

Lambert Wiesing Sehen lassen

Die Praxis des Zeigens

Zeigen erregt Aufmerksamkeit. Ein ausgestreckter Finger lenkt den Blick auf eine Sache – aber nicht nur das: Gerade in jüngster Zeit richten sich auch die Blicke diverser Wissenschaften auf das Zeigen selbst. Thema dieses Buches ist der spezifische kulturelle Umgang mit Bildern und Museen, aber auch mit Uhren, Kunstwerken, Kleidung und Gesichtern, der dazu führt, dass diese uns etwas sehen lassen. Lambert Wiesing widerspricht dabei dem verbreiteten Mythos, Bilder würden schon allein deshalb etwas zeigen, weil auf ihnen etwas sichtbar ist. Eine umfassende und präzise philosophische Studie.

Lambert Wiesing ist Professor für Bildtheorie und Phänomenologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Im Suhrkamp Verlag sind erschienen: *Das Mich der Wahrnehmung* (2009), *Artifizielle Präsenz* (stw 1737), *Philosophie der Wahrnehmung* (Hg., stw 1562) und ein Kommentar zu David Humes *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (stb 5)

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
 Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
 in der Deutschen Nationalbibliografie;
 detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
 über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2013

Erste Auflage 2013

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2046

© Suhrkamp Verlag Berlin 2013

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
 des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
 durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
 (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
 ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
 oder unter Verwendung elektronischer Systeme
 verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29646-2

Inhalt

Vorwort	7
Die zwei Richtungen der Zeige-Forschung: Zur Einleitung	9

I. Ein Begriff, ein Programm, eine Frage

1. Der Begriff des Zeigens: Konfrontieren und Hinweisen	19
2. Die Praxis, etwas sich zeigen zu lassen: Das Programm der Phänomenologie	25
3. Bilder: Wer zeigt wem was womit?	40

II. Drei Positionen, drei Probleme

1. Die Illusionstheorie: Bilder zeigen, weil sie Illusionen erzeugen	55
2. Die Phänomenologie: Bilder zeigen, weil sie Phantome erzeugen	66
3. Die neue Bildmythologie: Bilder zeigen sich selbst	78

III. Sechs Beschreibungen

1. Zeigen mit Fingern und Bildern	109
2. Zeigen mit Zentralperspektive: Das Bauen von Betrachtungssubstituten	141
3. Zeigen mit Zentralperspektive: Vom Steckenpferd zum Augenzeugenprinzip	157
4. Das Zeigen von Bildern: Die Aufhebung des Bildes im Museum	180
5. Das Zeigen von Ursachen mit Wirkungen: Gesichter und Fotografien	192
6. Zeigen mit artifiziellen Spuren: Der degenerierte Index	216

Akte deutlich: Sagt man bei dem Zeigen durch Konfrontation Sätze wie *Schau hier*, so passt zum Zeigen durch Hin- und Verweisen *Schau mal dort*, eben weil etwas anderswo und nicht am Ort des Zeigenden gezeigt wird.

Verglichen mit der ersten Form des Zeigens durch Konfrontation ist das Zeigen durch Hinweisen eine indirekte Art des Zeigens. Denn das, womit jemand bei dieser Art konfrontiert wird, ist im besten Fall das zeigende Werkzeug, der Pfeil oder Finger, aber nicht der zu zeigende Gegenstand selbst. Dies spiegelt sich auch sprachlich wider: Denn man kann nur sagen, dass der ausgestreckte Finger auf etwas zeigt, zum Beispiel auf ein Haus, aber nicht, dass er das Haus selbst zeigt. Der Satz *Der Finger zeigt das Haus* ist nicht richtig. Denn das Haus wird durch den Finger nur dann gezeigt, wenn die Aufforderung des Zeigenden, den Blick auszurichten, verstanden und befolgt wird – und ob diese Aufforderung befolgt wird, ist durch die Aufforderung allein noch nicht entschieden. Das distanzierte Zeigen durch Hinweisen auf etwas ist daher deutlich weniger aufdringlich als das Zeigen durch Konfrontation. Beim Hinzeigen muss es überhaupt nicht zwanghaft dazu kommen, dass das Gezeigte beim Betrachter in Erscheinung tritt, also gesehen wird. Ein Betrachter kann sich dem Zeigen durch Hinweisen entziehen, denn er kann zwar sehen, dass der Zeigende mit seinem Zeigefinger seine eigene Blickrichtung zeigt – vielleicht wird er sogar dazu gezwungen, dies zu sehen, weil er mit dem Zeigefinger konfrontiert wird. Aber er wird deshalb keineswegs gezwungen, sich dann auch noch dem interessanten Objekt in der Blickrichtung zuzuwenden zu müssen.

2. Die Praxis, etwas sich zeigen zu lassen: Das Programm der Phänomenologie

Rein grammatikalisch ist der Begriff des Sich-Zeigens nicht außergewöhnlich oder besonders kompliziert – zumindest nicht komplizierter als der Begriff des normalen Zeigens: Man hat es schlicht mit der Reflexivform eines Verbs zu tun. So wie es für die Verben *waschen*, *töten* und *bewegen* jeweils die Reflexivformen *sich waschen*, *sich töten* bzw. *sich bewegen* gibt, so gibt es eben auch *zeigen* und *sich zeigen*. Das heißt, ein Akt des Sich-Zeigens ist dann gegeben, wenn das Subjekt der Zeige-Handlung selbst das Objekt der Zeige-Handlung ist: *Jemand zeigt jemand anderem sich selbst*. Das Subjekt entspricht dann dem Akkusativobjekt; das Subjekt ist derjenige, der zeigt, und gleichzeitig auch derjenige, der gezeigt wird. Das heißt wiederum: Die Art des Zeigens, welche beim Sich-Zeigen in die Reflexivform gesetzt wird, ist das Zeigen als Konfrontation und Präsentation. Man findet schnell Beispiele für Situationen, in denen dies der Fall ist: Jemand tritt aus einer Umkleidekabine, um sich in der Kleidung zu zeigen, die gegebenenfalls gekauft werden soll. Vor der Kabine hätte jemand hineinrufen können: *Komm, zeig' dich* – und genau das macht die Person dann, wenn sie hinaustritt: Der Mann, die Frau zeigt sich selbst.

