

Leben als kreatives Antworten

**Eine Untersuchung der responsiven Phänomenologie von Bernhard Waldenfels
im Hinblick auf den Dialog der Religionen in der Lebenswelt**

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von

Jianjun LI 李建軍

aus

Wuhan / China

2015

Erstgutachter: Prof. em. Dr. Michael von Brück
Zweitgutachter: Prof. em. Dr. Elmar Treptow
Datum der mündlichen Prüfung: 02.02.2015

Im Gedenken an
meine Mutter ZHANG Guilan 張桂蘭 (1956-2005)
und
den Chan-Meister Jing Hui 淨慧禪師 (1933-2013)

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
Stichwort: Von der Intentionalität zur Responsivität	6
§ 1 Intention als Ineinander von Bedeuten und Begehren.....	6
§ 2 Responsivität und die zeitliche Diastase.....	9
Erster Teil: Fremdheit und Leiblichkeit	15
Erster Abschnitt: Das Fremde denken	15
§ 3 Ortsverschiebung – die Ortlosigkeit des Fremden.....	16
§ 4 Zeitverschiebung – das Worauf des Antwortens.....	18
Zweiter Abschnitt: Das Eigene umdenken	20
§ 5 Die Aneignung als Bewältigung der Fremdheit.....	20
§ 6 Die Verfremdung des Eigenen.....	21
§ 7 Die Enteignung als Überreaktion auf das Fremde.....	24
Dritter Abschnitt: Das gespaltene Selbst	25
§ 8 Selbstspaltung.....	26
§ 9 Selbstverdoppelung.....	30
Vierter Abschnitt: Das leidende Selbst	32
§ 10 Intentionalität und Identifikation.....	33
§ 11 Mangel und Leiden.....	35
Fünfter Abschnitt: Das leibliche Selbst	39
§ 12 Fremdheit und Leiblichkeit.....	41
§ 13 Die scheinbare Banalität des Leibphänomens und das radikale Identitätsproblem.....	43
§ 14 Leib, Leiden und Denken – eine kritische Anmerkung.....	49
Zweiter Teil: Zeitlichkeit und Responsivität	59
§ 15 Übergang: Am Leitfaden der Zeitlichkeit.....	59
Erster Abschnitt: Die Fundamentalität der Zeitlichkeit	64
§ 16 Die Zeitlichkeit der Selbstabgrenzung.....	65
§ 17 Die Zeitlichkeit der Selbstabweichung.....	67
§ 18 Zeit, Gedächtnis und Leib.....	70
§ 19 Hervorhebung des eigentlichen Problems	

– die Zeitlichkeit als Intentionalität	73
Zweiter Abschnitt: Bewusstsein als Versklavung (1): Zeitlichkeit und Intentionalität aus einer biologischen Perspektive	77
§ 20 Die Gleichursprünglichkeit von Zeitlichkeit und Intentionalität	78
§ 21 Rätselhafte Außenperspektive und notwendige Versklavung	81
Dritter Abschnitt: Bewusstsein als Versklavung (2): Zeitlichkeit und Intentionalität im Buddhismus	84
§ 22 <i>karman</i> und die Verunreinigung des Bewusstseins	86
§ 23 Unwissenheit und Leiden	89
Vierter Abschnitt: Responsivität im Problemfeld der Freiheit	92
§ 24 Responsivität im Hinblick auf das Gedächtnis	92
§ 25 Verleugnung und Propaganda des Vergessens	96
§ 26 Responsivität weiterdenken	99
Fünfter Abschnitt: Zeitlichkeit und Freiheit	101
§ 27 Zeitlichkeit als Problem auf dem Weg zur Freiheit	102
§ 28 Die Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit	106
§ 29 Die Versöhnung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit	112
Sechster Abschnitt: Responsivität als Versöhnung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit (1): Auseinandersetzung mit Waldenfels im Hinblick auf die chan-/zen-buddhistische Meditation	121
§ 30 Auf dem Weg am Ziel	122
§ 31 Plötzlichkeit und Allmählichkeit der Erleuchtung	128
§ 32 Das Bodhisattva-Ideal	132
Siebter Abschnitt: Responsivität als Versöhnung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit (2): Auseinandersetzung mit Waldenfels im Hinblick auf die Wer-Frage	142
§ 33 Die responsive Freiheit	142
§ 34 Die Wer-Frage	148
Dritter Teil: Zeitlichkeit und Responsivität im Problemfeld des Dialogs der Religionen	157
Erster Abschnitt: Waldenfels' Kritik der Dialog-Philosophie	158

§ 35 Die fundamentale Idee des Dialogs.....	159
§ 36 Das Dritte und das Vergleichen.....	161
§ 37 Der Dialog um des Fremdverstehens willen.....	165
§ 38 Das Fremde und der zerstreute Dialog.....	168
§ 39 Zwischenbemerkung als Übergang zur Antwortlogik.....	169
Zweiter Abschnitt: Antwort auf das Fremde.....	174
§ 40 Das Motiv der Responsivität als Dialogkritik.....	174
§ 41 Die Antwortlogik.....	176
§ 42 Kreatives Antworten.....	183
Dritter Abschnitt: Religiosität und Alltäglichkeit.....	187
§ 43 Die Entwertung des Alltags.....	188
§ 44 Die Rehabilitierung des Alltags.....	190
§ 45 Das Fremde und die Lebenswelt.....	196
§ 46 Die Lebenswelt in Wandlung und das Religiöse.....	197
§ 47 Husserls Aporie in der Rückfrage nach der Lebenswelt.....	201
§ 48 Die universale Besinnung und das Religiöse.....	204
§ 49 Die Lebenswelt und die Wer-Frage.....	218
Literaturverzeichnis.....	221
English Abstract.....	230
Table of Contents.....	231

Einleitung

Waldenfels' responsive Phänomenologie muss nicht nur vor dem Hintergrund der ganzen phänomenologischen Bewegung, die bekanntlich auf Husserl (1859–1939) zurückgeht, sondern auch vor dem Hintergrund der Philosophie überhaupt betrachtet werden, wenn seine Kernidee der Responsivität in ihrer ganzen Subtilität und Tiefe erfasst werden soll. Die Auslotung der Responsivität betrifft nicht nur die Frage „was ist Phänomenologie?“, sondern allgemeiner die Frage „was ist Philosophie?“. Wenn die Philosophie von Anfang an mit Wort und Denken um die Sinnbildung und die damit zusammenhängende Infragestellung aller gegebenen Sinnkonstruktionen kreist, so gewinnt die von Husserl durch die phänomenologische Methodik der Epoché und Reduktion deutlich ans Licht gebrachte Intentionalität ihre Allgemeingültigkeit. In diesem Sinne bedeutet Phänomenologie keine Unterbrechung der abendländischen philosophischen Tradition, sondern vielmehr eine stärkere Bewusstwerdung der Intentionalität des Bewusstseins, welche sich als Ineinander von Bedeuten und Begehren entfaltet und menschliche Erfahrung überhaupt erst ermöglicht. Eben wegen der Intentionalität neigt das alltägliche, zeitliche Bewusstsein zur Sinnfixierung, die sich durch Anhaften an verschiedenen Formen von Sinnwelten auf unterschiedlichen Ebenen wie Kulturen und Religionen zeigt. Diese Sinnfixierung hat wiederum die Versklavung des Bewusstseins zur Folge, welche genauer gesagt in der Verschlossenheit des Bewusstseins in seinen eigenen intentionalen Strukturen besteht.

Diese Versklavung des intentionalen Bewusstseins zeigt sich schon in Platons Höhlengleichnis und in unserer Zeit haben viele philosophische Diskurse – über die Macht der Strukturen, das dunkle Unbewusste, die Wirkungsgeschichte usw. – etwas mit der Intentionalität des Bewusstseins zu tun. Die Problematik der Intentionalität des Bewusstseins besteht darin, dass jede Sinnstiftung durch Bedeuten und Begehren der Aneignung dient, wobei fortwährend die Identität eines Selbst bestätigt wird. Da dieses Selbst aus seinen Emotionen, Meinungen, Vorurteilen, Glaubensinhalten, Gedanken, Erinnerungen usw. besteht und alle diese Elemente intentional bedingt sind, stellt sich die Frage, was es eigentlich bedeutet, ein Ich bzw. ein menschliches Subjekt zu sein. Da die Selbstabgrenzung durch Sinnfixierung immer auch das Rätsel der Intersubjektivität mit sich bringt, leidet ein solches Selbst an zwischenmenschlichen Reibungen sowie interkulturellen und -religiösen Konflikten: Das Selbst leidet an dem, was es deutet und begehrt – das heißt: Es leidet eigentlich an sich selbst, wenn es scheinbar am Anderen und am Fremden leidet.

Damit stellt sich letztendlich auch die Frage: Wer ist es, der versklavt ist und leidet? Diese hier spezifisch hinsichtlich des gelebten Leidens gestellte Frage betrifft eigentlich die Grundlage von Philosophie und Religion im Allgemeinen, welche zweifellos in dieser Wer-Frage besteht. Die fortwährende Aneignung zur Bestätigung der Identität des Selbst deutet darauf hin, dass das Selbst eigentlich bei *sich* ruhen will, dies aber nicht kann, denn ein festes Selbst gibt es nicht. Waldenfels hat mit seiner Phänomenologie des Fremden gezeigt, dass ein Selbst erst durch die Grenzziehung entsteht – das heißt, dass das ausgegrenzte Fremde zugleich mit dem Eigenen gleichursprünglich ist. Dieser dynamische Differenzierungsprozess ist unaufhaltbar. Angesichts dessen wird die tiefgreifende Zeitlichkeit des Bewusstseins deutlich, die einerseits die Intentionalität zutage treten lässt und andererseits die responsive Freiheit ermöglicht.

Die Zeitlichkeit wohnt der Selbstidentifikation/-konstitution inne. Ein Selbst steht nicht statisch da und beobachtet eine Welt, die in Bewegung ist und in der Menschen, Tiere und alle anderen Objekte sich bewegen oder bewegt werden. Das Erscheinen einer Welt für ein Selbst oder die Ermöglichung einer jeglichen Erfahrung überhaupt impliziert schon das Bewegtsein des Geistes, welches bei Kant umgekehrt als ein Akt beschrieben wird. Bewusstsein ist schon ein Resultat des Bewegtseins des Geistes. Das Verhältnis zwischen *Passivität* und *Aktivität* hinsichtlich der Bewegung des Geistes ist etwas sehr Subtiles und kann eigentlich nur praktisch erfahren werden, z.B. durch *yoga* (im yogacara-buddhistischen Sinne) oder *dhyāna* (der tiefen Versenkung des Geistes im Chan-/Zen-Buddhismus). Ein Selbst braucht immer Zeit, um sich als dasselbe zu identifizieren. Bevor man sich im Alltag dieser Tatsache bewusst wird, ist es im Zuge der gewöhnlichen Wahrnehmung bereits geschehen. Selbst die zufällige Wahrnehmung z.B. eines Baumes setzt schon ein Ich als den Wahrnehmenden voraus. Genau genommen ist das den Baum in diesem Augenblick wahrnehmende Ich mit dem Baum gleichursprünglich, wenn die Wahrnehmung ganz direkt und unmittelbar ist. Eine ganz direkte und unmittelbare Wahrnehmung benötigt eigentlich eine Reinigung des Bewusstseins, da das gewöhnliche Bewusstsein immer schon verunreinigt ist: Bevor er zufällig und plötzlich den Baum wahrnahm, war der Geist schon seit langem (Wie lange? – Das ist eine gute Frage zur Meditation) auf eine *weder kontinuierliche noch unterbrochene* Weise beschäftigt und hat zahlreiche Informationen in sich gespeichert, die auf vielfältige Weise und teilweise sehr subtil auf die kommenden Wahrnehmungen einwirken. Die Wahrnehmung des alltäglichen Bewusstseins ist deshalb immer sehr zerstreut und belastet. Wir leben also in eigenem Ego befangen, das sich auf eine intentional

bedingte Weise immer in der Vergangenheit befindet und Gedächtnisinhalte mit sich trägt. Deshalb ist unsere Erfahrung im Verhältnis zu dem, was in dem augenblicklichen *Ereignis* tatsächlich geschieht, immer zu spät. Auch die Zeitlichkeit in diesem Sinne trägt zur Intentionalisierung des Bewusstseins bei. Die alltägliche Erfahrung spielt sich zwar innerhalb der Zeitlichkeit ab, aber immer mit einer Nachgängigkeit und wegen der Verslossenheit des Bewusstseins bewegt sich dieses auf eine unmerkliche Weise eigentlich in Wiederholungen.

