähnlich wie die Retention zum impliziten Grundbestand der Erfahrung, worin diese ihr zeitlichen Fühler ausstreckt. In dem lateinischen Verb *expectare* deutet sich an, dass wir wartend nach etwas Ausschau halten, selbst dann, wenn zunächst offen bleibt, auf was oder auf wen sich die Erwartung richtet. Im Warten liegt ein mehr oder weniger geduldiges *Kommenlassen*, das wie ein Sog wirkt und die Initiative anderen und anderem überlässt. Unerwartetes lässt sich erahnen und herbeiwünschen, aber nicht erzwingen. In diesem Sinne unterscheidet auch Heidegger die existentielle Grundstimmung des Erstaunens von Akten des Staunens, die sich von Fall zu Fall an etwas Auffallendes oder Verwunderliches heften (vgl. Heidegger 1984: 157-181).

Das Warten prägt schließlich auf hintergründige Weise unser Dasein im Ganzen. Nicht umsonst bietet unsere Zeit, die sowohl der Euphorie des Fortschreitens wie der Nostalgie des Zurückgehens zu misstrauen gelernt hat, eine beschwörende Literatur des Wartens. Erinnerung sei an so verschiedene Texte wie Zarathustras Mittagsrede aus Sils Maria: „Hier saß ich, wartend, wartend – doch auf nichts...“, an Kafkas vergebliches Ausharren *Vor dem Gesetz*, an Becketts *Warten auf Godot* oder auf Nabokovs todesnahe *Einladung zur Enthauptung*. Zu denken ist aber auch an diverse Wartezimmer und Wartesäle, in denen wir bei unseren Alltagsgeschäften verweilen. Und schließlich bilden sich zur Zeit mehr oder weniger gastliche „Wartebereichen“, sogenannte „Transitzonen“, in denen sich Asyl suchende Flüchtlinge zeitweilig aufhalten. Schließlich gibt es historisch gewachsene Lebenseinstellungen wie das Warten auf den Messias, das in der uralten jüdischen Tradition bis heute seine Spuren hinterlassen hat. In seinen *Geschichtsphilosophischen Thesen* nutzt Walter Benjamin dieses Warten, das damit beginnt, dass wir „auf der Erde erwartet worden sind“, um die Kontinuität der Geschichte in einer „Jetztzeit“ aufzusprengen. Das Warten ist kulturell überdeterminiert.

## 7. Pausieren

Zu den Nahtstellen der Erfahrung gehören Pausen. Dieses Wort, das mit dem griechischen Verb παύεσθαι (= Aufhören) verwandt ist, bezeichnet allerdings ein Aufhören besonderer Art, in dessen Verlauf etwas zur Ruhe, aber nicht ans Ende oder ans Ziel kommt. Fortlaufende Tätigkeiten werden durch Pausen oder durch einschneidende Zäsuren unterbrochen, aber nicht abgebrochen. In Arbeits- oder Schulpausen wird dieses Aussetzen reguliert und institutionalisiert. Dauert die Pause länger an, so sprechen wir, den römischen Sprachgebrauch fortsetzend, von *Ferien*, die in dem englischen Ausdruck *holidays* ihren sakralen Feiercharakter durchschimmern lassen und die auch an den alten hebräischen Ruhetag des *Sabbat* erinnern. Hinzukommen *Kunstpausen*, ein Innehalten in der Bewegung des Sprechens, des Lesens oder des Musizierens, das die Bewegung nicht bloß unterbricht, sondern artikuliert und skandiert wie im Versmaß. Pausen rühren an den Untergrund des Schweigens, der immerzu mitschwingt. Künstliche Pausen finden ihre natürliche Vorzeichnung in der leibhaften *Atempause*, in der Ein- und Ausatmen einander ablösen. „Mein Herz ging durch die Pause“, heißt es bei Paul Celan, wohl in Anspielung auf Prousts *intermittences du cœur*, in denen der Herzschlag in einem Flimmern ermattet, und in Paul Valéry's *Cahiers* (Valéry 1973-74, Bd. 1: 1009) lesen wir: „Sich unterbrechen – wesentlich menschliche Eigenschaft – aufschließend, ein Beweis dafür, dass es viele Wege gibt“.

Eine pausenlose und bodenlose Rede- und Bildfolge suggeriert dagegen, alles sei im Grunde schon gesagt und liege auf der Hand. Man müsste ein Computer sein, um sich dabei nicht zu langweilen. Der Mensch, der sich über Gebühr normalisiert, nähert sich wohl oder übel einem Automaten; er sinkt, mit Marx zu reden, herab zum bloßen „Annex der Maschine“. Die Mechanismen können jedoch den Alltag durchdringen. So lässt Georg Büchner, der schon die Zwänge der

beginnenden Industrialisierung miterlebte, den Helden von *Dantons Tod* seinen tristen Tag mit lebensmüden Worten beginnen:

Das ist sehr langweilig, immer das Hemd zuerst und dann die Hosen drüber zu ziehen und des Abends ins Bett und morgens wieder heraus zu kriechen und einen Fuß immer so vor den andern zu setzen; da ist gar kein Absehen, wie es anders werden soll.