Allerdings muss man sagen: Grammatikalisch betrachtet ist noch eine zweite Form des Sich-Zeigens denkbar: Diese wäre dann gegeben, wenn das Subjekt dem Dativobjekt entspräche, also das zeigende Subjekt selbst auch dasjenige Subjekt wäre, dem etwas gezeigt würde: *Jemand zeigt sich dann selbst etwas*. Zu Recht weist allerdings Hilge Landweer 2010 in ihren präzisen phänomenologischen Beschreibungen des Zeigens und Sich-Zeigens darauf hin, dass es nicht sinnvoll ist anzunehmen, es könnte diese Art des Sich-Zeigens geben – dies letztlich aus einem recht einfachen Grund: »Jeder Zeige-Akt hat einen Adressaten; man kann nicht sich selbst etwas zeigen. Wenn man etwas sucht und nicht findet, kommt es vor, dass es einem gezeigt wird. Man kann zwar etwas *suchen*, ohne dass jemand anderer anwesend ist, aber zum *Zeigen* gehören immer mindestens zwei: Ein Zeigender und jemand, dem es gezeigt wird. Ich kann mir vielleicht etwas beweisen – aber ich kann mir nichts

zeigen.«¹ In der Tat ist jedem Akt des Zeigens stets eine bestimmte zeitliche Struktur inhärent, welche ausschließt, dass jemand sich selbst etwas zeigen könnte: »Dem, der zeigt, ist das, worauf er zeigt, eher aufgefallen als demjenigen, dem es gezeigt wird. Dessen Aufmerksamkeit soll erst durch den Akt des Zeigens zu dem Gezeigten geleitet werden. Deshalb kann der Zeigende nicht mit der Person, der etwas gezeigt wird, identisch sein. [...] Wer etwas zeigt, hat das Gezeigte *eben* entdeckt als derjenige, dem es gezeigt wird. [...] Wer etwas zeigt, hat es bereits gesehen oder auf andere Weise wahrgenommen, während derjenige, dem es gezeigt wird, sich dessen, was gezeigt wird, erst durch den Akt des Zeigens gewahr wird. Nur unter diesen Bedingungen ist der Akt des Zeigens performativ gelungen.«² Deshalb ist es vollkommen überzeugend, dass man sich selbst wohl jemand anderem zeigen kann, aber der zweite Fall der Selbstreflexivität unmöglich ist: »Ich kann nicht sinnvoll sagen: *Ich zeige mir etwas*.«³ Es ließe sich auch anders argumentieren: Die Rede vom Sich-selbst-etwas-Zeigen führt zu einer nicht sinnvollen Undifferenziertheit und Erweiterung des Begriffs. Denn die Formulierung *Ich zeige mir etwas* besagt nicht mehr und nicht weniger als *Ich schaue mir etwas an*. Zum Beispiel: Jemand möchte wissen, wie der Eiffelturm aussieht, und unternimmt, um sich diesen sehen zu lassen, eine Reise nach Paris. Wenn nun gesagt würde, er habe sich selbst den Turm mit der Reise gezeigt, dann heißt dies schlicht, er hat sich den Turm angeschaut – doch der Begriff des Sich-Zeigens ist nicht mehr sinnvoll verwendet, wenn er so erweitert wird, dass er einen einfachen Akt des Sich-Anschauens bezeichnen kann.

Vor diesem grammatikalisch klaren Hintergrund erscheint es verwunderlich, wieso in der Phänomenologie seit mehr als 70 Jahren und neuerdings in der Bildtheorie gerade dem Sich-Zeigen

1 Hilge Landweer, »Zeigen, Sich-zeigen und Sehen-lassen. Evolutionstheoretische Untersuchungen zu geteilter Intentionalität in phänomenologischer Sicht«, in: *Politik des Zeigens*, hg. von Karen van den Berg und Hans Ulrich Gumbrecht, München 2010, S. 29-58, hier S. 31. Dieselbe These hat auch Alfred K. Tremel vertreten: »Man kann nicht sich selbst etwas zeigen.« (Alfred K. Tremel, »Das Zeigen. Funktion und Folgen der Zeigetechnik in der Kulturgeschichte aus pädagogischer Sicht«, in: *Kulturrethologische Aspekte der Technikentwicklung*, hg. von Max Liedtke, Graz 1996, S. 241-264, hier S. 244.)