Erst vor diesem Hintergrund erweist sich Waldenfels' Rede von Fremderfahrung und Responsivität als ein Denken der Freiheit – auf diesen Begriff muss man sich allerdings aus eigener Erfahrung heraus in Verbindung mit der gelebten Intentionalität und dem gelebten Leiden besinnen, bevor man vergeblich nach einen Träger dieser Freiheit sucht. Diese Freiheit basiert auf der Erkenntnis der Intentionalität und integriert die Zeitlichkeit in sich. Responsivsein impliziert, sich auf die Kreativität des Geschehens einzulassen, um auf den Anspruch des Fremden kreativ antworten zu können. Der Anspruch des Fremden fordert die intentionale Struktur des Bewusstseins, das auf die Ich-Konstitution zentriert ist, heraus und bietet dem Selbst die kostbare Chance, seine intentional bedingte Aktivität zu erkennen. Damit das Leben als Antworten inmitten der sich manifestierenden Wirklichkeit in der Tat responsiv sein kann, muss die Bewusstseinsbetätigung so weit wie möglich zur Ruhe gebracht werden. Die Responsivität im Waldenfels'schen Sinne muss die eigentliche Bedeutung von Passivität begreifen angesichts der Tatsache, dass das Eigene unverzichtbar und unvergesslich ist. In diesem Zusammenhang wird auch verständlich, weshalb auf einer bestimmten Ebene der religiösen Erfahrung von Selbstüberschreitung, Grenzenlosigkeit, Zeitlosigkeit usw. die Rede von *passiv* und *aktiv* ganz überflüssig wird. Ohne das Begreifen der Passivität bleibt das eigene Bewusstsein überwiegend der Intentionalität ausgesetzt, weil alles, was willentlich von uns her kommt oder in uns entsteht – einschließlich der sinnlichen Wahrnehmung – von den in Gedächtnis und Leib (dem Urgedächtnis) sedimentierten Strukturen bestimmt wird. Natürlich kann kein Mensch die Intentionalität abschaffen insofern er eine Welt erfährt, denkt, redet und handelt. Deshalb ist die *Rechtzeitigkeit* des kreativen Antwortens von Bedeutung: Kreatives Antworten heißt, rechtzeitig zu antworten: Das Antworten muss unmittelbar und direkt sein, bevor man im Denken und Nachdenken dem Strom des zeitlichen, intentionalen Bewusstseins verfällt.

Ich begreife die Responsivität als Möglichkeit zur Versöhnung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit. Anknüpfend an meine diesbezügliche Auseinandersetzung mit Waldenfels werfe ich deshalb auch einen Blick auf

den Chan-/Zen-Buddhismus. Beim Eindringen in die Responsivität spielt die Besinnung auf die subtile Zeitlichkeit eine entscheidende Rolle – nicht nur deshalb, weil diese wegen der auf ihr beruhenden Intentionalität zur weiteren Versklavung führen könnte, sondern auch deshalb, weil die Zeitlichkeit zugleich die Grundlage der Befreiung bleibt. Responsivität impliziert eine Freiheit, welche die Zeitlichkeit in sich integriert. Diese responsive Freiheit ist insofern möglich als durch die Zeitlichkeit auch die Kreativität ermöglicht wird. Leben als kreatives Antworten muss zuerst aber die tief verwurzelte Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit leibhaftig erkennen, was die Basis zum Vordringen in die Kreativität des Geschehens bildet. Die chan-/zen-buddhistische Meditation hat die Dynamik des Geistes auf dem Weg zu einer Freiheit innerhalb der Zeitlichkeit offengelegt. Durch die Gegenüberstellung dieser beiden Sprachen, der Waldenfels'schen und der chan-/zen-buddhistischen, soll einerseits das Begreifen der Responsivität vertieft werden, andererseits aber auch eine dosierte Kritik an Waldenfels hinsichtlich des *Wie* geübt werden: Wie ist es trotz der grundlegenden Intentionalität möglich, kreativ zu antworten und kreativ zu leben? Auf diese Frage hat sich Waldenfels meines Erachtens nicht tief genug eingelassen.

Die Analyse des Zusammenhangs zwischen Zeitlichkeit und Responsivität bildet den Hauptteil (den *zweiten Teil*) der vorliegenden Arbeit. Hier wird die grundsätzlich schon im *ersten Teil* intensiv behandelte Wer-Frage, die dort hauptsächlich anhand der Diskussion über Fremdheit und Leiblichkeit untersucht wurde, auf eine selbstkritische und noch tiefgreifendere Weise weitergedacht. Diese Wer-Frage ist gleichfalls die Kernfrage der Religionen. Im Hinblick auf die Rätselhaftigkeit des *Wer* wird der Dialog der Religionen im vulgären Sinne allerdings als sekundär angesehen. Dies wird deutlich, wenn im *dritten Teil* die beiden Begriffe Dialog und Religion analysiert werden.

„Dialog der Religionen“ wird normalerweise als ein Dialog z.B. zwischen Christentum und Buddhismus verstanden. Die Frage nach dem *Wer* wirft allerdings ein neues Licht auf das eigentlich Religiöse: Religionen, die sich auf heilige Schriften, Sutras, Tempel, Institutionen, Rituale, Disziplinen, Ordnungen, religiöse Identitäten usw. reduzieren lassen, sind gleichfalls der Intentionalität unterworfen. Das innere Paradox der vergegenständlichten Religionen besteht darin, dass das Religiöse, das ursprünglich allen gegebenen Sinn der Welt bezweifelt und nach einem Ausweg aus der Enge des Geistes sucht – was eben auch eine kritische Haltung gegenüber der Intentionalität impliziert – hier selbst in intentionale Strukturen geraten ist. Eigentlich müsste eine lebendige Religion dieses Paradox erkennen und anerkennen.

Was meine Untersuchung angeht, ist im Anschluss an Waldenfels erstens die Dialog-Philosophie zu kritisieren, die in Worten und Gedanken befangen ist, ohne sich die Intentionalität des Denkens vor Augen zu führen (Der vorliegenden Arbeit gilt natürlich auch die Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit der universalen Intentionalität, die sowohl in der selektiven Leseart der Waldenfels' Phänomenologie *im Hinblick auf* den Dialog der Religionen, als auch in der deutlichen Gewichtsverlagerung in meiner phänomenologischen Diskussion über das Religiöse auf „die buddhistische Sprache“ zu sehen ist). Zweitens geht es um das Zurücksetzen des Religiösen in die Lebenswelt, deren beiden Seiten, nämlich das Alltägliche und das Unalltägliche, das Religiöse in sich tragen sollte. Der Alltag ist im Grunde genommen gar nicht so alltäglich, wenn man sich nicht an die gewohnten intentionalen Strukturen klammert: Wegen der kreativen Zeitlichkeit ist der Alltag unerschöpflich. Die Lebenswelt ist eine entstehende Welt – Zeitlichkeit und Responsivität werden deshalb in Bezug auf das Problemfeld des Dialogs der Religionen hier noch weiter untersucht. Die Religion ist kein Sonderbereich des Lebens, vielmehr ist das Religiöse gerade das Fremde/Hyperbolische innerhalb der Lebenswelt. Das heißt, dass ein so verstandenes religiöses Leben über die Wer-Frage meditiert und über die gleichfalls rätselhaften Beziehungen zu anderen Menschen/Lebewesen in der Lebenswelt, ohne sich eigennützig hinter einer oberflächlichen religiösen Identität zu verschanzen. Die sich daraus ergebende Responsivität selbst ist in diesem Sinne als das eigentlich Religiöse anzusehen.

Trotz der Bezugnahme auf religiöse Diskurse (Buddhismus und Christentum) gehen alle hier enthaltenen Diskussionen von Waldenfels aus und auf ihn zurück. Das reichhaltige Potential seiner Gedanken soll durch Gegenüberstellung und Auseinandersetzung hier so weit wie möglich zur Sprache gebracht und erschlossen werden.

Stichwort: Von der Intentionalität zur Responsivität

§ 1 Intention als Ineinander von Bedeuten und Begehren

Zur größten Leistung der Phänomenologie zählt die Enthüllung der grundlegenden Intentionalität der menschlichen Erfahrung überhaupt. Für Waldenfels gilt das Theorem der Intentionalität als das „Herzstück der Husserlschen Phänomenologie“ und man könnte sie als das Schibboleth der Phänomenologie bezeichnen.¹ Die Erkenntnis der Intentionalität bildet den Hintergrund der phänomenologischen Bewegung und Waldenfels' Eindringen in diese Thematik hat die responsive Phänomenologie hervorgebracht. Um in das Problemfeld einzusteigen, ist es deshalb nötig, eine Skizze der Intentionalität, vor allem mit Worten von Waldenfels, zu geben. Waldenfels hat die Intention als ein Ineinander von Bedeuten und Begehren präzisiert, die jeweils einer *signifikativen Differenz* und einer *appetitiven Differenz* entsprechen.

In der *V. Logischen Untersuchung – über intentionale Erlebnisse und ihre „Inhalte“* hat Husserl zwischen dem „Gegenstand, welcher intendiert ist“ und dem „Gegenstand, so wie er intendiert ist“ unterschieden:² „Der Gegenstand *ist* nicht einfach ein und derselbe, er erweist sich als derselbe im Wechsel von Gegebenheits- und Intentionsweisen, in denen er aus der Nähe oder aus der Ferne, von dieser oder von jener Seite erschaut, in denen er wahrgenommen, erinnert, erwartet oder phantasiert, in denen er beurteilt, behandelt oder erstrebt, in denen er als wirklich behauptet, als möglich oder zweifelhaft hingestellt oder negiert wird.“³ Der variierend erscheinende Gegenstand deutet hin auf die ursprüngliche Korrelation zwischen dem sinngebenden Akt des Bewusstseins, das ebenfalls variiert, und dem erst durch Sinnzuschreibung entstehenden Gegenstand. Um etwas wahrzunehmen, kann das Bewusstsein nicht so ruhig und klar wie ein Spiegel⁴ bleiben – es muss irgendwie bewegt werden. Das Bewegtsein

¹ Waldenfels 2008 (1998): 43; 2006: 34.

² „In Beziehung auf den als Gegenstand des Aktes verstandenen intentionalen Inhalt ist folgendes zu unterscheiden: der Gegenstand, so wie er intendiert ist, und schlechthin der Gegenstand, welcher intendiert ist. In jedem Akte ist ein Gegenstand als so und so bestimmter ‚vorgestellt‘, und als ebensolcher ist er eventuell Zielpunkt wechselnder Intentionen, urteilender, fühlender, begehrender usw.“ Husserl 1984 (Hua. XIX/1): 414.

³ Waldenfels 1992: 15.

⁴ Die „Korrelationsproblematik“ zwischen dem Bewusstsein und seinem Gegenstand ist eben auch ein Kernthema des Buddhismus. Vor diesem Hintergrund ist der Spiegel im Buddhismus eine übliche Metapher für die originale Buddhaschaft (Geistgrund) oder das gereinigte Bewusstsein. Hiermit sei die Affinität zwischen der

bzw. die Bewegung des Bewusstseins überhaupt wird von Husserl ein sinngebender Akt (*noesis*) genannt und den Sinn, der den Gegenstand bestimmt nennt er entsprechend *noema*. Die Husserl'sche Korrelationsforschung besagt: Das Verhältnis zwischen dem Erlebnisakt (*noesis*) und dessen angezieltem Gegenstand (*noema*) bedeutet „mehr als eine reale Beziehung zwischen Bewußtsein und Sache, so muss das Erlebnis sich selbst als eine ‚bezügliche Intention‘ (Hua XIX/1: 385) charakterisieren lassen, so dass im Falle von Akt und Gegenstand eines nicht ohne das andere sein kann.“⁵

Erfahrung ist nicht transparent und eine klare Grenze zwischen Subjekt und Objekt gibt es nicht. Ein Mensch, der erst durch die Intentionalität eine Welt, sich selbst und die anderen Menschen erfahren kann, lebt im Grunde genommen in den Bedeutungen. In kurzen Worten ist mit Intentionalität gemeint, „dass sich *etwas als etwas* zeigt, dass etwas in einem bestimmten Sinn und in einer bestimmten Weise gemeint, gegeben, gedeutet, verstanden oder behandelt wird, nämlich als frisches Grün, als Blutfleck, als Erdbeergeschmack, als Tisch, als geflügelter Pegasus, als arabische Zahl, als Liebesbrief, als Schreibprogramm, als fiebrige Entzündung, als Attentat, als Terrorakt und so fort.“⁶ In diesem Sinne hat Waldenfels auch von einer *signifikativen Differenz* in der Genesis der Erfahrung gesprochen.⁷

Dennoch ist *etwas als etwas deuten* nicht die ganze Sache. Ohne die Aufdeckung des Ineinander von Bedeuten und Begehren in der Genesis der Erfahrung ist noch nicht ganz erklärt, weshalb das Bewusstsein eine Tat bzw. einen Akt überhaupt begehen muss. Anders gefragt: Wieso muss das Bewusstsein sich bewegen lassen und sich Namen und Formen schaffen? Deshalb hat Waldenfels zusätzlich zur *signifikativen Differenz* auch eine

Phänomenologie und der Bewusstseinsanalyse im Buddhismus bereits angedeutet, um später darauf zurückzukommen. Vgl. Laycocks *Mind as Mirror and the Mirroring of the Mind: Buddhist Reflections on Western Phenomenology* (Laycock 1994).

⁵ Waldenfels 1992: 15.

⁶ Waldenfels 2006: 34.

