

A conference was held in Prague, Czech Republic, in November 2002 that was entitled "Issues Confronting the Post-European World and that was dedicated to Jan Patočka (1907-1977). *The Organization of Phenomenological Organizations* was founded on that occasion. The following essay is published in celebration of that event.

## Essay 14

# Epoché und Selbstversenkung Der Anfang der Philosophie

© Javier San Martín

UNED. Spain

[jsan@fsof.uned.es](mailto:jsan@fsof.uned.es)

Sociedad Española de Fenomenología

<http://www.cica.es/aliens/sefe>.

[Csmm@us.es](mailto:Csmm@us.es)

## Abstract

Meine Absicht in diesem Artikel ist, eine Darstellung der Phänomenologie in Spanien vorzulegen. Zu diesem Zweck möchte ich zum einen Gedanken wiederholen, die ich in der Einleitung des Buches von Ortega y Gasset, *Schriften zur Phänomenologie*,<sup>1</sup> formuliert habe, und zum zweiten den Inhalt eines Vortrags zusammenfassen, den ich bei der vorletzten Tagung der Spanischen Gesellschaft für Phänomenologie gehalten habe.<sup>2</sup>

Im September 1988 hatte in Santiago de Compostela die erste Internationale Tagung der Phänomenologie in Spanien stattgefunden, an deren Organisation fast alle teilgenommen hatten, die sich auf unterschiedliche Weisen der Phänomenologie verbunden fühlten. Am Ende dieser Tagung haben etwa siebzig anwesende Universitätslehrer und Professoren die Spanische Gesellschaft für Phänomenologie gegründet. Das war aber nur der letzte und konsequente Schritt einer langen Geschichte der Phänomenologie in Spanien, die schon fast zu Beginn des 20. Jahrhunderts eingesetzt hatte. Der unzweifelhaft erste Protagonist dieser Geschichte ist José Ortega y Gasset (1883-1955), der schon 1912 ernsthaft damit begonnen hatte, Phänomenologie zu studieren.<sup>3</sup> Im Jahr 1911 hatte er bei Cohen, Vertreter des Neukantianismus der südwestdeutschen Schule in Marburg, einen Studienaufenthalt absolviert, und dort hatte er Gelegenheit, in Zusammenarbeit mit Nicolai Hartmann Husserls *Logische*

---

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset, *Schriften zur Phänomenologie*, hg. von Javier San Martín, übersetzt von Arturo Campos und Jorge Uscatescu, mit einer Einleitung des Herausgebers, Karl Alber, Freiburg/München 1998.

<sup>2</sup> Sie fand in Sevilla in November 2000 statt.

<sup>3</sup> Vgl. *Schriften zur Phänomenologie*, 271 [Vorwort für Deutsche], OC VIII, 47.

The copyright on this text belongs to the author. The work is published here by permission of the author and can be cited as "Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations. Ed. CHEUNG, Chan-Fai, Ivan Chvatik, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Iribarne, & Hans Rainer Sepp. Web-Published at [www.o-p-o.net](http://www.o-p-o.net), 2003."

*Untersuchungen* zu lesen. Nachdem er nach Spanien zurückgekehrt war, setzte er sich mit einem für ihn entscheidenden Buch eingehend auseinander: nämlich mit den *Beiträgen zu einer Phänomenologie der Wahrnehmung* von Wilhelm Schapp. Im Jahr darauf, 1913, hat er sofort nach ihrem Erscheinen Husserls *Ideen* gelesen, und schon im Juni dieses Jahres verfasste er eine tiefgründige Darstellung der Phänomenologie,<sup>4</sup> die sicher der erste phänomenologische Text in spanischer Sprache ist.

Auf Ortega, der die erste Generation der Phänomenologie in Spanien repräsentiert, folgten weitere Generationen. Die zweite Generation besteht aus Schülern von Ortega, die aber in Spanien nicht lehren durften, sondern nach dem Bürgerkrieg auswandern mußten. Die dritte Generation von Phänomenologen besteht aus Professoren, die ihre philosophische Bildung nicht bei Ortega absolviert und auch seine philosophischen Schriften nicht eingehend studiert, aber nach dem Bürgerkrieg in Spanien unterrichtet haben; diese haben daher wieder von neuem damit begonnen, sich mit Phänomenologie zu befassen. Zahlenmäßig waren sie nicht viele, ihr Einfluss aber ist in der vierten Generation nicht gering zu veranschlagen, besonders weil sie dieser vierten Generation, der ich selbst gehöre, die Möglichkeit geboten haben, in Deutschland zu studieren und so direkt mit Husserlschen Texte arbeiten zu können. Diese dritte Generation hat uns aber Ortegas Phänomenologie nicht vermittelt, ja nicht einmal von Ortega als einem Phänomenologen gesprochen; vielleicht mochten jene Schüler Ortegas, die bei ihm in den Jahren um die Zeit des Bürgerkriegs studierten, von ihm selbst gehört haben, dass er die Phänomenologie ebenso schnell wieder verließ, wie er sie kennengelernt hatte.<sup>5</sup> Erst die vierte Generation hat die Phänomenologie von Ortega y Gasset wieder verlebendigt.<sup>6</sup>