Kurz gesagt, der Mensch wird zur Parodie seiner Maschinen, wenn er sich das Pausieren versagt. Husserls methodisch empfohlene Epoché könnte als Heilmittel dienen gegen ein Leben, das sich von selbst versteht – solange keine Katastrophe der Sache ein Ende macht. Ohne heilsame oder gefährliche Unterbrechungen würde die Lebenswelt zu einer Leistungswelt, die Lebenszeit zu einer puren Leistungszeit zusammenschrumpfen.

## **8. Stolpern und Hinken**

Zum Fortgang des Lebens gehören schließlich auch Fallgruben, die den Himmelsblick Philosophen eines Thales auf die Erde zurück lenken, dazu Hindernisse, die sich in inneren und äußeren Störungen bemerkbar und die uns in äußersten Fällen durch und durch erschüttern. Das große Erdbeben, das gerade den vorderen Orient heimsucht, hat seine kleinen Vorboten. Was uns als *obstacle* in den Weg tritt, suchen wir nach Bedarf zu überwinden oder zu umgehen, aber wir können es nicht einfach wegräumen. Aus der Bibel sind uns Stolpersteine bekannt in der Form des *skandalon*, an dem man Anstoß nimmt. Im postnazistischen Deutschland wurden sie als kupferne Mahnsteine und Wahrzeichen in die Straßenböden unserer Städte eingefügt, darunter ein Gedenkstein an Edmund Husserl vor der Freiburger Universität, an dessen Einweihung ich noch teilnehmen

konnte. Stolpersteine sind ähnlich wie Grabsteine Elemente einer öffentlich geübten Mnemotechnik. Ich denke beim Stolpern aber auch an sogenannte Fehlleistungen, die nicht nur Möglichkeiten verhindern, sondern auch andere Möglichkeiten der Erfahrung eröffnen. Stolpernd kommt der Gehende aus dem Tritt, aber auch aus dem eingefahrenen Trott.

Ähnlich wie das Zögern hat auch das Hinken seine Leitfiguren gefunden. Besonders bekannt ist Ödipus als der Hinkfuß. Freud, der sich von dieser Figur der griechischen Tragödie so sehr inspirieren ließ, beschließt seine Schrift *Jenseits des Lustprinzips* mit einem Zitat von Friedrich Rückert: „Was man nicht erfliegen kann, muss man erhinken... Die Schrift sagt, es ist keine Sünde zu hinken“. Das Hinken erscheint als ebenso ambivalent wie das Stolpern. Jakob, der mit Gott als einem unbekanntem Mann ringt, hinkt an seiner Hüfte, nachdem er Gott von Angesicht geschaut hat. Für Pascal dagegen ist der *esprit boîteux*, der seinen eigenen Defekt verkennt und dafür die anderen hinken lässt, miserabel und tadelnswert (Pascal 1925: 99–100). Geben wir abschließend nochmals Goethe das Wort, der sich einer rigorosen Grenzziehung versagt: „Ich denke immer, wenn ich einen Druckfehler sehe, es sei etwas Neues erfunden“ (Goethe 1977: 653) – mit Lichtenberg können wir fortfahren: oder aber etwas ganz Altes: „Er las immer Agamemnon statt angenommen, so sehr hatte er den Homer gelesen“ (Lichtenberg 1971: 166). Solche Seitenblicke kommen der Heuristik der Wahrheit näher als die üblichen Beckmesser, die alles besser wissen.

Ich breche hier ab und beende meine heuristischen Streifzüge durch die Niederungen und Ränder der Erfahrung. Einiges weitere wird in den folgenden Seminaren unter wechselnden Hinsichten zur Sprache kommen.

## **Bibliographie**

- Benjamin, W. (1983). *Passagen-Werk*, 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Freud, S. (1940-). *Gesammelte Werke*. London / Frankfurt a.M.: Fischer.
- Goethe, J. W. von (1977). *Maximen und Reflexionen. Sämtliche Werke*, Bd. 9. Zürich: Artemis-Verlag.
- Heidegger, M. (1984). *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme der Logik“*. Gesamtausgabe, Bd. 45. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Hogrebe, W. (1992). *Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Husserl, E. (1950a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. *Husserliana*, Bd. 1. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1950b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von W. Biemel. *Husserliana*, Bd. 3. Den Haag: Nijhoff.
- Kafka, F. (1983). *Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Kant, I. (1956-1966). *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel. Wiesbaden: Insel.
- Kleist, H. von (1952). *Sämtliche Werke*. München: Droemersch.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lichtenberg, G. Ch. (1968). *Sudelbücher. Schriften und Briefe*, Hrsg. von W. Promies, Bd. 1, München: Hanser.
- Lichtenberg, G. Ch. (1971). *Sudelbücher II. Materialhefte, Tagebücher. Schriften und Briefe*, Hrsg. von W. Promies, Bd. 2, München: Hanser.
- Nietzsche, F. (1990). *Jenseits von Gut und Böse*. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5. Berlin/New York: de Gruyter.

Pascal, B. (1925). *Pensées*. Publ. par L. Brunschvicg. *Œuvres*, vol. 12. Paris: Hachette.

Valéry, P. (1973-74). *Cahiers*. 2 voll. Paris: Gallimard

Virilio, P. (1996). *Fluchtgeschwindigkeit*. Übersetzt von B. Wilczek. München: Hanser.

Waldenfels B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