⁷ „Die Bedeutung [...] läßt sich in die minimale Formel *etwas als etwas* fassen. Etwas ist als etwas gemeint oder gegeben, es tritt als etwas in Erscheinung. [...] In dieser Formel bekundet sich vielmehr eine *signifikative Differenz*, der zufolge etwas in einer bestimmten Bedeutung gefaßt wird.“ Waldenfels 2002: 28. Waldenfels hat die Schwierigkeit und Problematik der Husserl'schen Korrelationsforschung verfolgt. Nach seiner Auffassung betritt Husserl bei seiner Enthüllung des Erfahrungsgeschehens einen schmalen Grat zwischen dem „Was der Erfahrung“ und dem „Wie der Erfahrung“. Vgl. „Husserls Verstrickung in die Erfahrung“ (Waldenfels 2003: 268–269).

appetitive Differenz in der Erfahrung aufgezeigt. Damit ist der andere der Intentionalität innewohnende Aspekt ins Licht gebracht: das Begehren. Die *appetitive Differenz* besteht darin, dass etwas, das fehlt oder abwesend ist, *in etwas* erstrebt wird. Das erste *etwas* ist nach Waldenfels das Woraufhin des Strebens oder das Gesamtstreben des Lebens (z.B. das Glücksstreben)⁸, während das zweite *etwas* (in „*in etwas*“) die konkreten Sachen sind, die als Gegenständen der Begierden gedeutet werden. „Dieses appetitive In gehört ebenso wie das signifikative Als zu den Angelpunkten, um die sich die Erfahrung dreht.“⁹ Eine Welt überhaupt erfahren zu können, bedeutet für einen Menschen, sich im Streben zu halten. Immer nach etwas zu streben ist ein Faktum des Lebens und keine konkrete Befriedigung *in etwas* kann das *Streben selbst* zur Ruhe bringen.

Die *appetitive Differenz* impliziert, „dass sich im Streben selbst ein Spalt auftut zwischen dem, was als Ziel erstrebt beziehungsweise als Weg und Mittel zum Ziel gewählt wird, und dem, was in diesem Ziel gesucht wird.“¹⁰ Das, was in diesem Ziel gesucht wird, bleibt für Waldenfels als das Fremde bestehen, als der Überschuss, auf den ich später noch eingehen werde. Aber durch das, „was als Ziel erstrebt beziehungsweise als Weg und Mittel zum Ziel gewählt wird“, sehen wir klar, dass die Bedeutungsintention dem Streben und Begehren innewohnt. Deshalb betont Waldenfels: „bei genauem Hinsehen greifen Bedeuten und Begehren ineinander. [...] Wenn Bedeuten und Begehren voneinander abzusondern sind, so nur durch einen künstlichen Schnitt.“¹¹

Das Ineinander von Bedeuten und Begehren kann zusammenfassend auch anhand der grundlegenden Sinnbildung des Menschen wie folgt offengelegt werden: „Jeder Sinn hat seine Verweisungshorizonte, da die Bedeutung einer Sache nicht in der punktuellen Gegebenheit festzumachen

⁸ „Das Woraufhin des Strebens oder, um es in einer traditionellen Sprache zu sagen, die *species boni*, das heißt die Rücksicht, unter der etwas als gut erstrebt wird, ist kein zweites oder höheres Gut, das zusätzlich erstrebt würde, sondern es markiert genau das, was in dem jeweils Erstrebten erstrebt wird und was dieses zu einem Gut macht. Dies gilt für das elementare Selbsterhaltungsstreben genau so wie für die Glücksstreben.“ Waldenfels 2002: 380. „Das Streben nach Zielen folgt im einzelnen dem binären Schema von Suchen und Meiden, einem praktischen Ja und Nein, das es erlaubt, von praktischer Wahrheit zu sprechen. Doch wie schon angedeutet, gilt dies nicht ebenso für das Gesamtstreben des Lebens. Niemand wählt, glücklich zu werden. Es gibt also ein integrales *Ja vor dem Ja und Nein*.“ Waldenfels 2002: 42.

⁹ Waldenfels 2002: 380.

¹⁰ Waldenfels 2002: 42.

¹¹ Waldenfels 2002: 23.

ist. Intentionalität besagt in diesem anfänglichen Sinne Bedeutungsintention.“¹² Der Verweisungshorizont impliziert, dass Intentionalität das Gerichtetsein auf einen bestimmten Sinn bedeutet, „in dem sich etwas als etwas artikuliert oder sich als solches aufbaut, eine Verfassung annimmt und sich in diesem Sinne *konstituiert*.“¹³ Bei Lichte besehen folgt die Gerichtetheit immer einer *Bewegungsrichtung*, die auf das Woraufhin des Strebens deutet. Das Woraufhin erweist sich wiederum in jeder Bedeutungsintention als Ziel eines Strebens. Kurz und bündig können wir sagen, dass wir ohne Begehren nichts erfahren (*etwas als etwas* sehen, hören usw.) könnten und dass wir ohne Bedeuten nach nichts streben würden.

§ 2 Responsivität und die zeitliche Diastase

Die Responsivität, die ebenfalls ein Herzstück der Waldenfels'schen Phänomenologie ist, verliert ihren Tiefsinn, wenn die Intentionalität außer Betracht gelassen wird. In gewissem Sinne ergibt sich die responsive Phänomenologie bzw. die Phänomenologie des Fremden aus dem weitergehenden und vielfältigen Eindringen in die Intentionalität. Die Enthüllung der Intentionalität bzw. des Ineinandergreifens von Bedeuten und Begehren, die nach Kant eine Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung genannt werden kann, hat die herkömmliche Trennung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Sein und Sollen und zwischen Ästhetik (*aisthesis*), Epistemologie (*logos*) und Ethik (*ethos*) erschüttert.

Im Bannkreis der Intentionalität erweist sich die Erfahrung als interpretiert, reguliert, gerichtet, kanalisiert, eingeengt, geraht usw. Buddhistisch gesagt erweist sich die intentionale Erfahrung als *karmisch*. Die Bezugnahme auf eine religiöse Sprache soll hier dazu dienen, die responsive Phänomenologie von Waldenfels auch als einen Rettungsversuch der Erfahrung zu begreifen, der in seinen großartigen Bemühungen um die Aufdeckung der Fremderfahrung deutlich wird. Wie Waldenfels selbst hinsichtlich der Bemühungen von Brentano und Husserl gesagt hat, impliziert die Enthüllung der Intentionalität eine Befreiungsmöglichkeit von der Enge der menschlichen *Seelenkammer*: „Was nun Husserl und vor ihm Brentano angeht, so kann man ihre Bemühungen um eine intentionale Deutung des Erlebens als den Versuch betrachten, das Erleben auf der ganzen Linie aus der Enge einer Seelenkammer zu befreien und ihm seine Lebendigkeit und Welthaftigkeit

¹² Waldenfels 2002: 24.

¹³ Waldenfels 2002: 24.

zurückzugewinnen, ohne in eine Psycho-Kosmologie zurückzutauchen und die Einsichten der neuzeitlichen Subjektslehre einfach über Bord zu werfen.“¹⁴

Durch die Analyse der Intentionalität als ein Urphänomen,¹⁵ das hauptsächlich von den beiden ineinandergreifenden Grundmechanismen *Bedeutend* und *Begehren* gekennzeichnet ist, ist der sich tendenziell verschließende Teufelskreis des Bewusstseins zu erkennen. „Warum beunruhigen uns fremde Möglichkeiten, die uns verschlossen sind oder denen wir uns verschließen?“¹⁶ Diese Fragestellung deutet auf die gewöhnliche Tendenz zum Solipsismus bzw. die fortwährende Aneignung als Bewältigung des Fremden hin, die die Philosophen zur Suche nach einem Ausweg zwingt, den Waldenfels dadurch gefunden hat, dass er dem Fremden entgegenkommt: „Die Erfahrung des Fremden impliziert ein Fremdwerden der eigenen Erfahrung, da diese im Zusammenstoß mit dem Fremden ihre Selbstverständlichkeit einbüßt.“¹⁷ Erst in diesem Sinne sehe ich Waldenfels' Denken des Fremden als eine Befreiungsbemühung an, die sich gegen die intentional bestimmte Selbstverengung bzw. Selbstversklavung richtet, welche sich als „ein in die vorgegebene Welt Hineinerfahren, Hineindenken, Hineinwerten, Hineinhandeln“¹⁸ ausdrückt.

Der Titel dieses Kapitels – von der Intentionalität zur Responsivität – deutet insofern auch nicht eine Überwindung der Intentionalität an, die unmenschlich wäre, sondern verweist auf eine Waldenfels'sche Kritik an der Tendenz der Erfahrung, sich wegen ihrer Intentionalität zu verschließen. Um seine Bemühung um eine responsive Phänomenologie zu erklären, sagt er: „die geläufigen Grundzüge der Intentionalität und der Regularität, die zur Entstehung einer gemeinsamen Welt unabdingbar sind, werden durch die Responsivität nicht ersetzt, wohl aber überboten.“¹⁹ Die responsive Phänomenologie wird nicht im Reich des Sinnes heimisch und

¹⁴ Waldenfels 2002: 24.

¹⁵ „Urphänomene sind solche, die sich in allen Phänomenen mit zeigen und die Phänomenalität der Phänomene ausmachen. Jedes Zum-Ausdruck-bringen der Erfahrung setzt sie voraus; denn ohne sie gäbe es buchstäblich nichts, was zu erfahren wäre, und also auch niemanden, der Erfahrungen machen könnte.“ Waldenfels 2002: 378.

¹⁶ Waldenfels 2008 (1998): 43.

¹⁷ Waldenfels 2008 (1998): 42.

¹⁸ Husserl 2012: 152.

¹⁹ Waldenfels 2006: 57.

ihr Logos weist Züge einer originären Heterologie auf. „Der Überschritt über die Sphäre eines intentional oder regelhaft konstituierten Sinnes vollzieht sich im Antworten auf einen fremden Anspruch, der weder einen Sinn hat noch einer Regel folgt, der im Gegenteil geläufige Sinn- und Regelbildungen unterbricht und neue in Gang setzt.“²⁰ Aufgrund der Fremderfahrung wird Intentionalität durchgängig von der Responsivität her begriffen, „so gewinnt die signifikative Differenz zwischen dem, was sich zeigt, und der Art und Weise, wie es sich zeigt, die neue Dimension einer *responsiven Differenz*, die das, worauf geantwortet wird, scheidet von dem, was auf diese oder jene Weise geantwortet wird.“²¹ Anders gesagt: Es ist die Differenz zwischen dem, *worauf* wir antworten, und dem, *was* wir zur Antwort geben.

Inmitten des Geschehens, bei dem *etwas als etwas* intendiert und *etwas in etwas* erstrebt wird, klafft ein Spalt auf, der von Waldenfels auch eine Diastase, ein Hiatus, ein genuines Auseinandertreten genannt wird.²² Etwas widerfährt uns vorgängig oder wir sind schon zuvor von etwas getroffen – und erst dann haben wir etwas zu sagen oder zu tun. Jedes Sagen oder Tun, das Waldenfels als *Antworten* im weitesten Sinne begriffen hat, verwandelt sich aber zwangsläufig und auf eine subtile Weise in eine Aussage (das Gesagte) oder in eine Tat (das Getane), die jeweils den Bedeutungen und Begierden verhaftet sind. „Etwas, das *als etwas* intendiert oder *in etwas* erstrebt wird, ist darüber hinaus etwas, *wovon* wir getroffen sind und *worauf* wir antworten, indem wir es auf diese oder jene Weise meinen und erstreben. [...] Das Worauf des Antwortens nimmt im Wovon des Widerfahrnisses eine pathische Färbung an.“²³ Das pathische Ereignis des Widerfahrnisses ist als Getroffensein zu denken. Im Getroffensein offenbart sich ein Moment der zeitlichen Vorgängigkeit: „Was uns zustößt oder zufällt, ist immer schon geschehen, wenn wir darauf antworten.“²⁴

²⁰ Waldenfels 2006: 58.

²¹ Waldenfels 2008 (1998): 43.

²² Der Gebrauch des Wortes *Differenz* und die Idee des Zwischen, „die in der Dia-stase und der Dif-ferenz durchschimmert“, sind nicht Neues (Waldenfels 2002: 173). Sie nähern sich der *différence* oder *différance* im Sinne von Deleuze und Derrida. „Es handelt sich nicht um einen bloßen Akt der Unterscheidung, der eines vom anderen als verschieden absondert, sondern um einen Prozeß der Scheidung.“ Waldenfels 2002: 174 f..

²³ Waldenfels 2002: 60.

²⁴ Waldenfels 2002: 56.