Nach ihrer Gründung hat die Spanische Gesellschaft für Phänomenologie viele Tagungen veranstaltet, Veröffentlichungen herausgegeben und phänomenologische Studien im allgemeinen gefördert, so dass die Phänomenologie gegenwärtig eine der am meisten geschätzten philosophischen Richtungen in Spanien ist.

Ich möchte hier einen bemerkenswerten Beitrag der spanischen Phänomenologie erwähnen, nicht aus dem Grunde, weil er absolut original ist, sondern weil er Ortegas Philosophie durchdringt und, wenigstens mir scheint es so, in dreierlei Hinsicht nützlich sein kann: erstens, um einen Grundbegriff der Husserlschen Phänomenologie zu gewinnen und so dabei zu helfen, dass Phänomenologie sich selbst mehr durchsichtig wird; zweitens, um Ortegas phänomenologische Leistung zu charakterisieren, und drittens, um zu einem besseren Verständnis auch der Philosophie selbst beizutragen.

Die phänomenologische Epoché ist einer der bekanntesten und wichtigsten, zugleich aber auch am meisten missverstandenen Begriffe der Phänomenologie Husserls. Die Unverständlichkeit stammt prinzipiell daher, daß dieser Begriff einem

---

<sup>4</sup> Jetzt auf deutsch: «Über den Empfindungsbegriff», a.a.O., S. 35-72. Ein Kommentar zu diesem Text in J. San Martín, «El primer texto de fenomenología en español», en *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid 1994 [<http://www.liberuned.es>], 241 ff.

<sup>5</sup> Ortega meint dies ausdrücklich in *La idea de principio en Leibniz*, O.C., VIII, S. 273; deutsch: *Der Prinzipienbegriff bei Leibniz*, Gotthold Müller Verlag, München, 1966, § 29.

<sup>6</sup> Vgl. *La fenomenología de Ortega*, hg. von J. San Martín, UNED, 1992.

schwer zu verstehenden Zusammenhang angehört, der erst begriffen werden muß, bevor die Epoché selbst verstanden werden kann, die aber wiederum die Funktion hat, zur Einsicht in jenen Zusammenhang zu verhelfen. Die Epoché ist das Tor bzw. der Aufstieg in die Phänomenologie, wir brauchen diese aber, um die Epoché zu verstehen. Meines Erachtens aber wird mit ‚Epoché‘ jener Schlüsselmoment des Lebens gedacht, den jeder zumindest einmal im Leben erleben soll, der sich selbst als einen Philosophen ansehen will. Das heißt, daß die Epoché den Übergang vom alltäglichen zum philosophischen Leben denkt, was einschließt, dass sie eigentlich *den Anfang der Philosophie* bedeutet und gerade deswegen so schwer zu verstehen ist: Um sie zu vollziehen, müssen wir die Philosophie verstehen, in die sie uns erst einführen will.

Der *Anfang der Philosophie* kann in einem dreifachen Sinn aufgefaßt werden: als absoluter Beginn der Philosophie in der geschichtlichen Zeit, nämlich in Griechenland; zweitens als Beginn der Philosophie im jeweiligen Leben eines jeden; und drittens als Beginn des Philosophierens in jedem Moment, in dem wir Philosophie als Beruf treiben und vom alltäglichen Leben in den philosophischen Beruf übertreten. Diese drei Momente des Anfangs der Philosophie stehen selbstverständlich untereinander in Verbindung. Jedes Mal, wenn wir philosophisch tätig sind, sind wir mit einer zweifachen Tradition verbunden: mit der geschichtlichen Tradition der Geschichte der Philosophie und mit unserer persönlichen Tradition.