2 Landweer, »Zeigen, Sich-zeigen und Sehen-lassen«, S. 31 f.

3 Landweer, »Zeigen, Sich-zeigen und Sehen-lassen«, S. 31.

eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird – und zwar nicht selten deutlich mehr Beachtung als dem nicht-reflexiven Zeigen. Die philosophische Relevanz dieser Kategorie ist nicht gerade offensichtlich und auch nicht durch die Geschichte der Philosophie nahegelegt oder gerechtfertigt. Im Gegenteil, der Anfang der philosophischen Begriffsgeschichte ist recht präzise bestimmbar: Es ist erst Martin Heidegger, der in *Sein und Zeit* von 1927 den Begriff des Sich-Zeigens als eine philosophische Kategorie entdeckt und sie erstmals thematisiert – und dies geschieht bei Heidegger aus einer eindeutigen Absicht heraus: Er ist der Meinung, mit diesem – wenn man so will philosophisch unverbrauchten – Begriff einen gleichermaßen überzeugenden wie auch einfachen Weg gefunden zu haben, erklären zu können, was in der Phänomenologie ein Phänomen ist. In der Tat geht es Heidegger um nichts weniger als um Selbstverständnis und Programm der Phänomenologie: Will man wissen, worin überhaupt die phänomenologische Tätigkeit besteht und worin sich die phänomenologische Philosophie von anderen Philosophien unterscheidet, dann kann man dies mit dem Begriff des Sich-Zeigens erklären. Das Problem ist nur: Man versteht Heideggers Überlegungen zu den Methoden und Aufgaben der Phänomenologie – ähnlich wie die Rezeption des Begriffs in den entsprechenden Teilen der Bildtheorie – wohl kaum, solange man den Begriff des Sich-Zeigens bei ihm so versteht, wie man dieses Verb im Deutschen normalerweise zu verstehen gewohnt ist: nämlich schlicht als die Reflexivform des Verbs *zeigen*. Man kann es bedauern oder begrüßen: Die in phänomenologischen Texten nach Heidegger selbst wiederum üblich gewordene Verwendung des Begriffs unterscheidet sich deutlich von der alltäglichen Verwendung des Verbs. Das heißt: Heideggers einerseits wegweisende Idee, das Wesen der Phänomene und die Aufgabe der Phänomenologie mit Rückgriff auf den Begriff des Sich-Zeigens zu erläutern, ist andererseits mit dem Preis bezahlt, dass dem Begriff des Sich-Zeigens eine besondere, keineswegs selbstverständliche Bedeutung gegeben wird. Dieser Transformationsprozess eines Begriffs ist an sich für philosophische Kontexte nicht besonders bemerkenswert oder gar verwerflich. Im Gegenteil: Viele Begriffe des Alltags haben in philosophischen Kontexten spezifische Bedeutungen; man denke nur an die alltägliche und an die ganz andere, spezifisch philosophische Verwendung der Worte *klar* und *deutlich*. Die Gefahr ist nur:

Wenn Alltagsbegriffe in bestimmten philosophischen Strömungen eine besondere Bedeutung annehmen, dann führt eine Rezeption dieser Begriffe leicht zu Jargon. Der verselbstständigte Begriff dient dann nicht mehr dazu, etwas mit der besonderen philosophischen Bedeutung eines Begriffs möglichst genau und möglichst verständlich zu beschreiben, sondern ganz im Gegenteil, die besondere philosophische Bedeutung dient dann dazu, der Nennung von banalen Sachverhalten die Weihe einer tiefsinnigen, philosophischen Beschreibung zu geben. Schaut man sich den Umgang mit dem Begriff des Sich-Zeigens in Teilen der jüngeren Bildwissenschaft an – was hier im 3. Kapitel des II. Teils geschieht –, dann scheint man hierfür ein Beispiel zu haben.

Heidegger führt den Begriff des Sich-Zeigens 1927 in §7 von *Sein und Zeit* ein. In diesem Paragraphen soll die phänomenologische Methode vorgestellt werden; es geht ihm um eine Art allgemeine Einführung in die Themen und Ziele der Phänomenologie. Diese Aufgabenstellung nimmt Heidegger in Angriff, indem er die beiden Begriffskomponenten des Ausdrucks *Phänomenologie* – nämlich *Phänomen* und *Logos* – jeweils einzeln in ihrer jeweiligen Bedeutung klärt. Diese Klärung soll wiederum dadurch geschehen, dass jeweils einzeln die altgriechischen Wurzeln der Begriffe vorgestellt werden. Denn Heidegger ist nicht nur an dieser Stelle seines Werkes der keineswegs unproblematischen Meinung, dass die Herkunft eines Begriffs ein Schlüssel zur eigentlichen Bedeutung des Begriffs ist. Wie auch immer man dieses methodische Vorgehen bewertet: Heidegger beantwortet die elementare Frage, was denn in der Phänomenologie ein Phänomen sei – also was eigentlich das sei, was in der Phänomenologie erforscht wird –, erst einmal, indem er den altgriechischen Begriff *phainomenon* übersetzt. Denn, und dies dürfte allerdings unstrittig sein, auf diesen altgriechischen Begriff geht der deutsche Ausdruck *Phänomen* zurück – zumindest in einem ersten Schritt. Heidegger weist ferner zu Recht darauf hin, dass der altgriechische Ausdruck *phainomenon* selbst noch einmal von einem Verb abgeleitet ist: nämlich von dem Verb *phainesthai*. Und genau das ist die Stelle, an der Heidegger das deutsche *sich zeigen* ins Spiel bringt. Das altgriechische Verb *phainesthai* ist laut Heidegger im Deutschen ausschließlich mit *sich zeigen* gut übersetzt; und in dieser ursprünglichen – und deshalb einzig angemessenen – Bedeutung verwendet die Phänomenologie den Ausdruck

Phänomen. Das heißt: Das Wort *Phänomen* bezeichnet in der Phänomenologie »das, was sich zeigt, das Sichzeigende«. ⁴