Die zeitliche Diastase zwischen der Vorgängigkeit des Pathos (Anspruchs) und der Nachträglichkeit der Reponse (Antwort) legt die urphänomenale Zeitverschiebung in der intentional vergegenwärtigten Erfahrung offen. „Die Analysen der Zeitlichkeit lehren, daß alles, was *jetzt* erscheint, *soeben* schon war und *sogleich* noch zu sein verspricht. ‚Retention‘ und ‚Protention‘ sind Bestandteile der Wahrnehmung selbst und keine nachträglichen Modifikationen einer reinen Gegenwart.“²⁵ Das tägliche intentional orientierte Leben, das zu schnell nach dem Sinn greift, neigt aber dazu, die subtile Zeitlichkeit zu ignorieren. Das hat die immerwährende Aneignung bzw. die Bewältigung des Fremden zur Folge. Dahingegen hat die unüberwindbare zeitliche Diastase das Waldenfels'sche Denken des Fremden durchdrungen. Wegen der unaufhebbaren Zeitverschiebung bleibt das Fremde radikal und „original unzugänglich“. Dieses Denken des Fremden stellt sich die zentrale Frage, was uns im Bedeuten und Begehren widerfährt. Die uneinholbare Zeitverschiebung lässt das Fremde, der Antwortlogik zufolge, nur in Form eines Überschusses begreifen, der außerhalb von Sinn und Ziel liegt. Nach Waldenfels gehören solche Begriffe wie Sinn, Ziel usw. zu der Art von Philosophie, die sich noch um die *zeitauflösende Subjektivität* dreht. Die *zeitauflösende Subjektivität* schafft sich eine Sphäre der Selbstgegenwart, ein reines *Jetzt*. Waldenfels dagegen besteht unerschütterlich auf dem Hiatus der Zeitverschiebung: Für ihn ist das reine *Jetzt* nur ein idealer Limeswert – „es ist nur denkbar, nicht erfahrbar.“²⁶

Bei Licht betrachtet richtet sich die Grundanalyse der phänomenologischen Untersuchung von Waldenfels auf das Zeitproblem. Nun müssen wir fragen: Inwiefern unterscheidet sich die hier von Waldenfels begriffene zeitliche Diastase, die immer zwei Aspekte impliziert, nämlich ein vorgängiges Pathos und eine nachträgliche Response, von dem herkömmlichen Zeitbegriff, der die Erfahrung des aufeinanderfolgenden Vorgehens bedeutet, was Waldenfels ausdrücklich so betont:

Hier klafft ein Spalt auf inmitten des Geschehens, dem eine Welt, Andere und ich selbst entspringen. Wird dieser diastatische Charakter außer acht gelassen, so verwickeln wir uns in Ungereimtheiten, indem wir einen Referenten X unterstellen, der mit zwei Attributen versehen ist oder unter zwei Aspekten auftritt, nämlich gleichzeitig als Agens, durch das etwas geschieht, und als Patiens, worauf sich das Geschehen richtet. Es stimmt zwar, wir antworten auf das, wovon wir getroffen

²⁵ Waldenfels 1992: 33.

²⁶ Waldenfels 1992: 33 f.

sind, und wir sind von dem getroffen, worauf wir antworten, doch beides geschieht in eins, wengleich in einer zeitlichen Verschiebung, die eben aus der Antwort ein nachträgliches, aus dem Widerfahrnis ein vorgängiges Ereignis macht.²⁷

Die Hervorhebung der Diastase bzw. Differenz richtet sich eben gegen die vulgäre Wahrnehmung der Zeit, nach der die Erfahrung mit *Bausteinen* operiert, „die selbst schon etwas sind und sich zu komplexen Gebilden zusammenfügen“²⁸, nach der die Bewegung stets die Bewegung von *etwas* ist und die Menschen, die gleichzeitig als Agens und Patiens die Bewegung beobachten können, statisch da zu stehen scheinen und auf einem stabilen Standpunkt ruhen können. Waldenfels geht es im Grunde genommen um das Erwachen bzw. um das Erkennen der Rätselhaftigkeit des Geschehens oder Ereignisses. Demnach bezeichnet Diastase „einen Differenzierungsprozess, in dem das, was unterschieden wird, erst entsteht.“²⁹ Um noch weiter mit Waldenfels zu sprechen: „wenn die Bewegung in einen Zu-stand übergeht,“ verfestigt sich die Diastase zu einem bloßen Ab-stand und wenn das Zwischenereignis stagniert, „so bleibt ein Zwischenraum zurück, der sich mit diesem und jenem ausfüllen läßt.“³⁰ Der Differenzierungsvorgang als das Zwischenereignis ist nicht von etwas Vorfindlichem her zu denken, sondern anders: „als *Riß* ohne etwas, das zerreißt, als *Spalt* ohne etwas, das sich aufspaltet, als *Pause*, ohne etwas, das aufhört und wieder beginnt, als *Abweichung* ohne etwas, das abweicht – und so eben auch als Diastase ohne etwas, das auseinandertritt.“³¹

Ohne Rücksicht auf die zeitliche Diastase würde die responsive Phänomenologie bzw. die Antwortlogik zu einer Banalität des Alltags werden. Die Diskussion darüber wird im Folgenden immer fortgeführt und weiter präzisiert werden. Erst vor diesem Hintergrund ist es nun auch sinnvoll, zu erwähnen, dass für Waldenfels die Rede von der Zeitlosigkeit bzw. der Ruhe des Geistes, wie man sie oft in den religiösen und metaphysischen Diskursen sieht, für die Phänomenologie tabu ist. Wenn Waldenfels über das *kreative Antworten* spricht, dann deutet er eine subtile Besinnung auf die Zeitlichkeit an, die uns wegen ihrer Kreativität

²⁷ Waldenfels 2002: 60.

²⁸ Waldenfels 2002: 175.

²⁹ Waldenfels 1994: 335.

³⁰ Waldenfels 2002: 174.

³¹ Waldenfels 2002: 174.

wiederum an die im menschlichen Geist tief verwurzelte Sehnsucht nach der Versöhnung zwischen Zeit und Freiheit erinnern könnte. Die religiöse und metaphysische Rede von der Zeitlosigkeit bzw. der Ruhe beruht auch nicht auf einer Naivität, die die Zeitlichkeit nur auf eine sentimentale Weise ignoriert. Die durch eine vertiefte Besinnung auf die Zeitlichkeit herbeizuführende Auseinandersetzung zwischen Waldenfels und den religiösen bzw. metaphysischen Diskursen im Folgenden soll dazu dienen, das Leben als *kreatives Antworten* im Waldenfels'schen Sinne zu erhellen. Zuvor aber sind die Elementar begriffe der responsiven Phänomenologie zu erläutern.

Erster Teil: Fremdheit und Leiblichkeit

Erster Abschnitt: Das Fremde denken

Nach Waldenfels gibt es verschiedene Formen der Fremdheit.³² Fremdes, „das weder auf Eigenes noch auf Gemeinsames zurückgeführt werden kann“³³, bezeichnet Waldenfels als *radikal Fremdes*. Das radikal Fremde erscheint „als das originär Unzugängliche und originär Unzugehörige; es tritt auf in einer besonderen Art von Bezug, der durch einen gleichzeitigen Entzug charakterisiert ist, in einer Beziehung, die nicht auf *Beziehungsfundamenten* ruht.“³⁴ Die Fremderfahrung ist und bleibt „eine Form der Erfahrung, nur eben in der paradoxen Form einer originären Unzugänglichkeit, einer abwesenden Anwesenheit.“³⁵ Deshalb ist eine Wissenschaft des Fremden von Anfang an mit einem Paradox konfrontiert, denn die Erfahrung des Fremden zur Sprache zu bringen hieße, das Fremde als Fremdes zum Verschwinden zu bringen. „Die Phänomenologie als Xenologie wäre eine Wissenschaft, die mit ihrem Gegenstand sich selbst auflösen würde.“³⁶

Das radikal Fremde kann nicht als ein Moment eines Ganzen oder als eine Phase einer Gesamtentwicklung erfasst werden. Das Ganze und die Gesamtentwicklung deuten jeweils auf den räumlichen und den zeitlichen Aspekt hin. Insofern sehen wir, dass das radikal Fremde sich nicht durch Raum und Zeit bestimmen lässt. Anders gesagt ist das radikal Fremde kein *Etwas* in Raum und Zeit. Erst vor diesem Hintergrund können wir begreifen, weshalb Waldenfels' Denken des Fremden hauptsächlich auf die

³² Waldenfels 1997: 35–42.

³³ Waldenfels 2012: 62.

³⁴ Waldenfels 1997: 27.

³⁵ Waldenfels 1997: 30. Hierzu auch: „Radikal Fremdes, das sozusagen zur Sache selbst gehört, läßt sich nur denken als ein *Paradox*, das sich in Formeln kleidet wie *Zugänglichkeit des Unzugänglichen* und *Zugehörigkeit in der Nichtzugehörigkeit*. Solche Paradoxa werden ebenfalls entschärft, wenn man die Unmöglichkeit, die in der Unzugänglichkeit oder Nichtzugehörigkeit anklingt, auf bloße Grenzen des Wissens und Könnens zurückführt, auf Grenzen, die mit der Kontingenz unserer leiblichen Ausstattung und unseres sprachlichen Vermögens, mit der historischen Situiertheit, mit der Selektivität soziokultureller Ordnungen oder mit den Kapazitätsgrenzen eines geregelten oder sich selbst regelnden Systems zusammenhängen.“ Waldenfels 2002: 188.

³⁶ Waldenfels 1997: 96.

Orts- und die Zeitverschiebung konzentriert ist.³⁷

§ 3 Ortsverschiebung – die Ortlosigkeit des Fremden

Das Fremde ist kein *Was*, das man klar zeigen könnte. Man kann natürlich auch nicht über *das Wesen* des Fremden sprechen. Das Fremde zeigt sich nur im konkreten *Hier und Jetzt*, immer auf einen Kontext bezogen. „*Fremd* ist ein zweistelliges Prädikat; fehlt die Angabe, für wen etwas fremd ist, so ist die Aussage leer. In diesem Sinne ist *Fremdheit* stets eine relationale und kontextuelle Bestimmung.“³⁸ Wie oben schon betont, wird in einer Phänomenologie des Fremden die Zugangsweise zum Fremden am meisten beachtet, denn eine Betrachtung des Fremden „ist nicht nur nicht leicht, sondern geradezu unmöglich, solange wir das Fremde direkt und frontal zu erfassen suchen.“³⁹ Trotzdem hat das Fremde ein Selbst und eine Sphäre des Eigenen als Voraussetzung. Um das Sprechen über das Fremde überhaupt zu ermöglichen und die minimale, aber logisch notwendige Differenzierung zu erhalten, hat Waldenfels versucht, „die Differenz zwischen Eigenem und Fremdem von einem situativen Ort, von einer gelebten Räumlichkeit her zu denken.“⁴⁰

Infolgedessen hat Waldenfels mit einer *Topographie des Fremden* die Beschreibung des Fremden als Ortsbeschreibung versucht. Er sagt: „Fremdes ist erstens, was außerhalb des eigenen Bereiches vorkommt, zweitens, was einem anderen gehört, drittens, was von fremder Art, was fremdartig ist. Es handelt sich also um Aspekte des Ortes, des Besitzes und der Art, die dem Fremden im Gegensatz zum Eigenen sein wechselndes Gepräge geben. Die entscheidende Rolle spielt dabei das leibhaftige Hier,

³⁷ Die grundlegende Bedeutung der Orts- und Zeitverschiebung für Waldenfels' Eindringen in die Erfahrung des Fremden sehen wir daran, dass er mit dem Buch, das als *Ortsverschiebung, Zeitverschiebung – Modi leibhaftiger Erfahrung* (2009) betitelt ist, eine auf drei Bände angelegte Reihe von Untersuchungen, die von ihm Trias genannt wird, beginnt. „Sie alle befassen sich mit der Organisation, der Ordnung oder der Konstitution der Erfahrung. Sie bewegen sich in einem Feld, das Kant mit seiner ‚transzendentalen Ästhetik‘ erschlossen hat, für das Husserl einen genuinen ‚Logos der ästhetischen Welt‘ in Betracht zieht, das Heidegger einer Hermeneutik des Daseins überantwortet und das Merleau-Ponty im Medium der leiblichen Erfahrung bearbeitet.“ Waldenfels 2009: 10. Die anderen beiden Titel dieser „Trias“ lauten: *Sinne und Künste im Wechselspiel – Modi ästhetischer Erfahrung* (2010) und *Hyperphänomene – Modi hyperbolischer Erfahrung* (2012).

³⁸ Waldenfels 2012: 62

³⁹ Waldenfels 2012: 63.

⁴⁰ Waldenfels 1997: 188.

der Ortsaspekt also. Fremdes ist nicht zu denken ohne eine gewisse Form des Anderswo.⁴¹ Dieser Versuch, den Ortsaspekt im Kontrast zu den Aspekten des Besitzes und der Art hervorzuheben, lässt sich bezweifeln. Es ist klar, dass das, was einem anderen gehört, mir nicht unbedingt fremd ist und umgekehrt könnte es sein, dass gerade das, was zu Hause und bei mir selbst ist, fremd ist. Beispiele, die Waldenfels wiederholt erwähnt, sind die Einfälle, die uns kommen, die Obsessionen, die uns heimsuchen, die Träume, aus denen wir erwachen usw. Es ist auch klar, dass das, was zunächst fremdartig ist, später auch nicht mehr fremd sein könnte; solche Fremdartigkeit, die wegen der Grenzen des Wissens und Könnens, wegen der Kontingenz unserer leiblichen Ausstattung und unseres sprachlichen Vermögens, wegen unserer historischen Situiertheit, wegen der Selektivität soziokultureller Ordnungen oder wegen der Kapazitätsbeschränkung eines geregelten oder sich selbst regelnden Systems entsteht, hat ebensowenig zu tun mit dem radikal Fremden. Wenn die beiden Aspekte des Besitzes und der Art der radikalen Fremdheit nicht entsprechen können – taugt dann der Ortsaspekt wirklich mehr zur Beschreibung des radikal Fremden?