Ich möchte die These formulieren, dass die Husserlsche Epoché ein geeigneter Begriff ist, diesen schwierigen Moment zu begreifen, so daß der Anfang der Philosophie im allgemeinen den Vollzug einer Epoché einschließt. Da diese These ziemlich gewagt ist, verpflichtet sie mich zur Erklärung dessen, was Epoché ist, welche ihre Funktion sein muss und wie sie diese Funktion ausübt. Um dieses Ziel zu erreichen, sollte ich zuerst die verschiedenen topischen Begriffe bzw. Mißverständnisse der Epoché erläutern. Zweitens sollten diese topischen Begriffe dazu verwandt werden, um den Anfang der Philosophie zu denken. Aber was mich am meisten interessiert, ist, diejenige Momente des Lebens darzustellen, die als Beispiele für den Anfang der Philosophie gedacht werden können, weil sie einen Bruch mit dem alltäglichen Leben einschließen, und in dieser Hinsicht sind sie auch Beispiele für die Epoché selbst. Und es ist gerade Ortega y Gasset, der uns zu diesem Gedanken verholfen hat. Die drei Momente, die in derselben Einstellung wie die Philosophie, wenigstens die phänomenologische Philosophie, durchgeführt werden, ist die Erfahrung des Reisens, dann die ästhetische Erfahrung und drittens die religiöse Erfahrung. Aber bevor wir den Sinn dieser drei Erfahrungen als Beispiele für Epoché erläutern, sei ein kleiner Abschnitt über die Epoché vorangeschickt.

Die Epoché ist für Husserl der erste Schritt des anfangenden Philosophen, der zu den Sachen selbst zurückkehren will, damit das, was ist, sich so offenbaren kann, wie es ist. Die Philosophie hat als Ziel, das Seiende, das heißt, «ein gegebenes Faktum, einen Menschen, ein Buch, ein Bild [...] einen Schmerz auf kürzestem Weg zum vollen Entfalten seiner Bedeutung zu bringen».<sup>7</sup> Was bedeutet aber Epoché? Epoché ist die

---

<sup>7</sup> Ortega y Gasset, *Meditationen über 'Don Quijote'*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1959, S. 34.

Einklammerung der Theses der natürlichen Einstellung, die Unterbindung «aller kognitiven Theses» (Hua III, § 50): Wir versagen es uns, in unserer Untersuchung von solchen Thesen irgendwelchen Gebrauch zu machen. Das bedeutet, dass wir in der Philosophie versuchen müssen, von allen Voraussetzungen des alltäglichen Lebens abzusehen, damit sich die Sachen so zeigen können, wie sie sind, und nicht wie wir glauben, dass sie sind. Das alles ist wohlbekannt. Was uns aber interessiert, ist, dass es für den Anfang der Philosophie unentbehrlich ist, den Betrieb des alltäglichen Lebens zu unterbrechen – das eben ist ja die sprachliche Bedeutung des Wortes Epoché, Aufenthalt –, um besser oder schärfer sehen zu können und so über die Wege, die wir im Leben eingeschlagen haben, nachzudenken bzw. uns zu besinnen. Epoché ist vor allem Unterbrechung der Tätigkeit alltäglichen Lebens.

Husserl fasst dieses Moment mit der Metapher einer Einklammerung der Theses der natürlichen Einstellung. Spreche ich aber von einer „These“, dann verstehe ich die natürliche Einstellung als „setzend“, was schon von einer Theorie abhängt, die erst nach der Einführung in die Phänomenologie verständlich sein kann. Die natürliche Einstellung ist im Gegensatz zur transzendentalen Einstellung begriffen, in die ich erst durch die Epoché gelangen kann, nämlich durch das Außer-Spiel-Setzen der Theses der natürlichen Einstellung. Das bedeutet, dass diese These in der transzendentalen Einstellung nicht wirkend ist, dass sie neutralisiert ist, dass folglich der Phänomenologe im transzendentalen Leben nicht vom Seienden sprechen darf, wenn das gesetzte Seiende vom Typus des in natürlicher Einstellung zugänglichen Seienden ist, sondern nur von Vor-seiendem. Das all ist Thema von Finks Besinnung über die phänomenologische Methode in seiner *VI. Cartesianischen Meditation*.

In seinen Beschreibungen der Epoché verwendet Husserl üblicherweise als Beispiel fast immer Wahrnehmungsakte als Realität setzende Akte. Was nach der Epoché übrig bleibt, ist demnach eine Welt der reinen Wahrnehmung, in der die Sachen nicht als Werkzeuge bzw. als Dinge einer kulturellen Welt gekennzeichnet werden. Die natürliche Einstellung ist dann weniger die alltägliche Lebensweise des Menschen als die Weise, wie der Wissenschaftler eingestellt ist. Deswegen ist es notwendig zu unterstreichen, dass die Epoché vor allem deshalb der Anfang der Philosophie ist, weil sie die alltägliche Lebensweise unterbricht. Heideggers Kritik, wenn wir alle seine Übertreibungen entfernen, darf in bezug auf Husserls Ausdrucksweise in der Darstellung der Epoché als zutreffend betrachtet werden.