Der Vorschlag, *phainesthai* mit *sich zeigen* zu übersetzen, welcher gleichzeitig auch Heideggers Erklärung eines Phänomens ist, wird von ihm eingehend begründet. Dies ist auch notwendig, denn es handelt sich keineswegs um einen naheliegenden Vorschlag, wie er in jedem besseren Wörterbuch zu finden wäre; dort ist in der Regel von *erscheinen* als Übersetzung die Rede. Doch das altgriechische Verb *phainesthai* kann grammatikalisch betrachtet nicht nur ein Passiv, sondern auch ein so genanntes Medium sein, das ist eine altgriechische Verbform, welche im Deutschen unbekannt ist. Das altgriechische Medium steht zwischen Aktiv und Passiv. Deshalb kann *phainesthai* weder aktiv mit *zeigen* noch passiv mit *gezeigt werden* übersetzt werden. Denn das Subjekt von *phainesthai* ist weder ein handelndes Subjekt noch ein behandeltes Subjekt. Und das heißt: Ein Phänomen im Sinne Heideggers ist weder etwas, das von jemandem passiv gezeigt wird, noch ist es etwas, das selbst aktiv etwas zeigt. Heidegger verwendet die deutsche Reflexivform des Verbs *zeigen*, um die altgriechische Medialform zu übersetzen – was allerdings keineswegs eine grammatikalisch begründete Gleichsetzung, sondern vielmehr ein sowohl origineller wie auch erklärungsbedürftiger Schritt ist: Denn so dient die Reflexivform dazu, um einen Dualismus von dem aktiv zeigenden Subjekt und dem passiv gezeigten Objekt zu unterwandern. Doch diese Übersetzungsabsicht kann einer Reflexivform im Deutschen nicht angesehen werden: Denn grammatikalisch gesehen ist auch die reflexive Tätigkeit des Sich-Zeigens genauso wie das nicht-reflexive Zeigen nichts anderes als eine gewöhnliche, aktive Handlung eines Subjekts: Wenn eine Königin auf den Balkon ihres Palasts tritt, um sich dem Volk zu zeigen – dann ist dieses Sich-Zeigen ihre intendierte Handlung. Das Sich-Zeigen der Königin auf dem Balkon ist nicht etwas, was der Königin etwa passiv passiert oder widerfährt, es ist auch nicht etwas, was weder aktiv noch passiv einfach geschieht, sondern es ist eine Handlung, die die Königin entschieden ausführt. Auch wenn eine Person sich wäscht, so ist dieser Vorgang trotz der Reflexivität eine normale Handlung. Im Akt des Sich-selbst-Waschens kommt es genauso wenig zu einer medialen Auflösung der gewöhnlichen

4 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 1984, S. 28, §7.

Subjekt-Objekt-Struktur wie im Akt des Sich-selbst-Zeigens; man hat es in beiden Fällen nur mit einer Identität von Subjekt und Objekt zu tun. Deshalb gilt es, mit aller Deutlichkeit einen problematischen Punkt zu markieren: Das, was Heidegger wörtlich sagt, nämlich dass ein Phänomen »das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare«⁵ ist, ist *nolens volens* eine problematische Anthropomorphisierung der Phänomene – als täten die Phänomene etwas, wozu doch nur Menschen in der Lage sind: nämlich sich selbst zu zeigen. Denn Phänomene sind, was sie sind, doch sie tun und machen nichts, um das zu sein, was sie sind. Die Annahme, dass sich etwas selbst zeigen könne, ist sprachlich eine Vermenschlichung und philosophisch ein Mythos.

Dass Heideggers Umgang mit dem Begriff des Sich-Zeigens und insbesondere seine Definition des Phänomens als das Sichzeigende in der Forschung zwar nicht durchgehend, aber doch keineswegs selten ausgesprochen kritisch bewertet wird, ist angesichts der offensichtlichen Mängel nicht verwunderlich. Man muss nicht lange suchen, um Kommentatoren zu finden, die bei Heideggers Phänomenbegriff vorsichtig von »nicht geringen Schwächen«⁶ oder gar gänzlich enttäuscht von »Verwirrung«⁷ sprechen. Doch die Frage lautet: So richtig und berechtigt diese Vorwürfe gegen Heideggers Sprache im Allgemeinen und gegen seinen Begriff des Sich-Zeigens im Besonderen auch sind, warum ist Heidegger dennoch bereit gewesen, den für seine Philosophie so zentralen Begriff des Phänomens anthropomorph als einen Akt des Sich-selbst-Zeigens zu definieren? Warum hat ihn die offensichtliche Vermenschlichung des Phänomens zu einem sich angeblich selbst zeigenden Subjekt nicht gestört und von einer derartigen Definition des Phänomens abgehalten? Denn es besteht keineswegs ein Zwang, diesen Weg gehen zu müssen. Man kann sich leicht Wege denken, die präzise und sachhaltig erklären, was in der Phänomenologie ein Phänomen ist, ohne hierfür auf den Begriff des Sich-zeigens zurückzugreifen – man muss sich nur an Edmund Husserls eigene Erklärungen halten. Husserl selbst sah sich in seinem Werk nicht genötigt, den Begriff

⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 28, § 7.

⁶ Rainer A. Bast, *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, S. 81.

⁷ Gisbert Hoffmann, *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein – Reflexion – Selbst (Ich) und Zeit im Frühwerk*, Würzburg 2005, S. 60.

des Sich-Zeigens zu verwenden, um sein Phänomen- oder Phänomenologieverständnis vorzustellen. Man kann nicht sagen, dass es so etwas wie eine durch Sprachnot erzeugte Unausweichlichkeit gibt, diesen problematischen Begriff verwenden zu müssen, wenn man erklären möchte, was für Phänomenologen ein Phänomen ist. Es dürfte daher kaum eine sinnvolle Annahme sein, dass Heidegger sich der Entschiedenheit, Besonderheit, aber auch der damit verbundenen Schwierigkeit seiner Erklärung nicht selbst bewusst gewesen ist. Im Gegenteil: Es ist genau umgekehrt eine sinnvolle Annahme, dass Heidegger allen Problemen zum Trotz dennoch gute Gründe gehabt hat, das Phänomen anthropomorph als etwas zu bestimmen, das sich selbst zeigt. Zumindest ist es einen Versuch wert, mit dieser Annahme im Hintergrund der Idee nachzugehen: Welchen Gewinn erreicht Heidegger, allen metaphorischen Ungenauigkeiten zum Trotz, wenn er das Phänomen als das definiert, was sich wie ein Subjekt selbst zeigt? Die Vermutung, die eine genauere Betrachtung wert erscheinen lässt, lautet: Die Stärke von Heideggers Phänomenverständnis wird deutlich, wenn man darauf achtet, welches Verständnis vom Phänomen durch seine Definition verworfen und vehement zurückgewiesen wird. Nach dem Prinzip: Das, was man nicht macht, sagt einiges über das, was man macht.