Jetzt müssen wir gemeinsam mit Waldenfels eine große Frage stellen: Wie ist es überhaupt möglich, das Fremde zu denken, wenn das radikal Fremde kein bestimmbares Was ist? Kann das Denken überhaupt vonstattengehen, ohne etwas zu bestimmen? Ist die Ortsbeschreibung nicht ein zweifelhafter Kompromiss, um das Denken des Fremden zu ermöglichen? Das Denken des Fremden selbst ist ein Paradox – dieser heiklen Tatsache ist sich Waldenfels schon von Anfang an ganz klar bewusst. Er hat trotzdem vielfältig versucht, die tatsächlich *gelebte* Fremderfahrung in und um uns heuristisch zu untersuchen. Die *Topographie* ist nur ein Beispiel: Hier wird *die Ortsverschiebung* als eine Kernbeschreibung bezüglich des Denkens des Fremden hervorgerufen. Das Fremde stammt immer aus einem Anderswo. Aber dieses Anderswo könnte auch ein Hindernis im Denken erzeugen, weil es die Illusion nährt, etwas existiere schon irgendwo, obwohl dieses *Etwas* sich unserem Zugriff doch immer entzieht. Dennoch besagt die Fremderfahrung nach Waldenfels aber nicht, „daß es etwas gibt, das unzugänglich ist, im Gegensatz zu anderem, das zugänglich ist, vielmehr legt Husserls paradoxe Kennzeichnung die Annahme nahe, daß etwas da ist, indem es nicht da ist und sich uns entzieht.“⁴²

⁴¹ Waldenfels 1997: 142.

⁴² Waldenfels 1997: 29. Waldenfels' Redeweise ist sowohl analytisch als auch meditativ und poetisch. Für einen positivistischen Kopf oder für den gesunden Menschenverstand wäre es sehr mühsam, ihn zu lesen, insbesondere in seiner anfänglichen Phase, weil man bei ihm nichts Festgelegtes findet und nichts, woran man sich halten könnte. Man verliert dabei die gewöhnliche Basis des Denkens und muss

Waldenfels konnte sich von dem Paradox der Phänomenologie des Fremden nicht befreien. Er hat auch erkannt, dass das Fremde sich wiederum nicht einfach anderswo befindet. Ähnlich wie Schlafen vom Wachen, Gesundheit von der Krankheit und das Alter von der Jugend ist es durch eine Schwelle vom jeweiligen Hier und dem jeweiligen Eigenen getrennt.⁴³ Je mehr Waldenfels versucht hat, eine Topographie des Fremden herauszuarbeiten, desto mehr verschärft sich die Problematik, die von dem Paradox der *abwesenden Anwesenheit* bzw. *der Zugänglichkeit des original Unzugänglichen* des Fremden herrührt. Alle Versuche der Ortsbeschreibungen, wie sie in den von ihm wiederholt gebrauchten Ausdrücken *Zwischen*, *Grenze*, *Schwelle* usw. angedeutet sind, spitzen sich auf diese Frage zu: „wie können wir auf Fremdes eingehen, ohne schon durch die Art des Umgangs seine Wirkungen, seine Herausforderungen und seine Ansprüche zu neutralisieren oder zu verleugnen?“⁴⁴

§ 4 Zeitverschiebung – das Worauf des Antwortens

Das Fremde taucht nicht nur stets auf ein konkretes Hier bezogen auf, sondern ist auch immer auf ein konkretes jetzt bezogen. Es entstammt nicht nur einem unerreichbaren Anderswo, sondern auch einem unwiederbringlichen Einst. Parallel zu der Ortsverschiebung erfahren wir in der Fremderfahrung auch eine *Zeitverschiebung*. Das Fremde gleicht dem Vergangenen, das nirgends anders zu finden ist als in seinen Nachwirkungen oder in der Erinnerung.⁴⁵ Mit der Zeitverschiebung wird scheinbar nur der Ortsverschiebung der Fremderfahrung eine Ergänzung hinzugefügt. Aber Waldenfels hat damit in der Tat das entscheidende Moment der responsiven Phänomenologie herausgearbeitet, auf die wir in unseren folgenden Diskussionen immer wieder zurückkommen werden.

sich wirklich mit einem Paradox konfrontieren lassen. Waldenfels' Schriften erinnern an die Redeweise der Chan-Meister: Sein Denken des Fremden ist meines Erachtens in gewissem Sinne ein großartiges *gongan* (公案; J. *koan*). Für die Phänomenologen im Allgemeinen ist das Wie des Sprechens viel wichtiger als das, worüber man spricht. Waldenfels' Stil ist selbst schon ein Beweis dafür und er hat die Rede und die Sprache reichlich thematisiert, beispielsweise in *Vielstimmigkeit der Rede* (1999b) und in *Hyperphänomene* (2012). Darauf werde ich im Kapitel über den Dialog noch detaillierter eingehen.

⁴³ Waldenfels 1997: 21.

⁴⁴ Waldenfels 2006: 9.

⁴⁵ Waldenfels 1997: 26.

Die Zeitverschiebung bezeichnet Waldenfels oft als die *zeitliche Diastase*, das heißt ein originäres Auseinandertreten. Aber was ist hier auseinandergetreten? Nach Waldenfels sind es das Pathos des Fremden und unsere Response auf das Fremde. Für Ereignisse, „die nicht als abrufbares Etwas auftreten“, sondern „die uns vielmehr widerfahren, zustoßen, zufallen, uns überkommen, überraschen, überfallen“, ⁴⁶ hält Waldenfels das alte Wort *Pathos* für angebracht. Wir haben das Fremde erfahren, weil wir davon getroffen sind und das Fremde hat seine Wirkung auf uns durch das vorgängige Pathos ausgeübt. Unser Antworten (Reponse) hingegen ist immer nachträglich. Außer im Wovon des Getroffenseins und im Worauf des Antwortens können wir das Fremde niemals direkt erfahren.

Wenn wir unbedingt etwas über das Fremde sagen müssen, dann ist das Fremde das *Wovon* des Getroffenseins und das *Worauf* des Antwortens. Das *Wovon* und das *Worauf* zeigen nicht nur die zeitliche Verschiebung auf, sie schließen eigentlich auch die Dimension der Ortsverschiebung mit ein. „Es handelt sich um ein Reden und auch um ein Tun, das nicht bei sich selbst, sondern anderswo beginnt und deswegen stets Züge einer fremden Eingebung an sich trägt.“ ⁴⁷ Reden und Handeln gehören zu unserem Antworten, das immer zeitlich verschoben ist. Deshalb sind die Ortsverschiebung und die Zeitverschiebung in der Fremderfahrung immer miteinander verwoben. Im Ganzen gesehen bringt das *Worauf* des nachträglichen Antwortens die zeitliche Diastase am intensivsten zum Ausdruck.

Dennoch ist die Bemühung um Versprachlichung der Fremderfahrung mittels des Modus der Zeitverschiebung von demselben Problem verschattet wie beim Modus der Ortsverschiebung, weil sich das Denken immer noch *etwas* konstruieren möchte, das einem jetzigen Eigenen völlig fremd ist. Mit einer solchen Problematisierung ⁴⁸ kommen wir dem spannungsvollsten Punkt in der Phänomenologie des Fremden immer näher. Vom Anfang an hat Waldenfels sich stets davor gehütet, „das Fremde zur moralischen oder zur religiösen Instanz zu erheben oder es in *ein ganz Anderes* zu übersteigern.“ ⁴⁹ Die Moralisierung oder Divinisierung des Anderen/Fremden bleibt von der Vorstellung oder Konstruktion eines selbständigen *Etwas* außerhalb von sich selbst nicht verschont. Das

⁴⁶ Waldenfels 2006: 42.

⁴⁷ Waldenfels 2006: 45.

⁴⁸ Das deutet auf die Spannung zwischen Sagen und Gesagtem hin, die ich im Kapitel über den Dialog eingehend behandeln werde.

⁴⁹ Waldenfels 2006: 9 f.

Fremde ist aber kein bestimmter Gegenstand, der dem Eigenen zur Verfügung stünde. Sofern das Fremde nur im Kontrast zum Eigenen gesehen und gewertet wird, bleibt die Egozentrik ungebrochen. Wir werden sehen, dass die Brillanz des Waldenfels'schen Denkens des Fremden gerade darin besteht, sich einerseits immer an die subtile, unaufhebbare Differenz zwischen Eigenem und Fremdem zu halten und andererseits die rätselhafte Verschränkung von Eigenem und Fremdem unnachlässig weiter zu untersuchen.

Zweiter Abschnitt: Das Eigene umdenken

§ 5 Die Aneignung als Bewältigung der Fremdheit

Das moderne Denken kreist um zwei Grundpostulate: Subjekt und Vernunft. Subjektivität und Rationalität treten auf als zwei Instanzen, mit denen und für die die Aufklärung in der Moderne betrieben wurde. Wir können die zwei Grundpostulate noch kompakter mit einer einzigen Formulierung als *das vernünftige Subjekt* bezeichnen. Demnach ist die moderne Philosophie die Philosophie der Subjektivität. Waldenfels versteht das Prinzip der Subjektivität als eine Ego-Logik. Das Prinzip der Subjektivität dient zur Aneignung des Fremden. „Die Bewältigung der Fremdheit durch Aneignung ist charakteristisch für die abendländische Rationalität.“⁵⁰ Die Aneignung vollzieht sich durch Zentrierung auf Eigenes.

Diese „Zentrierung auf Eigenes“ kommt nach Waldenfels zunächst im Egozentrismus zum Ausdruck, dann erweitert in Ethnozentrismus und Logozentrismus. „Im Egozentrismus reduziert sich alles auf den Umkreis des eigenen Ich. [...] Im Ethnozentrismus erweitert sich das Ich, auf dem Weg über eine Identifizierung mit Anderen, zum kollektiven Wir einer Gruppe, eines Stammes, eines Volkes oder einer Kultur. [...] von einem Logozentrismus, der besonders im Abendland beheimatet ist, sprechen wir dann, wenn alles sich nicht im Eigenen, sondern im Allgemeinen eines Logos, einer universalen Vernunft versammelt.“⁵¹ Waldenfels' Umgehen mit dem Fremden ist letztlich eine heftige Auseinandersetzung mit einer Logozentrik, die die Kontingenz jeder *Ordnung* vergessen hat. In Waldenfels' Augen ist Hegel einer der Hauptvertreter derjenigen, die die Aneignung als Bändigung der Fremdheit betrieben haben. „Hegels Rückkehr aus der Entfremdung nimmt im *Zusichkommen des Geistes* die

⁵⁰ Waldenfels 1990: 61.

⁵¹ Waldenfels 1997: 150 f.

Form einer Identität von Identität und Nicht-Identität an. Auf's Ganze gesehen klaffen Logozentrik und Egozentrik nicht auseinander, sie verweisen aufeinander, insofern Hegels geistige Substanz ihrem Kern nach Subjektivität besagt und insofern umgekehrt das cartesianische Subjekt ein denkendes Subjekt ist.⁵²

Der Philosophie der Subjektivität zufolge stellt die Fremdheit nur eine *relative* Fremdheit dar „als notwendige Durchgangsphase eines Zusichkommens des Geistes, an dem alles, was ist, und alle, die sind, partizipieren. Fremd ist für mich und für uns das, worin wir uns *noch nicht* wiedererkennen.“⁵³ Nach der traditionellen Sichtweise bleibt das Fremde, „das weder auf Eigenes und Allgemeines zurückgeführt noch mit deren Gegenteil gleichgesetzt werden kann“, ⁵⁴ jedoch ein *Skandalon*. Die Erfahrung des radikal Fremden hat neues Licht in die Debatte gebracht.

§ 6 Die Verfremdung des Eigenen

Wo die traditionelle egozentrische Fragestellungs- und Antwortweise die Philosophen an die Wand gedrückt hat, fragt Waldenfels umgekehrt nach dem Fremden. Dabei ist anzumerken, dass für Waldenfels die Phänomenologie des Fremden niemals von der Aufdeckung der Dunkelheit des Eigenen getrennt ist: Das Denken des Fremden erweist sich gleichzeitig als eine Analyse des Eigenen.

Das Denken des Fremden hat logischerweise ein Selbst und eine Sphäre des Eigenen zur Voraussetzung, ansonsten wäre das Fremde undenkbar. Wie sich aus dem Denken des Fremden ergibt, gibt es auch kein feststehendes Eigenes. Durch das Denken des Fremden werden das Eigene und die Eigensphäre relativiert. Das Denken des Fremden führt notwendigerweise zur Infragestellung des Eigenen und der gestifteten Ordnung als Sphäre des Eigenen. Denn „das Fremde wird verkannt, solange das eigene Subjekt im Mittelpunkt steht oder eine Gesamtordnung Eigenes und Fremdes umgreift.“⁵⁵ Die Erfahrung des radikal Fremden hat jedes Eigene als ein vorgestelltes Selbst ins Wanken und in Unruhe gebracht.

Gewöhnlicherweise setzt unser Denken egozentrisch/logozentrisch an.

⁵² Waldenfels 1990: 61 f.

⁵³ Waldenfels 2002: 187.

⁵⁴ Waldenfels 2002: 188.