Das alltägliche Leben ist das gewöhnliche Leben, das wir im Rahmen bestimmter biologischer, gesellschaftlicher und kultureller Bestimmungen führen. Alles in ihm erhält seinen Sinn aus diesen Bestimmungen, die das Bedeutungsgefüge unserer Lebenshandlungen ausmachen. Unter ihnen auch die Berufe, die uns berufliche Handlungen vorzeichnen, die uns tagtäglich am meisten in unserem Leben beschäftigen. Heidegger hat in *Sein und Zeit* die Struktur dieses Lebens prägnant beschrieben, wenigstens in bezug auf die technische Welt, die der eigentlichen menschlichen Handlung die instrumentelle Unterlage bietet. Doch darüber, wie diese menschlichen Handlungen bzw. beruflichen Tätigkeiten oder auch wie Tätigkeiten, die Geschlechterrollen oder Altersstufen betreffen, zu kennzeichnen sind, hat er fast nichts

gesagt. Allerdings sind es die Kulturanthropologen als die hier zuständigen Sozialwissenschaftler, die dieses alltägliche Leben untersuchen, beschreiben und es zu erklären versuchen.

Die Epoché ist vor allem Unterbrechung gerade dieses alltäglichen Lebens. Hat Heidegger Husserl gegenüber Recht, wenn er kritisiert, dass sich das alltägliche Leben unter der Figur einer setzenden Einstellung, die wir einklammern können, begriffen werden kann, weil gerade dieses Leben überhaupt keine ausdrückliche bewusstseinsmäßige Einstellung ist, sondern solches, was jede Einstellung erst ermöglicht? Ich glaube, dass Husserl wie auch Heidegger recht haben, weil die natürliche Einstellung aus dem obengenannten allgemeinen Rahmen entsteht, aber es ist auch wahr, dass all das von einem Urglauben begleitet ist, der uns die Zuversicht gibt, direkt und vorbehaltlos in der Welt zu verkehren. Das alltägliche Leben ist dadurch gekennzeichnet, daß es von einem allgemeinen zuversichtlichen Urglauben an die Wirklichkeit durchdrungen ist, ohne den wir nur schwer unsere Handlungen vollziehen könnten.

Deswegen ist das Wort „Einstellung“ zweideutig: Einerseits richtet es die Aufmerksamkeit auf eine bewusste Stellungnahme, schließt aber auch eine Zuversicht der Wirklichkeit gegenüber ein, die in sich selbst ein Gefühl ist. Normalerweise ist dieses Gefühl unbewußt und erst Grund aller anderen Stimmungen. Nun hat Husserl die Epoché als Einklammerung dieses Urglaubens begriffen. Die Frage ist dann, was für eine Unterbrechung braucht die Philosophie? Philosophie muss aber mit der Unterbrechung der gewöhnlichen Lebensweise beginnen, erst danach darf sie diese Unterbrechung steigern. Warum aber unterbrechen wir den normalen Lauf der Handlungen unseres Lebens? Heidegger spricht von Aufsässigkeit, Auffälligkeit und Aufdringlichkeit als unterschiedliche Weisen, den gewohnten Fortgang der Handlungen zu unterbinden. In all diesen Fällen, die Heidegger zumindest in *Sein und Zeit* nur für die technische Tätigkeit erklärt, die aber auch in der praktischen auftauchen können, führen wir den normalen Ablauf der Aktion nicht weiter, wir halten inne, um zu sehen, was geschehen ist. Normalerweise sind wir in unsere Handlungen versunken, wir denken nur an das Ziel, nach dem wir streben. Auf diese Weise sind wir in der Welt verloren und gleichzeitig selbstvergessen, denn dergestalt existiere ich nicht bewusst für mich. Wenn aber der Lauf der Handlungen, unsere normale Lebensweise und damit jenes In-der-Welt-Verlorensein, unterbrochen wird, steht vor uns nicht mehr dasjenige, auf das wir abzielen, sondern das Hindernis, das sich unserer Handlung in den Weg stellte, drängt sich vor: Unser Leben verändert sich. Jetzt *sehen* wir unsere Wahrnehmung, um sie zu erinnern bzw. zu wiederholen. Das bedeutet, daß wir in uns zurückkehren, in uns oder unsere vergangene Erfahrung, so dass wir zu uns selbst kommen, in uns versenken. Von dem In-der-Welt-Verlorensein gehen wir zurück zu uns selbst. Weil Heidegger in den von ihm zitierten Weisen einer Unterbrechung nur die technische Welt berücksichtigt, kommen dabei nur Sachen der Wahrnehmungswelt zur Sprache, und zwar die Vorhandenheit der Sachen, die ihre Zuhandenheit verloren haben. Uns aber interessiert mehr, dass es in dieser Unterbrechung eine Rückkehr-in-sich-selbst gibt, die ich mit dem Namen Selbstversenkung bezeichnen möchte. Ortega