Heidegger schlägt nicht den Weg Husserls ein: Für Husserl ist ein Phänomen das, was für jemanden bewusst ist; das Phänomen ist das, was gedacht, gemeint, erfahren, gewollt, gelesen, gesehen, erinnert, gewünscht oder sonst wie vermeint wird. Oder wie Husserl selbst formuliert: »Phänomen einzig im Sinne der bewußtseinsmäßigen Vermeintheit ist das universale Thema der ›Phänomenologie‹«⁸. Das heißt wiederum, dass Phänomene keine naturwissenschaftlich beschreibbaren Dinge oder sonst wie physische oder materielle Entitäten wären; sie sind immer ein Etwas, so wie dieses Etwas für jemanden in einem mentalen Zustand bewusst ist; Husserl würde auch sagen: so wie dieses Etwas vermeint ist: »Ein Phänomen ist also keine ›substanzielle‹ Einheit, es hat keine ›realen Eigenschaften‹, es kennt keine realen Teile, keine realen Veränderungen und keine Kausalität: all diese Worte im naturwissen-

⁸ Edmund Husserl, »Edmund Husserl«, in: *Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen*, Bd. 1, hg. von Werner Ziegenfuss, Berlin 1949, S. 569-576, hier S. 573.

schaftlichen Sinn verstanden.«⁹ Das heißt: Wenn man diesen Husserlschen Weg der Definition eines Phänomens einschlägt, dann ist mit dem Phänomenbegriff ein Korrelationsapriori gemeint: Der Phänomenbegriff bezeichnet die notwendig vorhandene Relation, welche sich aus der Intentionalität des Bewusstseins ergibt. Da ein Bewusstsein stets ein Bewusstsein von etwas ist und da das, was in einem Bewusstsein bewusst wird, stets ein Phänomen ist, ist dieses somit umgekehrt immer auch ein *Phänomen für jemanden*. Ein Phänomen ist ein Phänomen, weil es immer die Relation gibt, dass das Phänomen für jemanden ist: das für jemanden Erlebte, Gedachte, Wahrgenommene usw.

Vergleicht man Husserls klassische Art der Definition eines Phänomens mit Heideggers Vorgehen, dann wird der Unterschied deutlich: Das, was für Husserl ein Phänomen definiert, nämlich dass es kein physischer, kein materieller Gegenstand an sich, sondern ein Gegenstand in der Weise ist, wie er jemandem gegeben und bewusst ist, wird von Heidegger kaum explizit thematisiert. Heidegger lenkt die Aufmerksamkeit auf eine andere apriorische Korrelation – nämlich: Ein Phänomen ist kein Phänomen von etwas. Anstatt wie Husserl das positive Korrelationsapriori zu betonen, *Phänomene sind immer Phänomene für jemanden*, wird von Heidegger das negative Korrelationsapriori betont, *Phänomene sind nie Phänomene von etwas*. Das heißt: Für Phänomene ist wesentlich, dass sie keine immanente Verweisstruktur besitzen – und genau das wird von Heidegger eingehend herausgestellt, indem er das Phänomen als das Sichzeigende bestimmt: Ein Phänomen zeigt nicht etwas anderes, sondern es zeigt eben nur sich selbst. Womit nicht in Zweifel gezogen wird, dass ein Phänomen immer ein Phänomen für jemanden ist, womit aber eben doch ein anderer, mindestens ebenso wesentlicher Aspekt des Phänomens herausgestellt wird – und zwar ein Aspekt, dessen Beachtung dazu führt, dass Husserl und Heidegger sich insbesondere dadurch unterscheiden, dass sie jeweils ein doch recht unterschiedliches Verständnis von dem haben, was das Gegenteil eines Phänomens ist.

Der Clou von Heideggers Phänomenverständnis dürfte darin bestehen, dass er durch seine Art der Phänomen-Definition insbesondere das Gegenteil eines Phänomens neu bestimmt. Begriffsges-

⁹ Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910/11), Frankfurt am Main 1981, S. 35f., Abs. 49.

schichtlich betrachtet war der Phänomenbegriff der Gegenbegriff zu Begriffen wie *das Wesentliche*, *das Eigentliche* und *das wirklich Seiende*. So steht zum Beispiel bei Platon die phänomenale Welt den zeitlosen immerwährenden Ideen und bei Kant dem unerkennbaren, uninterpretierten Ding an sich gegenüber. In beiden Fällen sind die Phänomene Erscheinungen von etwas Wesentlichem, das sich selbst der unmittelbaren Anschauung und Erfahrung entzieht; nicht in gleicher Weise, aber doch gleichermaßen ist das Phänomen in beiden Fällen ein Medium, das zwischen dem Menschen und dem Eigentlichen durch seinen Erscheinungscharakter und seine Verweisstruktur vermittelt. Das ändert sich mit Heidegger grundlegend: Heidegger unterscheidet strikt zwischen den Begriffen *Erscheinung* und *Phänomen*, sie werden zu Antonymen. So verändert sich grundlegend eine althergebrachte Begriffskonstellation: Bis Heidegger war der Begriff des Phänomens wohl nahezu ausnahmslos bestens mit dem Begriff der Erscheinung erklärt und übersetzt; man wird sich schwertun, in philosophischen Texten vor Heidegger Beispiele zu finden, in denen die Begriffe *Erscheinung* und *Phänomen* nicht schlicht synonym und austauschbar verwendet werden. Die phänomenale Welt ist bis Heidegger die Erscheinungswelt. Diese Terminologie bestimmt auch Husserls Schriften. Obwohl bei Husserl der Begriff *Erscheinung* gerade nicht wie bei Platon oder Kant etwas bedeutet, das dem Eigentlichen und Wesentlichen entgegensteht, verzichtet er nicht auf den Erscheinungsbegriff zur Beschreibung dessen, was für ihn ein Phänomen ist; er bleibt in der Tradition, *Erscheinung* und *Phänomen* synonym zu verwenden: »Das Wort Phänomen ist doppelsinnig vermöge der wesentlichen Korrelation zwischen Erscheinen und Erscheinendem. *phainomenon* heißt eigentlich das Erscheinende und ist aber doch vorzugsweise gebraucht für das Erscheinen selbst, das subjektive Phänomen.«¹⁰ Mit dieser Tradition, Phänomene als Erscheinungen zu verstehen, bricht Heidegger sowohl inhaltlich wie auch terminologisch: Ein Phänomen wird bei Heidegger als das Gegenteil einer Erscheinung bestimmt, weil ein Phänomen nichts Verborgenes bedeutet, auf nichts Eigentliches verweist und nicht für etwas Wesentliches steht. Man kann zugespitzt sagen: Aus dem, was selbst mal als Erscheinung angesprochen wurde, nämlich aus