⁵⁵ Waldenfels 2012: 62

Selbst die großen Denker in der Geschichte, wie z.B. Husserl, bemühen sich letzten Endes um die Bewältigung des Fremden, wie Waldenfels in seiner vielfältigen Auseinandersetzung mit ihm wiederholt aufgezeigt hat, obwohl sich seine Phänomenologie des Fremden unverkennbar an Husserl angeschlossen hat. Trotz andauernder und intensiver Bemühungen um die Bewältigung des Fremden sind wir immer schon mehr oder weniger, bewusst oder unbewusst, dem Einfluss des Fremden ausgesetzt, wie Waldenfels auch bei Husserl ganz deutlich gesehen hat: „Das Fremde ist ein schillerndes Phänomen, das Husserl weniger gesucht, als daß es ihn heimgesucht hat.“⁵⁶

Das Fremde hat alle scheinbar geschlossenen Eigensphären des Gedankens immer schon durchlöchert. Die Erfahrung des Denkens selbst hat erwiesen, dass die Grenzen und Horizonte des Eigenen immer zu überschreiten sind. Es gibt kein festgesetztes Ich als eine dogmatische Instanz. Das Fremde fordert das Ich andauernd heraus, um sich selbst immer wieder aufzuheben. Das Eigene als Subjekt ist natürlich nicht ein absoluter Herr, denn „Ereignissen, in denen uns etwas widerfährt, in denen uns etwas aus der Fassung bringt, uns freudig überrascht, erschreckt oder verletzt, liegt gewiss kein Subjekt zugrunde, dem wir all dies als eigene, verantwortliche Leistung zurechnen können.“⁵⁷ Durch die Fremderfahrung wird eigene abstrakte Subjektivität immer wieder in Frage gestellt.

„Das Fremde, das im eigenen Ursprung aufbricht, durchzieht unsere gesamte Erfahrung.“⁵⁸ Diese Fremdheit erfährt man nicht nur von außen her, vielmehr gipfelt die Beunruhigung des Eigenen durch das Fremde in der Erfahrung der Fremdheit in sich selbst. Dabei erleiden wir eine Verfremdung des Eigenen. Natürlich ist die Unterscheidung zwischen Innen und Außen problematisch, worauf ich im Folgenden noch weiter eingehen werde. Während bei Hegel *der freie Geist* überall im Anderen/Entfremdeten bei sich selbst bleiben konnte, hat in Waldenfels' Augen umgekehrt das Fremde überall seinen Stachel zurückgelassen wie einen unaufhellbaren *Schatten des Geistes*: Die Fremdheit lässt sich hier

⁵⁶ Waldenfels 1989: 39.

⁵⁷ Waldenfels 2012: 67. Vgl. die buddhistische Lehre vom Nicht-Selbst (S. *anātman*; P. *anattā*), die eben ein Paradox (siehe „Die Lehre vom Nicht-Selbst (anattā) und die Reinkarnation“ sowie „Das radikalisierte Verständnis von Nicht-Selbst (anātman) und Bewusstsein“ in: von Brück 2007: 170–181; 239–253) mit sich bringt, dem Waldenfels' Rede vom Fremden, das jede Vorstellung von einem Selbst in Frage stellt, ebenfalls verhaftet bleibt. Vom diesem Punkt wird später noch zu reden sein.

⁵⁸ Waldenfels 1997: 180.

auch „dem eigenen Leib, dem eigenen Ich“ zusprechen.⁵⁹ Das Fremde hat unsere Eigenheit durchdrungen: „Fremdheit, die durch die Art ihres Zugangs bestimmt ist und nicht vorweg ein gesichertes Terrain des Eigenen, eine *Eigenheitssphäre* voraussetzt, begegnet uns nicht nur in Anderen, sie beginnt im eigenen Haus als *Fremdheit meiner selbst* oder als *Fremdheit unserer selbst*. Traditionell gesprochen handelt es sich um eine intrasubjektive Fremdheit im Gegensatz zur intersubjektiven Fremdheit, und ihr entspricht eine intrakulturelle Fremdheit im Gegensatz zur interkulturellen Fremdheit.“⁶⁰ Insofern lässt sich sagen: „statt mit einem einheitlichen und zentralen Subjekt haben wir es mit einem geteilten Selbst zu tun.“⁶¹

Die Folge der Verfremdung des Eigenen ist der radikale Zweifel am Prinzip der Subjektivität der Moderne, der die postmoderne Philosophie und Kunst überschwemmt hat. Das Unbewusste und das Unberechenbare in uns führen zu folgenden Schlüssen: „Es gibt keine Welt, in der wir je völlig zu Hause wären, und es gibt kein Subjekt, das je Herr im eigenem Hause wäre.“⁶² Anders gesagt: „Ich bin also nie ganz und gar da, wo ich bin; ich bin nicht da wie ein Stein oder wie ein eingewurzelter Baum.“⁶³

Im Angesicht des Fremden wird das ehrgeizige und ambitionierte Prinzip der Subjektivität herausgefordert und bezweifelt. Daraus ergeben sich einerseits positive Wirkungen, indem die trockene Rationalität⁶⁴ als bloß egoistische einengende Kalkulation im Umgang mit der Welt entlarvt und neue geistige Dimensionen zur Vitalisierung des Lebens hervorgerufen sowie neue Impulse zum Umdenken des Eigenen angeboten werden. Die übertriebene Bezweifelung der Subjektivität wirft die postmodernen Menschen aber auch in die Panik der Orientierungslosigkeit. Parallel dazu kann der Verzicht auf die Ideen der Wahrheit und der Freiheit erklärt werden: Die Menschen leiden an der unerträglichen Leerheit der Wahrheit und an der entwurzelten Willkür des *Everything goes*. Die Aneignung als

⁵⁹ Waldenfels 2012: 62.

⁶⁰ Waldenfels 1997: 27. Hier ist zu bemerken, dass das Eigene erst in der okkasionellen, sich ereignenden Abgrenzung vom Fremden entstanden ist, nicht vorweg als etwas Festes und Vorhandenes vorausgesetzt. Dem widerspricht nicht, dass das Denken des Fremden immer unentbehrlich das Denken des Eigenen in sich tragen muss.

⁶¹ Waldenfels 2012: 67.

⁶² Waldenfels 1997: 17.

⁶³ Waldenfels 1997: 33.

⁶⁴ Die trockene Rationalität wurde von Hegel als Verstand bezeichnet, der sich in abstrakten Gegensätzen verfängt. Siehe Hegel, *Werke* 8: 169–172.

Bändigung der Fremdheit hat, wie erläutert, die Missachtung des Fremden und die Anmaßung des Eigenen zur Folge. Dennoch kann die *Enteignung* als das entgegengesetzte Extrem, das lediglich zur Auslieferung an das Fremde führt, auch kein richtiger Weg sein.

§ 7 Die Enteignung als Überreaktion auf das Fremde

Die Problematik dieser Kehrseite der Aneignung, nämlich der Enteignung zugunsten des Fremden, hat Waldenfels sehr sensibel bemerkt und warnt davor: „angesichts der Anmaßung einer verengten Rationalität ist die Versuchung groß, die Vernunft mit dem Bade auszuschütten. Die universale Aneignung schlägt um in eine *dépossession*, wie der Hegel-Rebell Bataille sich ausdrückt, in eine Enteignung zugunsten des Fremden.“⁶⁵ Diese Enteignung ist jedoch zutiefst fragwürdig, „sofern sie bloß eine Umkehrung bedeutet, in der alle Mängel sich in ihr spiegelbildliches Gegenteil verwandeln.“⁶⁶ Dazu merkt er sehr ironisch an: „die Egozentrik wird beseitigt, indem das Fremde und Fremdartige an die Stelle des Eigenen und Eigenartigen tritt. Das Kind wird zum rettenden Kind, der Wilde zum guten Wilden, Krankheit zur heiligen Krankheit. Was dabei herauskommt, sind Exotik und Konventikelbildung.“⁶⁷

Aufs Ganze gesehen ist die Enteignung in der Tat eine Überreaktion auf das Fremde, denn dahinter steht noch immer das Eigene als Zentrum im Zusammenspiel zwischen Eigenem und Fremdem. Das Eigene ist hier nur emotional und panisch irgendwo hinter den Kulissen versteckt. Das scheinbare Erheben des Fremden ist bloß eine psychologische Kompensation, um das chronische Leiden des Egoismus zu lindern. Aber wenn das Dunkel um die Beziehung zwischen Eigenem und Fremdem sich noch nicht lichtet, dann muss das Eigene innerlich noch weiter leiden – hier nun an der Auslieferung an das Fremde in einer Form der Enteignung.

Von der naiven Annahme einer absoluten oder totalen Fremdheit distanziert sich die Phänomenologie des Fremden. „Das radikal Fremde ist nicht, wie es häufig bei Verteidigern der Hermeneutik geschieht, mit einem absolut oder total Fremden oder einem Fremden überhaupt zu verwechseln.“⁶⁸ Denn alles Fremde bleibt bezogen auf ein Eigenes: Man könnte das Fremde nicht erfahren ohne das Eigene und umgekehrt verhält

⁶⁵ Waldenfels 1990: 62.

⁶⁶ Waldenfels 1990: 62.

⁶⁷ Waldenfels 1990: 63.

⁶⁸ Waldenfels 2012: 62.

es sich ebenso. Das Denken, das nach fixierter Identität strebt, widerspricht sich immer selbst, denn „die eigene Identität wird gewonnen durch eine Identifizierung mit Anderen, sie bleibt deshalb stets mit Momenten der Nicht-Identität durchsetzt.“⁶⁹ Das Fremde als eine spezifische Lichtung im Heidegger'schen Sinne führt Waldenfels' Denken weiter. „Daß Eigenes nie in reiner Form faßbar ist, besagt nicht, [...] daß es nichts Eigenes gibt.“⁷⁰ Und „die Fremdheit, mit der wir es hier zu tun haben, darf nicht hinausgesteigert werden zur totalen Fremdheit.“⁷¹

Bis jetzt lässt uns Waldenfels' Denken des Fremden immer wieder in Unruhe und Unklarheit geraten. Es sieht so aus, als ob man sich bei ihm an nichts festhalten kann. Was ist das Eigene und was ist das Fremde? Sogar solche Fragestellungen müssen vor dem phänomenologischen Schlagwort „zurück zu den Sachen selbst!“ verstummen, weil *der Wissenswille zur Macht*, der etwas als etwas Handfestes bestimmen will, schon unkritisch in diese Fragestellung eingemischt ist. „Wenn das Fremde vor dem Eigenen nicht haltmacht und wenn das Eigene also durch Fremdes kontaminiert ist, [...] so scheint am Ende *alles und nichts fremd*.“⁷² Wie kann eine Phänomenologie des Fremden sich von dieser Art der Bodenlosigkeit entlasten?

Dritter Abschnitt: Das gespaltene Selbst

Wie schon angemerkt, ist die Phänomenologie des Fremden grundsätzlich auch eine Phänomenologie des Eigenen und die Verfremdung des Eigenen ist eine Folge des Denkens des Fremden: Das Eigene und das Fremde gehen untrennbar Hand in Hand. Mehr noch sind das Eigene und das Fremde beide nichts Bestimmbares und es ist daher unmöglich, eine deutliche Grenzlinie zwischen ihnen zu ziehen.

Aus diesem Grund müssen wir immer wieder fragen, wie das Denken des Fremden ohne Abgrenzung überhaupt möglich sein kann. Waldenfels hat eine Antwort in solchen Ereignissen gefunden, die sich zwischen dem eignen Selbst und dem Anderen abspielen, indem er die Reibungsflächen, „die zwischen Selbst und Anderem und gleichzeitig zwischen dem Selbst und sich selbst entstehen“⁷³ berücksichtigt hat. Letztendlich ist

⁶⁹ Waldenfels 1997: 69.

⁷⁰ Waldenfels 1997: 30

⁷¹ Waldenfels 1990: 69.

⁷² Waldenfels 1997: 28. Hervorhebung im Original.

⁷³ Waldenfels 2002: 186.

Waldenfels' Denken des Fremden zu einer Aufdeckung des Zwischen bzw. der Verschränkung von Eigenem und Fremden vorgedrungen. Vor diesem Hintergrund hat die Phänomenologie des Fremden versucht, verschiedene mögliche *Orte* des Fremden von *Figuren des Zwischen* her zu erschließen. Die Leitfiguren des Zwischen, die hierbei zutage treten, lassen sich stichwortartig bezeichnen als Selbstspaltung und Selbstverdoppelung, die jeweils eine *ekstatische Fremdheit* und eine *duplikative Fremdheit* implizieren. In dem Zwischencharakter der Erfahrung werden weitere Nuancen des Fremden sichtbar. *Die ekstatische Fremdheit*, in der das Selbst außer sich gerät, und *die duplikative Fremdheit*, in der das Selbst und das Andere auseinandertreten, werden in der folgenden kurzen Darstellung der Figuren des Zwischen veranschaulicht.

§ 8 Selbstspaltung

Aufgrund der Ortsverschiebung und der Zeitverschiebung hat Waldenfels die Phänomene Pathos und Widerfahrnis in seine Untersuchung einbezogen, um die Radikalität der Fremderfahrung zur Sprache zu bringen. Damit ist das Entzugsphänomen bei der Selbst-Identifizierung schon angedeutet: „Was uns widerfährt und wovon wir getroffen werden, liegt nicht einfach außerhalb unserer Reichweite und unseres Vermögens, sondern in ihm gerät das erleidende Selbst außer seiner selbst. Nicht etwas ist draußen, sondern ich selbst. Dieses Anderswo wird nicht durch einen bloßen Orts- oder Standortwechsel herbeigeführt. Dieser Außenbezug, der nicht auf Ent-äußerung oder Ent-fremdung beruht, läßt sich kennzeichnen als Entzug.“⁷⁴ Das Entzugsphänomen impliziert eine innewohnende Spaltung des Selbst.