nennt dieses Moment „Ensimismamiento“, das heißt „Versenkung in sich selbst“.

Inwiefern aber können uns diese Unterbrechungen des normalen alltäglichen Lebens etwas über die Philosophie lehren? Treten sie doch stets nur in bezug auf eine besondere Tätigkeit ein, wenigstens was die Auffälligkeit und die Aufsässigkeit betrifft, die nur Teilhindernisse sind, aber auch die Aufdringlichkeit, die eine besondere Handlung unterbricht.<sup>8</sup> Außerdem kommen sie sehr häufig im alltäglichen Leben eines jeden vor, und nicht alle machen Philosophie. Denn welche Lebensunterbrechung ist ein Weg in die Philosophie? Nur müssen wir uns darüber im klaren sein, dass die Funktion oder Stelle, die eine Sache bzw. Person in einem Handlungsverlauf einnimmt, dadurch *in Abrede gestellt* wird. In der Selbstversenkung wird immer die vorige Lage anders, Verpflichtungen werden geschwächt, auch werden meine Überzeugungen über die Bewandnis der Welt in Zweifel geraten. In diesen Unterbrechungen geschieht immer ein Anfang der Kritik, was das Spezifische der menschlichen Gattung ist. Dies ist zugleich die Möglichkeitsbedingung der Philosophie, gilt aber nicht als Philosophie. Was für eine Unterbrechung alltäglichen Lebens bestimmt dann die Philosophie, und warum kommt solche Unterbrechung vor?

Der Anfang der Philosophie ist eines der schwierigsten Probleme. Aristoteles hat erklärt, dass die Philosophie ihren Anfang im Staunen über die Totalität der Wirklichkeit hat. Descartes hat die schönsten Seiten seiner Schriften dem Anfang der Philosophie gewidmet. Auch Husserl hat seine ganze Theorie der Epoché als eine allgemeine Theorie des *Anfangs der Philosophie* ausgearbeitet bzw. dazu umgebildet, da sie für ihn zuerst nur eine Technik war, um die subjektive Zeit beschreiben zu können.

Die Unterbrechung der Philosophie ist eine ganz besondere. In Aristoteles' Erklärung der Suche nach letzten Prinzipien bzw. Ursachen des Alls der Wirklichkeit lässt sich diese Besonderheit ahnen, wie auch in Descartes' Besinnung über den Anfang. Wie können wir uns dazu verhelfen, die der Philosophie notwendige Unterbrechung zu verstehen? Es gibt tatsächlich drei Erfahrungen in unserem Leben, mit deren Hilfe wir gerade diese Unterbrechung begreifen können, und zwar die *Erfahrung des Reisens*, die *ästhetische* und die *religiöse Erfahrung*.

Auf Reisen versetzen wir uns von einem Ort im Raum, an dem wir wohnen, an einen anderen. Damit es sich um eine Reise handelt, muss diese Versetzung eine Weile dauern. Gerade in dieser Weile lassen wir alle unseren Handlungen hinter uns und fügen uns in spezifische Reisehandlungen, die mit gewöhnlichen Handlungen sehr wenig Gemeinsamkeit besitzen. Auf Reisen machen wir normalerweise nichts von dem, was wir zu Hause erledigen, und es ist keineswegs ungewöhnlich, dass wir Reisen dazu nutzen, uns über unsere Pläne Klarheit zu verschaffen, ja sogar um über verschiedene Aspekte der Wirklichkeit nachzudenken und uns über Episoden und Abschnitte unseres Lebens zu besinnen. Ortega hat eine seiner schönsten Schriften als eine Besinnung auf der Reise verfasst, die «Ästhetik in der Straßenbahn»,<sup>9</sup> in der er eine luzide

---

<sup>8</sup> Dazu mehr in J. San Martín, *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, S. 156 ff.