¹⁰ Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen* (1907), *Husserliana*, Bd. 2, hg. von Walter Biemel, Den Haag, Boston und London 1980, S. 14.

dem Phänomenalen, wird bei Heidegger das Gegenteil einer Erscheinung. Es geht darum, eine andere Konstellation aufzubauen: Die Begriffsopposition von *Phänomen oder Erscheinung einerseits versus das Wahre, das Eigentliche oder wirklich Seiende andererseits* wird durch die Opposition von *Phänomen versus Erscheinung* ersetzt. Diese Opposition wird zu der Formulierung zugespitzt: »Erscheinen ist ein *Sich-nicht-zeigen*.«¹¹ Damit ist gesagt: Erscheinen ist kein Sich-selbst-Zeigen, weil Erscheinen immer ein Etwas-anderes-Zeigen ist – wie Heidegger mit dem Beispiel der Krankheitsercheinung belegt: »Gemeint sind Vorkommnisse am Leib, die sich zeigen und im Sichzeigen als diese Sichzeigenden etwas indizieren, was sich selbst *nicht* zeigt.«¹² Die Symptome einer Erkrankung sind für Heidegger Erscheinungen, denn eine solche »*Erscheinung* dagegen meint einen seienden Verweisungsbezug im Seienden selbst«,¹³ und das, worauf hier verwiesen wird, ist nicht selbst gegenwärtig, sichtbar und damit nicht selbst ein Phänomen, sondern vielmehr durch das Gegenwärtige sogar verdeckt: »Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu ›Phänomen‹.«¹⁴ Spätestens hier wird deutlich, dass es Heidegger nicht primär um die Frage geht, welchem Subjekt Phänomene sich selbst zeigen. Für Heidegger ist vielmehr der Gedanke zentral: Phänomene zeigen nichts anderes; sie verweisen auf nichts – kurzum: »Phänomen« im phänomenologischen Sinne wurde formal bestimmt als das, was sich als Sein und Seinsstruktur zeigt.«¹⁵

Die Stärke des Phänomenbegriffs von Heidegger liegt nicht in einer wörtlichen Genauigkeit, denn da bleibt der berechnete – oben zitierte – Vorwurf der Verwirrung: Seit wann können Phänomene sich oder sonst etwas zeigen? Phänomene sind keine Menschen, die handeln und daher sich im wörtlichen Sinne zeigen können. Die Stärke von Heideggers Begriff des Sich-zeigens besteht vielmehr darin, dass der Begriff trotz metaphorischer Ungenauigkeit präzise eine programmatische Leitidee formuliert, der man sich nur annähern kann: nämlich durch die Praxis des Phänomenologen. Heideggers Phänomenbegriff wäre gründlich missverstanden, wenn man meinte, dass Phänomene sich selbst zeigen, einfach nur weil

- 11 Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 29, § 7.
- 12 Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 29, § 7.
- 13 Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 31, § 7.
- 14 Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 36, § 7.
- 15 Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 63, § 14.

sie Phänomene sind. Das Gegenteil ist der Fall: Die Dinge und Ereignisse in der Welt sind nicht von selbst Phänomene oder Erscheinungen – sie müssen jeweils zu einem von beidem gemacht werden; sie sind das eine oder das andere nur, wenn man sich zu ihnen jeweils in einer bestimmten Weise verhält. Für Heidegger gründet jede Art des Zeigens – *etwas anderes zeigen* und *sich selbst zeigen* – in einer Praxis des Zeigens, oder wie er sagt: in einer »Begegnisart des Seins«. Es ist eine Umgangsform mit dem, was ist, die dazu führt, ob das, was ist, etwas anderes zeigt oder sich selbst zeigt. Oder anders gesagt: Phänomenologie zu beschreiben heißt, eine Praxis des Zeigens zu beschreiben: die des Sich-zeigen-Lassens.