Herkömmlicherweise denken wir bei einem das Entzugsphänomen hervorbringenden Widerfahrnis an zwei Instanzen: an das, *was* sich entzieht und an denjenigen, *dem* sich etwas entzieht. Nach Waldenfels' Phänomenologie spielen sich Widerfahrnisse aber nicht ab „zwischen etwas und jemand (Objekt und Subjekt) oder zwischen jemand und jemand (Subjekt und Subjekt), sondern Anderer und eigenes Selbst gehen hervor aus einem ein-dringlichen Ereignis, das sich selbst entgleitet. Dieses Eindringen, das sich nicht festsetzt und festhalten läßt, können wir als *invasiv-evasive* Fremdheit bezeichnen. Darin unterscheidet sich das Pathos von jedem persönlich zuschreibbaren Akt.“⁷⁵ Das, wovon wir affiziert werden und worauf wir auf irgendeine Weise antworten, ist aber kein

⁷⁴ Waldenfels 2002: 188 f.

⁷⁵ Waldenfels 2002: 193.

identifizierbares Etwas oder Jemand. „Hier gibt es nichts, das sich entzieht, sondern es gibt Sichentziehendes nur, indem es sich entzieht. So etwas findet sich überall dort, wo wir von etwas getroffen sind, bevor wir es als etwas verstehen und zielgerecht behandeln, sei es der fremde Blick, ein Anruf, ein verletzender Schlag, ein überraschender Einfall, ein bohrender Schmerz oder die nagende Eifersucht.“⁷⁶ Demnach ist der Hintergrund der Erfahrung, den Waldenfels Widerfahrnis genannt hat, in einem strengen Sinne unbewusst, dem Wissen entrückt.

Durch die Figur des Entzugs ist ein gespaltenes und geteiltes Selbst aufzudecken. Es handelt sich letztlich um die uralte Frage: Wer bin ich? Diese Frage ist ebenso wenig direkt beantwortbar wie jene Frage: Was oder wer ist das Fremde? Diese beiden Fragen sind miteinander verknüpft. „Das Subjekt, das allem, was ist, zugrundezuliegen schien und das sich als Ort oder Träger der Vernunft betrachtete, leidet unter einem Selbstentzug, der durch keinen reflexiven *Rückgang zu sich selbst* wettzumachen ist.“⁷⁷ Anhand der Aufdeckung des Selbstentzugs wird das Grundphänomen der *Selbstspaltung* immer klarer ins Licht gebracht.

Der Entzug spezifiziert sich je nach Bezugfeld. Dennoch liegt das eigentliche Rätsel darin, „daß der Entzug einen Bezug voraussetzt, der abbricht, eine Entfernung, die aus der Nähe erwächst, ein Band, das verbindet und entbindet.“⁷⁸ Wie ist dann ein rätselhafter Bezug, eine sich entfernende Nähe oder ein gleichzeitig verbindendes und entbindendes Band zu denken? Anders gefragt: Wie ist ein Eigenes, ein Selbst angesichts der Komplexität von Entzug und Bezug noch zu denken? Jede Fremderfahrung setzt schon ein Selbst voraus, „das sich weder völlig aus sich selbst bewegt, noch einfach von anderem bewegt wird, sondern das sich selbst voraus ist und zugleich hinter sich zurückbleibt, ausgesetzt einer Fernwirkung, die alle potentielle Eigenwirkung übersteigt. Eben darin liegt das Rätsel einer Zwischenbewegung.“⁷⁹ Das Selbst ist also „keine schlichte Einheit und keine vollständige Ganzheit, sondern es kündigen sich weitere Figuren des Zwischen an, die das Selbst in sich spalten und aufteilen.“⁸⁰ Insofern hat Waldenfels von Selbstspaltung bzw. Selbstteilung gesprochen.

⁷⁶ Waldenfels 2002: 192.

⁷⁷ Waldenfels 1998: 37.

⁷⁸ Waldenfels 2002: 193.

⁷⁹ Waldenfels 2002: 195.

⁸⁰ Waldenfels 2002: 198.

Dies ist eine direkte Herausforderung für den modernen Glauben an ein vernünftiges, einheitliches und selbstbewusstes Subjekt. Gegen diese moderne Vorstellung hat Waldenfels behauptet: „das Selbst, das sich durch ein Selbstbewußtsein auszeichnet, wäre nichts weiter als ein Dingbewußtsein, das sich über sich selbst aufklärt. Während im *Bewußtsein von etwas* Denkendes und Gedachtes, Subjekt und Objekt auseinanderklaffen, sind Subjekt und Objekt im *Selbstbewußtsein* ein und dasselbe, so daß der Spalt zwischen denkendem Subjekt und gedachtem Objekt sich schließt.“⁸¹ Für Waldenfels ist diese Ichspaltung nicht vorübergehend, weil gerade durch die Ichspaltung eine Selbstbildung erst ermöglicht wird. „Das Problem der Spaltung, der Teilung und der Zerstreuung verschärft sich, wenn wir nicht mehr von etwas ausgehen, das gespalten, geteilt oder zerstreut wird, sondern von einem Selbst, das diese Prozesse über sich ergehen läßt. Das Problem schwächt sich ab, wenn wir das Selbst wiederum als etwas denken, als eine *res cogitans*, als etwas, das denkt.“⁸² Erst durch die Selbstspaltung ist das Selbst zu einem konkreten Selbst geworden – und erst durch die Selbstspaltung kann das Selbst, im Gegensatz zum bloßen *Etwas*, sich von *dem alten verdinglichten Ich* distanzieren und sich selbst unaufhörlich umgestalten und neu artikulieren.

Demnach ist der Prozess der durch die *Selbstverschiebung* veranschaulichten Selbstspaltung derselbe Prozess, der zu Selbstbildung und Selbstverdichtung führt. Die Urdiastase, die vorgängige Widerfahrnisse von nachträglichen Antworten trennt, hat das Grundphänomen *Selbstverschiebung* hervorgehoben: „Der Ausgang von vorgängigen Widerfahrnissen, auf die wir immer nur nachträglich antworten, lehrt uns etwas anderes, nämlich eine Selbstbildung durch Selbstverschiebung.“⁸³ Das zeitlich gebildete Selbst wird auch als Partialself bezeichnet, „das auf der affektiven Bevorzugung bestimmter *Partialobjekte*, Körperzonen, Gesten, Ziele oder Ideen beruht“⁸⁴. Waldenfels’ genauere Analyse der Selbstbildung ist voller Denkanstöße: „Wem etwas widerfährt, wen eine Aufforderung erreicht und an wen sich diese wendet und wer antwortet, als das erleidende, aufgeforderte und antwortende Selbst, all diese Instanzen sind weder miteinander identisch noch nicht-identisch. [...] Das Wem des Widerfahrnisses verwandelt sich in das Wem einer Aufforderung und das An-Wem eines Anrufes und

⁸¹ Waldenfels 2002: 202.

⁸² Waldenfels 2002: 202.

⁸³ Waldenfels 2002: 203.

⁸⁴ Waldenfels 2002: 204.

schließlich in das Wer des Antwortens, ohne daß die Vorgängigkeit dessen, was das Selbst erleidet, in der Nachträglichkeit dessen, was es tut, aufgehoben wäre.“⁸⁵ Die Rätselhaftigkeit des Selbst wird durch die Selbstverschiebung noch intensiver und konkreter zur Sprache gebracht.

Im Zusammenhang mit den Ausdrücken Selbstverschiebung, Selbstverdichtung, Selbstbildung, Selbstteilung und Selbstspaltung ist an dieser Stelle vor einem möglichen Missverständnis zu warnen: Wie läßt sich das Sich verstehen, wenn nicht als Anzeichen eines fassbaren *Etwas*? Dazu sagt Waldenfels: „es läßt sich auf das Ereignis selbst beziehen gleich dem Sichabheben, dem Sichzeigen oder allgemein dem Sichereignen.“⁸⁶ Alle diese Redewendungen besagen nicht, dass in den Prozessen des Sichspaltens und des Sichzeigens das Sich vorausgesetzt ist, „als läge alldem ein identisches Selbst zugrunde“, sondern sie besagen, „daß das Selbst entsteht, indem es sich spaltet und teilt.“⁸⁷

Einerseits sieht es angesichts der spannenden Analyse der Selbstspaltung so aus, als gäbe es mehrere Selbst. Aber nach Waldenfels würde diese *bloße Pluralisierung des Selbst* das Selbst verpassen, das sich nur durch Selbstpluralisierung und Selbstspaltung als solches erweisen kann. Eine solche Selbstpluralisierung entstammt der Außensicht eines Beobachters, für den sich die Frage, wer ich bin, nicht einmal stellt, denn die höchste Spannung dieser Frage ist für ihn schon gelöst. Andererseits neigt man im Gegenteil oft dazu, ein zentrales Selbst anzunehmen, das verschiedene Rollen spielt. Doch „die Annahme eines zentralen Selbst setzt hinwiederum eine reflexive Innen- und Überschau voraus, sie setzt also voraus, was es gerade aufzuklären gilt.“⁸⁸ Im letzteren Fall wäre die zu beantwortende Frage, wer ich bin, schon beantwortet.

Aus der phänomenologischen Beobachtung ist der folgende Schluss zu ziehen: „Das Selbst ist weder ein identifizierbares einheitliches Etwas oder Jemand, noch ist es Glied eines sich in sich selbst und Andere zerteilenden Ganzen.“⁸⁹ Demnach läßt sich das Selbst, das sich durch Selbstbezug und Selbstentzug konstituiert, auch nicht als Individuum fassen. Aber wer bin ich? „Wenn ich nur bin, wer ich bin, indem ich vom Anderen affiziert und

⁸⁵ Waldenfels 2002: 203 f.

⁸⁶ Waldenfels 2002: 192.

⁸⁷ Waldenfels 2002: 204.

⁸⁸ Waldenfels 2002: 203.

⁸⁹ Waldenfels 2002: 204.

in Anspruch genommen bin, so bin ich außer meiner selbst, mir selbst fremd. Diese Fremdheit, die im Herzen des Selbst aufbricht, nenne ich *ekstatische Fremdheit*.⁹⁰ Das Selbst lebt aus und in dem Sich-Spalten. Hieraus wird noch einmal die tiefgreifende Verschränkung von Eigenem und Fremdem deutlich.

§ 9 Selbstverdoppelung

„Im Auseinandertreten von Selbst und Anderem bekundet sich eine besondere Form der Fremdheit“,⁹¹ die Waldenfels *duplikative Fremdheit* genannt hat. Die *duplikative Fremdheit* des Anderen sieht er als eine Verstärkung der *ekstatischen Fremdheit* meiner selbst, wobei der Andere als mein Doppelgänger auftaucht. „Der Andere entpuppt sich als *alter ego*, das heißt strenggenommen als zweites Ich.“⁹² *Die Verdoppelungen meiner selbst in und durch den Anderen* ereignet sich ebenso gleichursprünglich wie die Selbstspaltung. Insofern erweist sich die Selbstverdoppelung im Hinblick auf die Selbstspaltung als eine andere Sichtweise derselben Sache, nämlich der Verschränkung von Eigenem und Fremdem.

Mit der in der *duplikativen Fremdheit des Anderen* ausgedrückten *Selbstverdoppelung* hat Waldenfels das Gewicht seiner phänomenologischen Beobachtung, wie ich sagen möchte, auf die *Fremdbildung* gelegt. Demnach lässt sich die Figur des Zwischen, in der Selbst und Anderer auseinandertreten, bestimmen als eine eigentümliche Form der *Verdoppelung*. Die Selbstverdoppelung „steht für die Art und Weise, wie ich mich selbst vom Anderen absetze. Dies geschieht in einem Prozeß der Veränderung oder des *Othering*“,⁹³ so dass ich selbst beim Anderen bin und seinen Wirkungen immer schon unterliege.

Es stellt sich nun die Frage, wie das Selbst, das in dem, was an Wirkungen ihm widerfährt, außerhalb seiner selbst ist, sich als Selbst

⁹⁰ Waldenfels 2002: 205. Die *Geburt meiner selbst aus dem Pathos* hat Waldenfels anderswo auch so beschrieben: „Die originäre Nachträglichkeit, von der mein Dasein gezeichnet ist, erzeugt eine unaufhebbare Fremdheit, die ich ekstatische Fremdheit nenne. Ich gerate außer mir, nicht durch Zufall, durch Krankheit oder aus Schwäche, sondern indem ich bin, der ich bin. Diese Alterität resultiert aus einem gebrochenen Selbstbezug, das heißt aus einem Selbstbezug, der bestimmte Formen des Selbstentzugs einschließt.“ Waldenfels 2006: 82.

⁹¹ Waldenfels 2002: 213.

⁹² Waldenfels 2006: 84 f.

⁹³ Waldenfels 2002: 212. Hervorhebung im Original.

vom Anderen absetzt, so daß ihm Fremdes nicht nur an sich selbst, sondern auch von anderswoher begegnet. Die Beantwortung der Frage, wer jener ist, dem etwas widerfährt und an den Aufforderungen ergehen, läuft über die Frage nach dem Wer des Anderen.⁹⁴

Die in Widerfahrnissen erlittenen Wirkungen gehen nicht von mir selbst aus, sondern deuten auf das Fremde zurück. Die Frage, wer jener ist, dem etwas widerfährt und an den Aufforderungen ergehen, betrifft hauptsächlich das Thema der Selbstspaltung. Damit gehen wir zu der Frage nach dem Wer des Anderen/Fremden über, bei der wir allerdings sehr vorsichtig sein müssen, denn das Fremde kann niemals als etwas vorausgesetzt werden, es taucht nur im Geschehen auf. Deshalb ist nach Waldenfels die Frage, wie ich selbst zum Anderen komme, von Anfang an falsch gestellt: Das Fremde befindet sich nicht irgendwo wie ein vorhandenes Etwas, das mir zur Verfügung stünde.