<sup>9</sup> Ortega y Gasset, *Gesammelte Werke*, Bd. I, S. 20 ff.

phänomenologische Untersuchung über die Schönheit einer Frau unternimmt. Unterwegs sind alle Kompromisse ausgeschaltet, dem Reisenden ist nicht in jedem Moment die Notwendigkeit der Wahl eröffnet. Somit ist der Unterschied zwischen dem biologischen Leben, das weiterverläuft, und dem biographischen, persönlichen, beruflichen Leben, das in seinen Handlungen innehalten muss, beachtenswert: Ein Vorteil der Reisen für die Besinnung ist, dass wir, solange wir unterwegs sind, keine dringenden Entscheidungen treffen müssen – ausgenommen diejenigen, die die Reise selbst betreffen –; wir können sie verschieben, und gerade diese Verschiebung kann unterschiedliche kritische Motive zum Vorschein kommen lassen. Nur auf Reisen, aber auch auf Spaziergängen (den „kleinen Reisen“) erfassen wir die Landschaft so, dass der Raum nicht mehr Wohnraum ist, sondern nur so etwas wie ein Schauspiel, das sich uns darbietet. Auf Reisen wird eine Zeitstrecke befreit, die es uns erlaubt, unser Leben zu beobachten, zu beurteilen und es einzuschätzen.

Solche Entdeckung der Landschaft schließt uns vollends die ästhetische Erfahrung auf. Zwischen dem Reisen und dem Genuss ästhetischen Erfahrens bestehen Ähnlichkeiten, von denen die wichtigste diejenige ist, dass auf Reisen die Erdoberfläche anders als im gewöhnlichen Leben erlebt wird. Reisen geben uns die Möglichkeit, uns entweder in uns selbst zu versenken und unsere Lebensweise zu beurteilen, oder die Weise zu ändern, wie wir Raum erleben und aus ihm eine Landschaft entstehen lassen. Eine solche neue Wahrnehmung springt dort hervor, wo Sachen nicht mehr Werkzeuge und im weitesten Sinn Dinge des Gebrauchs sind, sondern, gemessen daran, zu unbrauchbaren Sachen werden. Diese Änderung ist für die ästhetische Erfahrung grundlegend. Die Bedingung ästhetischer Erfahrung beruht zwar darin, dass wir im Verkehr des Lebens eine Pause einlegen, damit Objekte in solch eine Umgebung übertragen werden, in der sie nur als ästhetische erlebt werden. Die Konzeption des Museums geht gerade von dieser Notwendigkeit, vom alltäglichen Leben zurückzutreten, aus, um so das Kunstwerk erleben zu können. Der Bedeutungszusammenhang der Gegenstände, der ihnen ihren gewöhnlichen Sinn verleiht, muss in der ästhetischen Erfahrung inhibiert werden und inhibiert bleiben. Dasselbe muss nicht nur der Beobachter, sondern auch der Künstler machen, denn dieser muss Gegenstände schöpfen, in denen er ihren Gebrauch genichtet hat. Gerade das ist es, was Ortega die „Vertreibung des Menschen aus der Kunst“ genannt hat.<sup>10</sup> Er schrieb diesen Artikel 1924, doch schon 1912 hatte er die Dichtung Machados<sup>11</sup> und die Kunsttechnik von Azorín<sup>12</sup> in diesem Sinn erklärt. Aber in der Kunst lösen sich

---

<sup>10</sup> Siehe Ortega y Gasset, a.a.O., Bd. II, S. 229 ff.

<sup>11</sup> Siehe «Los versos de Antonio Machado» [Die Verse von Antonio Machado], wo Ortega y Gasset schreibt: «Eine Strophe ist eine bezaubernde Insel, worin kein Wort des prosaischen Kontinents eingehen darf, ohne daß es sich in einem Luftsprung in der Phantasie umgestaltet [...]», (vom Vf. übersetzt), in: *Obras Completas*, Revista de Occidente/Alianza Editorial, Bd. I, S. 571. Der Text erschien im Jahr 1912.

<sup>12</sup> «Die Kunst von Azorín besteht darin, daß die Bewegung der Sachen angehalten wird, so daß sich die Haltung, bei der sie überrascht wurden, wie in einem gefühlmäßigen Echo auf unbestimmte Zeit verewigt», in: «Nuevo libro de Azorín» [Ein neues Buch von Azorín] (vom Vf. übersetzt). A.a.O., S. 240. Dieser Text erschien ebenfalls 1912.

Künstler und Beobachter nicht nur vom Gebrauchssinn der Sachen, sondern, und das ist sehr bedeutsam, vom moralischen Sinn menschlicher Handlungen. Deshalb ist Kunst auch im Bösen möglich. Alle Pflichten der Menschen fallen der Epoché der Kunst zum Opfer.