In dieser Hinsicht sind sich Husserl und Heidegger wieder einig: Die phänomenologische Arbeit beginnt mit einer Haltung oder Einstellung der Welt gegenüber, welche dazu führt, dass diese ein Phänomen sein gelassen wird. Die Welt ist für den Phänomenologen nicht ein vorgegebenes Phänomen, sondern die Hauptthese lautet: »Welt wird zum ›Weltphänomen‹«¹⁷ – und zwar dann und nur dann, wenn die Welt aufgrund einer phänomenologischen »Behandlungsart«¹⁸ zu einem Phänomen gemacht wird. Deshalb ist die Phänomenologie weder bei Husserl noch bei Heidegger durch ein bestimmtes Forschungsobjekt definiert; Phänomenologie ist keine Lehre von den Phänomenen. Denn ein Phänomen ist nur dann ein Phänomen, wenn es von jemandem in einer bestimmten, eben phänomenologischen Weise behandelt wird. Die Namensbildung funktioniert im Fall der Phänomenologie nicht nach dem grammatikalischen Prinzip, das man von Wissenschaftsnamen wie etwa *Biologie* kennt. Hier bestimmt die erste Komponente *Bio-* das Gegenstandsgebiet der Wissenschaft: »Der Ausdruck ›Phänomenologie‹ [...] charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser.«¹⁹ Kurzum: Phänomenologie betreibt man dann, wenn man die Welt in einer bestimmten Weise thematisiert – diese Weise, die die Welt ein Phänomen sein lässt, sieht allerdings bei Heidegger und Husserl recht unterschiedlich aus.

- 16 Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 36, § 7.
- 17 Husserl, »Edmund Husserl«, S. 573.
- 18 Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 27, § 7.
- 19 Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 27, § 7.

Der Unterschied zwischen Heideggers und Husserls Verständnis der phänomenologischen Einstellung lässt sich als eine jeweils schlüssige Konsequenz aus ihrem jeweils anderen Phänomenbegriff beschreiben. Für Husserl ist ein Phänomen primär ein Phänomen für jemanden. Folglich wird die Welt zum Phänomen, wenn sie als psychischer Bewusstseinsinhalt behandelt wird – was normalerweise nicht der Fall ist. Husserl fordert entsprechend explizit dazu auf: »beschränken wir uns auf die ›psychischen Phänomene«.²⁰ Der Phänomenologe gibt so seine natürliche Einstellung gegenüber der Welt auf, denn in dieser wird die Welt als etwas vom Subjekt Unabhängiges betrachtet; streng genommen wird er erst durch diese Aufgabe der natürlichen Einstellung zum Phänomenologen: »Diese Änderung beruht in der unverbrüchlich festzuhaltenden ›Einklammerung‹ der Weltexistenz und all der in ihr implizierten schlechthinigen Setzungen von Gegenständen jeder Art. Was nach dieser Einklammerung verbleibt, ist das reine Bewußtsein mit seinem Weltmeinen. ›Welt‹ ist der Titel geworden für das Korrelat bestimmter Zusammenhänge des Bewußtseinslebens.«²¹

Auch Heidegger verlangt vom Phänomenologen eine spezifische Weise des Umgangs mit der Welt, welche ebenfalls wie bei Husserl die Welt erst zu einem Phänomen werden lässt. Doch da Heidegger das Phänomen primär als das Sichzeigende versteht, ist auch der Umgang entsprechend anders als bei Husserl; das aus dem Phänomenbegriff abgeleitete methodische Prinzip Heideggers erinnert vielmehr an Goethes berühmte Aufforderung von 1829 aus *Wilhelm Meisters Wanderjahren*: »Man suche nur nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre.«²² Das, was ist, muss so behandelt werden, dass es nicht etwas anderes zeigt, sondern eben nur noch ist. Dies ist der neue Weg Heideggers, dem alten Ziel der Phänomenologie Husserls gerecht zu werden, sich nämlich den Sachen selbst zuzuwenden: »Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt. So kommt aber nichts anderes zum Ausdruck als die oben formulier-

20 Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, S. 35, Abs. 48.

21 Husserl, »Edmund Husserl«, S. 573.

22 Johann Wolfgang von Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsendungen* (1829), in: *Goethes Werke*, Bd. 8, hg. von Erich Trunz, München 1973, S. 7-486, hier S. 304.

te Maxime: ›Zu den Sachen selbst!‹.²³ Das heißt: Nach Heidegger erreicht man das Ziel, die Welt als Phänomen zu akzeptieren, nicht primär dadurch, dass man diese als Bewusstseinsinhalt thematisiert, sondern dadurch, dass man aufhört, sie als Erscheinung von etwas Hintergründigem zu verstehen, wenn man sie nicht als mehr nimmt, als sich erfahren lässt. Epoché auszuüben, heißt bei Heidegger, sich in der Beschreibung der Welt nicht dem Verlangen hinzugeben, diese mit »freischwebenden Konstruktionen«²⁴ zu erklären. Das Sehen-Lassen der Phänomenologie ist bei Heidegger in beiden Bedeutungen gemeint: sowohl als ein Sehen-Erlauben wie auch als ein Sehen-Hervorbringen. Phänomenologie wird so ganz im Sinne von Husserls Programm als eine Philosophie verstanden, die sich selbst verbietet, die Welt durch unterstellte Annahmen zu erklären. Gegenüber der Welt Epoché zu üben, bedeutet demnach recht konkret, die Welt – um es mit Maurice Merleau-Ponty zu formulieren – »ohne irgendein ideales Modell«²⁵ zu beschreiben. Phänomenologie ist die Philosophie, welche sich selbst die Verwendung von Modellen verbietet, weil Modelle die Welt als Erscheinung behandeln: »Die Wirklichkeit ist zu beschreiben, nicht zu konstruieren oder zu konstituieren.«²⁶ Es geht folglich darum, der Welt die Gelegenheit zu geben, nicht durch Theorien, Konstruktionen, »spekulative Substruktionen«²⁷ und Modelle als Ausdruck von etwas Dahinterliegendem dienen zu müssen; etwas sich selbst zeigen zu lassen, ist insbesondere ein Schützen und Bewahren der Welt vor dem verstellenden Zugriff von Modellen.