Andererseits ist Kunst immer an Religion gebunden oder ihr nahe geblieben, und damit komme ich zu der dritten mit der Philosophie verwandten Erfahrung. Kunst und Religion ist gemeinsam, dass sie beide Welten zeigen, die auf der anderen Seite des Spiegels liegen, und gerade deswegen wendet Religion so oft künstlerische Mittel an, um eine solche Welt zu veranschaulichen. Die religiöse Erfahrung braucht ebenso die Unterbrechung des alltäglichen Lebensinteresses, denn sie wohnt nur ihrer Zeit und ihrem Raum inne. Sie braucht nicht nur ihre eigene Räumlichkeit, so dass der kleine heilige Raum einer Kirche mit dem Allraum verbunden bleibt, sondern auch ihre eigene Zeitlichkeit, eine, die sogar „Ewigkeit“ ist. In der religiösen Erfahrung sind viele der Charakterisierungen wiederzufinden, die die beiden anderen besprochenen Erfahrungen aufweisen: In religiöser Erfahrung wird die Welt anders gesehen; was in unserer Welt einen Wert haben kann, mag sich in der religiösen Welt als wertlos erweisen, ja der ganze Interessenzusammenhang unseres Lebens kann entwertet werden, unsere Welt kann sogar als ein Schattenreich erscheinen, in dem sich all unsere weltlichen Ziele als belanglos herausstellen. Unter den drei zitierten Erfahrungen nähert sich die letzte der philosophischen Erfahrung am meisten, und deshalb vergleicht Husserl seine Epoché mit einer religiösen Umkehrung.

Wir können jetzt das, was wir bisher entwickelt haben, auf die Philosophie anwenden, um so ihren Anfang zu verstehen und zudem zur Bestimmung der Philosophie selbst beizutragen. Die Philosophie ist vor allem eine Tätigkeit, die eine Besinnung über das ganze Leben und das All der Welt einschließt; dies aber begreift sie erst, nachdem sie schon angefangen hat. Es gibt überhaupt keinen Entschluss zu philosophieren, sondern Philosophie geschieht nur, und erst im nachhinein besinnen wir uns darüber. Das einzige, wozu wir uns entschliessen können, ist die Philosophie als Beruf zu erlernen, ohne zu wissen, was sie eigentlich ist. Für uns – Phänomenologen – ist Philosophie vor allem eine Tätigkeit, wofür wir andere Tätigkeiten des Lebens unterbinden sollen, so wie wir mit der gewöhnlichen Tätigkeit des Lebens einhalten sollen, um in eine Kirche einzutreten, ein Museum zu besuchen oder auf Reisen zu gehen. In diesem Moment verläuft nur das biologische Leben weiter sowie die Mittel der Kommunikation und des Denkens, die Sprache, mit all den Voraussetzungen, die dabei impliziert sind. In der Philosophie behalten wir nur diese beiden „Verkettungen“, die unseres biologischen Lebens und die kleinste gesellschaftliche Solidarität der Sprache, alles anderes muss neutralisiert bzw. unterbrochen werden, nur dann können wir das ganze Leben befragen, die ganze Welt oder über die Wirklichkeit erstaunen. Nach letzten Prinzipien fragen ist nur möglich, wenn wir es nicht auf den Umgang mit vorletzten Prinzipien beruhen lassen.

Was bedeutet aber diese total Unterbrechung? Die philosophische Tradition lehrt uns vieles darüber – Aristoteles, Descartes, Platon, fast alle großen Denker haben darüber nachgedacht. Um zu philosophieren, müssen wir Husserl zufolge durch Vollzug

einer universalen Epoché mit den Lebensinteressen brechen. Im § 50 der *Ideen* beschreibt Husserl dies mit drei Verben: nach ihm müssen wir die kogitative Thesis unterbinden, einklammern und nicht mitmachen. Ich werde hier aber nicht Husserl folgen, sondern die Wörter benutzen, die Ortega in seiner später als Buch veröffentlichten Vorlesung von 1929, *Was ist Philosophie?*,<sup>13</sup> verwendet. Diese Vorlesung, die ich an anderer Stelle kommentiert habe,<sup>14</sup> ist eine Darstellung des Weges der Philosophie nach dem Weg der Phänomenologie. Jener Weg ist wie eine Spiralreise nach innen orientiert, wobei der Philosoph mit jedem Umkreis näher an das Ziel herankommt. Die Reise führt von der äußersten und kältesten Realität, dem kalten Kosmos, in die innerste, warme und *klopfende*<sup>15</sup> Realität, die radikale Realität, in der alles gegeben wird, die Realität unseres Lebens, was Husserl „transzendente Subjektivität“ nennt. Die ersten beiden Kreise dienen als Vorbereitung für die Philosophie, nur der dritte und vierte Kreis gehören ihr eigentlich zu. Um in die Philosophie einzutreten, müssen wir uns dazu entschließen, nur in der Wahrheit zu wohnen, was bedeutet, als Legitimationsmittel nur die Anschauung zu benutzen; dieser Schritt aber erfordert die phänomenologische Epoché.<sup>16</sup>