Es gibt für Husserl und Heidegger eine regelrechte Neigung, die Welt nicht als ein Phänomen zu nehmen. Diese Neigung manifestiert sich für Husserl in dem natürlichen Drang, die Welt als physikalischen Gegenstand zu behandeln. Hingegen bei Heidegger führt diese Neigung zur Unterstellung und Erklärung dazu, die Welt als eine Erscheinung von etwas Tiefsinnigem und Hintergründigem zu verklären. Man hat es in der Phänomenologie mit einem Akt der freiwilligen Selbstbeschränkung zu tun, keine Modelle zu ver-

23 Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 34, § 7.

24 Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 28, § 7.

25 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945), Berlin 1966, S. 76.

26 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 6.

27 Husserl, »Edmund Husserl«, S. 572.

wenden. So verstanden ist die Definition vom Phänomen als das Sichzeigende weniger eine Deskription als vielmehr wie der Titel eines Kunstwerkes eine Präskription, die Welt nicht als Erscheinung, Symptom oder Ausdruck von etwas Eigentlichem zu deuten. Denn der entscheidende Gedanke ist: »Hinter« den Phänomenen der Phänomenologie steht wesentlich nichts anderes.²⁸ Man kann aber auch sagen: Dass nichts hinter den Phänomenen steht, liegt in erster Linie daran, dass nichts hinter die Phänomene gestellt wird – was zu tun aus Sicht der Phänomenologie zwar ganz natürlich ist, aber philosophisch gesehen nur zu Geschichten, Theorien, Modellen und Mythen führt. Unphänomenologisch wird die Welt dann behandelt, wenn man sie als ein symbolisches oder bedeutendes Etwas versteht, das etwas anderes zeigt. In jeder Behauptung, die etwas unterstellt, was sich eben nicht selbst zeigt, »liegt eine konstruktive Vergewaltigung des Tatbestandes, ein unphänomenologischer Ansatz.«²⁹ So wird die Welt zur Erscheinung – aber sie wird eben zur Erscheinung gemacht: sei es zu der Erscheinung des kantischen Dinges an sich, sei es zu der Erscheinung der platonischen Ideen oder der Erscheinung eines göttlichen oder auch eines schopenhauerischen Willens oder doch zu der Erscheinung einer theoretischen Entität wie Kraft, Macht oder Empfindung.

Zum Beispiel eine Farbe: Heideggers Phänomenbegriff beschreibt keine Eigenschaften von etwas, sondern eine Praxis des Zeigens – nämlich die phänomenologische Praxis, etwas sich zeigen zu lassen. Diese Praxis unterscheidet sich von der eher alltäglichen Praxis, die Welt als ein symbolisches Etwas zu verstehen, das auf etwas anderes verweist. Wer eine Farbe sieht, kann diese durch seine Behandlungsart zu einem Phänomen und zu einer Erscheinung machen: Andreas Luckner hat dies in seinem Textkommentar zu § 7 von *Sein und Zeit* treffend beschrieben: »So können wir etwa ein Farbphänomen, z. B. das Türkisgrün eines Badezimmers, als Erscheinung einer bestimmten Schwingung des elektromagnetischen Feldes betrachten, als Erscheinung eines bestimmten chemischen Pigmentstoffes, als Erscheinung einer bestimmten Netzhautreizung, als Erscheinung einer bestimmten kulturellen Farbumterscheidung oder als Erscheinung der Kälte der bürgerlichen

²⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 36, § 7.

²⁹ Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Frankfurt am Main 2005, S. 231.

Gesellschaft. Dies wären alles unterschiedliche Erscheinungen, von der das wissenschaftliche Interesse auf das Indizierte übergeht. In allen diesen Fällen handelt es sich aber um dasselbe Phänomen, nämlich um die *Farbe* Türkisgrün. Wenn wir dies Phänomen beschreiben wollen, ohne daß eine Reduktion des erscheinenden auf ein nichterscheinendes Wesen stattfinden soll, müssen wir Türkisgrün als das nehmen, was es ist: Farbe.«³⁰

Kurzum: Der Begriff des Sich-zeigens dient bei Heidegger dem Zweck, eine Wissenschaft zu beschreiben, welche insbesondere eines will: Die zu beschreibenden Dinge nicht zu Erscheinungen von irgendetwas Hintergründigem und Tiefsinnigem zu verklären. Das heißt, die Rede vom Sich-Zeigen ist ohne jede Frage eine Anthropomorphisierung des Phänomens, aber eine Anthropomorphisierung des Phänomens ist eben auch eine Enttheologisierung des Phänomens. Das heißt konkret: Und genau dieser letztere Aspekt entspricht der Zielsetzung der Phänomenologie: Die Phänomene nicht als Erscheinung von etwas zu betrachten, nicht als Medien, die etwas im Hintergrund zeigen. Mit Phänomenologie hat man es immer dann zu tun, wenn man etwas beschreibt, ohne das Beschreibungsebene zu etwas zu machen, was etwas anderes zeigt. Das, was Heidegger mit der Übersetzung eines altgriechischen Mediums durch eine Reflexivform erreichen will, ist – wenn man es paradox formuliert – eine Säkularisierung der Welt: eine radikale Philosophie der Immanenz, welche nicht die Welt als Offenbarung, sondern das Offenbare als Welt versteht. Für eine Phänomenologie des zeigenden Bildes heißt das, dass sich – mit Heidegger gesprochen – die Frage stellt: *Was zeigt sich, wenn Bilder etwas zeigen?* Es ist zumindest einen Versuch wert, die phänomenologische Praxis des Sich-zeigen-Lassens auf die Praxis des Zeigens mit Bildern anzuwenden. Es geht dann darum, das Zeigen der Bilder unter der Maßgabe zu beschreiben, in der Beschreibung dieser besonderen Zeige-Handlung nur auf das zu rekurrieren, was sich in der Verwendung des Bildes zum Zeigen als die Prinzipien des Zeigens zeigt.

³⁰ Andreas Luckner, *Martin Heidegger: »Sein und Zeit«*, Paderborn 2007, S. 25.