Die Philosophie fordert, sich aller Voraussetzungen, all der noch so innigen Gewissheiten des gewohnten Lebens zu enthalten, sie einzuklammern, um so sicher fortschreiten zu können. Wenn es für uns aber der normale Status ist, alltäglich zu erleben und zu erfahren und bedeutet Epoché, gegen das gewohnte Leben anzugehen, dann ist Philosophie ein Wider-Leben, eine Tätigkeit, die dem Fluss des Lebens nicht folgt, sondern sich gerade gegen diesen Fluß stemmt; und weil dies nur gedanklich durchgeführt werden kann, ist Philosophie als Wider-Leben nur ein *virtuelles* Wider-Leben. Ist Leben Doxa, dann ist Philosophie eine *Para-doxa*, ist in diesem Sinn *paradox*. Ihr Absehen ist es, alle Selbstverständlichkeiten von dieser neugewonnenen Stelle aus neu zu begründen, die verschiedenen Lebensgewissheiten zu bewahren. Mittels Philosophie muss alles, und besonders unsere Lebensweise, unser alltägliches Interesse und das Leben selbst und, noch weiter, die Welt als Alltotalität, ihre Gesetzmäßigkeit erkämpfen. Weil sich alles dem Blick des Philosophen unterziehen muss, gleicht der Anfang der Philosophie einer religiösen Umkehrung. Der Philosoph negiert nicht die zweiten Prinzipien oder Ursachen, nur stellt er sie an ihren Platz; und manche von ihnen können sich nach der philosophischen Prüfung als Scheingründe

<sup>13</sup> Ortega y Gasset, *Gesammelte Werke*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1978, Bd. V, 313 ff.

<sup>14</sup> Vgl. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Editorial Tecnos, 1998, cap. VI.

<sup>15</sup> „Klopfende“, weil die radikale Realität eine menschliche, *herzliche* Realität ist.

<sup>16</sup> Ortega spricht nicht von „Epoché“, sie wird aber mit für die Phänomenologie hierfür üblichen Worten bestimmt. Siehe *Was ist Philosophie*, S. 422. Der deutsche Übersetzer dieses Textes, K. A. Horst, hat nicht bemerkt, daß die spanischen Wörter ‘desasirse’ und ‘desasimiento’, die Ortega verwendet, gerade die Übersetzung der deutschen Wörter ‘sich enthalten’ und ‘Enthaltung’ sind, und deswegen überträgt er Ortegas Text mit ‘losmachen’ und ‘Sich-Losmachen’, obwohl die phänomenologische Theorie immer von ‘Enthaltung’ gesprochen hat: «Philosophieren heißt nicht Leben, sondern sich bewußt von den Glaubensüberzeugungen des Lebens losmachen [enthalten]». Dieses Sich-Losmachen [Sich-Enthalten] kann nur «virtuell sein» (Obras Completas, Bd. VII, S. 364). Die genannte Übersetzung verkennt auch die Bedeutung dieses Wortes in der Philosophie Ortegas und übersetzt das Wort ‘virtual’ als «nur der Möglichkeit nach verstandesgemäß».

herausstellen.

Das macht aus dem Philosophen, ohne dass er dies als Philosoph intendiert, einen praktischen Philosophen, und zwar in einem durchaus anderen Sinn als dem üblichen, denn er ist an der üblichen Praxis nicht mehr interessiert, an derjenigen, in der Motive herrschen, die für seinen Blick irrelevant werden können, weil er nach ersten Gründen sucht. Dann kehrt der Philosoph, der von der alltäglichen Welt ausgegangen war und sie verlassen hatte, in sie zurück – nicht als Politiker, sondern mit seiner Reflexion und seinem Wort. Was Husserl den uninteressierten Zuschauer nennt, nimmt wieder ein Interesse an, obgleich er als Philosoph seinen spezifischen Bereich nie verlassen darf.