Zuvor haben wir in der Diskussion über die Selbstspaltung eingesehen, dass die Bildung eines Selbst sich dem Fremden verdanken muss, das sich dem Eigenen immer entzieht. Aber wenn das Fremde nur insofern vorkommt, als es die notwendige Bedingung der Selbstbildung darstellt, dann können wir die Fremdheit noch nicht im radikalen Sinne begreifen. „Das Fremde ist weder von innen her zu gewinnen als Implikation einer vernunftgeleiteten und vernunftdurchtränkten Selbsterfahrung noch von außen als eine mehr oder weniger zufällige Tatsache unter anderen.“⁹⁵ Deshalb wird die Fremdheit weder in der Tradition des Rationalismus, der die Selbstverdoppelung als Selbsterweiterung oder Selbstverallgemeinerung des Geistes und die Fremdheit als Entfremdung begreift, noch in der Tradition des Empirismus, der die Fremdheit als *a matter of fact* und die Selbstverdoppelung als *Verdoppelung von etwas* oder *Vervielfältigung von etwas* behandelt, im radikalen Sinne erfahren. „Gleich meinem Schattenbild ist der oder die Andere nicht jemand, der oder die ich sein kann, aber doch jemand, ohne den oder die ich nicht bin, wer ich bin. Fremderfahrung besagt deshalb nicht bloß, daß ich Fremde erfahre, sondern daß ich mir selbst fremd werde.“⁹⁶ Das Fremde und das Selbst ereignen sich gleichzeitig. Ein solches Ereignis ist ein endloser und grenzenloser Prozess. Bei der Selbstverdoppelung handelt es sich „weder um eine generative, selbstbezügliche Einheit, die sich aus sich selbst verdoppelt, noch um gegebene Einheiten, die sich nach Belieben ergänzen

⁹⁴ Waldenfels 2002: 207.

⁹⁵ Waldenfels 2002: 211.

⁹⁶ Waldenfels 2002: 213.

lassen. Vielmehr stoßen wir auf eine genuine Verdoppelung, die ähnlich wie im Falle der Selbstspaltung nicht ein Etwas voraussetzt, das sich verdoppelt, der aber auch kein Drittes voraussetzt, in dem die versprengten Einzelheiten sich zusammenfinden.“⁹⁷ Selbsterfahrung und Fremderfahrung greifen ineinander nach Art einer *Verschränkung oder eines Chiasmus*. Ebenso wie in der Zeiterfahrung, wo Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich ineinanderschieben, einander überdecken und einander überlagern, befinden sich die Eigenheit und die Fremdheit immer in einem Übergang, in dem das Verschränken ständig geschieht.

Vierter Abschnitt: Das leidende Selbst

Die Intentionalität, die sich als das Ineinander von Bedeuten und Begehren zur Ermöglichung der Erfahrung darstellt, und ihr Verhältnis zur Zeitlichkeit (Zeitverschiebung) impliziert logischerweise einen fundamentalen Bewusstseinsmechanismus: die *Identifikation*. Was für meine Untersuchung der responsiven Phänomenologie im Hinblick auf den Dialog der Religionen besonders bedeutsam ist, zeigt sich auf in dem leidhaften Charakter der Identifikation. Waldenfels selbst hat nur wenig direkt über das Leiden und seine innere Verknüpfung mit Intentionalität und Zeitlichkeit gesprochen.⁹⁸ Dennoch kann man diesen wichtigen Punkt aus seinen phänomenologischen Beschreibungen herauslesen. Hieraus wird im Folgenden dann ein wesentlicher Bezugspunkt zu den religiösen Diskursen erschlossen.

Die phänomenologische Herausarbeitung der Intentionalität der Erfahrung „zerstört den Anschein, die Erfahrung habe es mit einer Welt fertig vorgegebener Dinge zu tun, mit Dingen, die nur zu rezipieren, und fertig vorgegebenen Gütern, die nur zu nutzen oder zu genießen wären.“⁹⁹ Waldenfels sagt: „Unsere Erfahrung ist nicht aus einem Guß. [...] Diese Erfahrung erweist sich als brüchige Erfahrung [und] eine derartige Erfahrung ist von Bruchlinien durchzogen, an denen Bewegungen an- oder

⁹⁷ Waldenfels 2002: 211 f.

⁹⁸ Siehe hierzu: „Das überwältigte Leiden“ In: Waldenfels 1990: 120–134. In seiner einmaligen, intensiven und relativ frühen Behandlung des menschlichen Leidens hat Waldenfels dasselbe im diesbezüglichen Deutungsstreit, „an dem die Religionen ihren gehörigen Anteil haben“, untersucht. „Dieser Anteil reicht so weit, daß sich ihre Eigenart nicht zuletzt darin bekundet, wie sie auf das Leiden antworten, mit dem Gegenbild olympischer Heiterkeit, mit dem Zulassen eines leidenden Gottes oder mit dem Angebot eines Weges, der das Leiden zugleich mit dem Lebensdurst versiegen läßt.“ (Waldenfels 1990: 120).

⁹⁹ Waldenfels 2002: 377.

abbrechen und Neues aufbricht, sie weist Breschen auf, wo Einbrüche, Ausbrüche und Durchbrüche stattfinden, sie gerät in ein Gelände, wo der Boden nachgibt und einbricht¹⁰⁰, Es ist sehr herausfordernd für das natürliche Bewusstsein, diese phänomenologische Entdeckung nachzuvollziehen. Im Alltag leben die Menschen einfach in persönlichen und kollektiven Überzeugungen und Gewohnheiten, die mit der Ordnungsstiftung, dem Normalisierungsprozess und der Regelsetzung Hand in Hand gehen.¹⁰¹ Die Genesis der Erfahrung, nämlich die innerlich in der Tiefe versteckten, aber andauernd wirksamen Bewusstseinsmechanismen des Bedeutens und des Begehrens werden nicht bemerkt. In Berücksichtigung des Herausforderungscharakters und der Befreiungsimplication der Phänomenologie des Fremden können wir hier von einer Erstarrung und Verengung bzw. Versklavung des Bewusstseins sprechen.

§ 10 Intentionalität und Identifikation

Wenn Waldenfels danach fragt, „wie und wie weit Bedeuten und Begehren sich auf reine Funktionen reduzieren und entsprechend materialisieren lassen“¹⁰², dann berührt er damit in der Tat direkt den intentionalen Identifikationsmechanismus, der als das Ineinander von Bedeuten und Begehren bezeichnet ist. Nach seiner Analyse erkennen wir den Identifikationsmechanismus des Bewusstseins vor allem durch die *signifikative Differenz*, indem etwas *als* etwas erscheint. Das phänomenologische Denken konzentriert sich auf dieses *als*.

Das „etwas als etwas“, das wir als signifikative Differenz bezeichnen, besteht nicht in einer Relation zwischen zwei diskreten, kovariablen Daten x und y, sondern in dem, was wir Diastase nennen, einem genuinen und spezifischen Auseinandertreten, in dem eben das entsteht,

¹⁰⁰ Waldenfels 2002: 9.

¹⁰¹ „Intentionalität bedeutet einmal das Gerichtetsein auf einen Sinn, in dem sich etwas als etwas artikuliert oder sich als solches aufbaut, eine Verfassung annimmt und sich in diesem Sinne *konstituiert*. [...] Jeder Sinn hat seine Verweisungshorizonte, da die Bedeutung einer Sache nicht in der punktuellen Gegebenheit festzumachen ist. Intentionalität besagt in diesem anfänglichen Sinne Bedeutungsintention. Sofern etwas nur etwas ist, indem es sich als solches, also in allgemeiner Gestalt oder in allgemeinen Strukturen wiederholt, nimmt die Intentionalität eine *Regelstruktur* an. Die Intention richtet sich nicht nur auf etwas, sie richtet sich nach etwas, nämlich nach einer Regel, die dem Gang der Erfahrung innewohnt und unsere Erwartungen lenkt, bevor sie als Regel formuliert und gesetzt wird.“ Waldenfels 2002: 24 f.

¹⁰² Waldenfels 2002: 377.

was unterschieden wird. Das signifikative Als fungiert als Fuge und Scharnier der Erfahrung, innerhalb derer es Sinn oder Bedeutung und Wahrheit gibt. Das „es gibt“ der Bedeutung läßt sich nicht ausschließlich auf einen subjektiven, bedeutungsgebenden Akt zurückführen, doch ebensowenig ist es mit dem Vorhandensein objektiver Daten gleichzusetzen. Die „Tatsache“, daß etwas als etwas erscheint, vermehrt nicht die Menge faktischer Daten, so wie die „Tatsache“, daß etwas als Ursache wirkt, die Kausalkette nicht um ein weiteres Glied verlängert. Das Als ist nicht *nichts*, denn ohne es gäbe es nichts, aber es ist auch nicht *etwas*, es sei denn auf der sekundären Ebene der Erfahrungsbeschreibung, auf der sich auch Kategorien, Normen und Werte als Tatsachen behandeln lassen.¹⁰³

Nach der phänomenologischen Einsicht in die allgemeine Intentionalität menschlicher Erfahrung geht die *signifikative Differenz* zwangsläufig Hand in Hand mit dem Identifikationsmechanismus, wobei die erfahrenen Tatsachen schon in Kategorien, Normen und Werte eingetaucht und gefiltert worden sind und erst dadurch *als etwas* identifiziert werden können. Im alltäglichen Leben des Menschen kann die Subtilität, nämlich die signifikative Differenz in der Erfahrung, dennoch nicht bemerkbar und nachvollziehbar werden: Der Identifikationsprozess ereignet sich so subtil und unbewusst, dass das Identifizierte, das jeweils von konkreter Intention her bedingt ist, in äußeres, objektiviertes Vorhandenes verwandelt erscheint. Das alltägliche Bewusstsein *funktioniert* einfach so, ohne dass die Frage nach dem Wie dieses Funktionierens gestellt wird.

Die gesuchte Funktionalisierung des Bedeutungsereignisses besteht nun darin, daß die signifikative Differenz funktionsgerecht transformiert wird. Dies geschieht folgendermaßen: Etwas, das im Laufe der Erfahrung zu dem wird, was es ist, indem es wiederholt als etwas erscheint, wird in ein vorhandenes Datum verwandelt. Aufgrund eines teils vorgegebenen, teils zu erlernenden Repertoires, das elementare Wahrnehmungsmuster, raum-zeitliche Orientierungsschemata, sprachliche Symbole, Verknüpfungsregeln sowie höherstufige Modelle enthält, wird das vorhandene Etwas als ein bestimmtes Etwas identifiziert, spezifiziert, lokalisiert, temporalisiert und mit anderen Daten koordiniert.¹⁰⁴

Damit hat Waldenfels den universalen Identifikationsmechanismus in

¹⁰³ Waldenfels 2002: 378. Hervorhebung im Original.

¹⁰⁴ Waldenfels 2002: 379.

menschlicher Erfahrung und gesellschaftlichem Leben in phänomenologischer Beobachtung zum Ausdruck gebracht: Funktionalisierung basiert auf vorgängig vollzogener Identifikation.

Wie bereits geklärt, hängt mit der *signifikativen Differenz* immer eine *appetitive Differenz* zusammen, die einen Grundmechanismus des Bewusstseins offenlegt, mit dem *etwas in etwas* erstrebt wird. Der Umsetzung des Erkennens in eine funktionale Kognition entspricht die Umwandlung des Strebens und Begehrens in ein funktionales Appetenzverhalten, die darin besteht, „daß das Woraufhin, also das, was in diesem oder jenem erstrebt wird, in ein *vorhandenes Wunschziel* verwandelt wird, das heißt in einen zu erwartenden beziehungsweise berbeizuführenden Zustand, der ein gegenwärtig bestehendes Bedürfnis befriedigt.“¹⁰⁵ Und noch detaillierter: „zur Bestimmung eines künftigen Zustandes als eines bestimmten Wunschziels und zur Bestimmung gegebener Dinge, Prozesse und Handlungsweisen als geeigneter Mittel bedarf es wiederum eines *Repertoires*, das evaluative, normative, instrumentelle, exekutive und kognitive Elemente enthält, nämlich: Bewertungsskalen, die nicht nur bestimmen, was gut, sondern auch was besser ist; normative Richtlinien, die eine Handlung auf fremde Erwartungen und Ansprüche abstimmen; dazu zweckrationale Kalküle, die es gestatten, Ziele und Mittel gegeneinander aufzurechnen, den Kräfteaufwand zu berücksichtigen, die Erfolgchancen und Risiken abzuschätzen; schließlich Betätigungs- und Handlungsschemata, durch die die Ausführung der Zielhandlungen beziehungsweise der Einsatz der Mittel gelenkt wird. Auf diese Weise lassen sich Handlungsschritte planen und durchführen; das betrifft die Partner- oder Berufswahl ebenso wie alltägliche Arbeitsvorgänge und Freizeitbeschäftigungen.“¹⁰⁶ Bedeuten und Begehren tragen als grundlegende Akte des Bewusstseins in dieser Weise zur Identifikation bei. Sie sind voneinander untrennbar und gleichursprünglich.

§ 11 Mangel und Leiden

Außer dem Identifizierten ist der Identifikationsprozess noch auf einen anderen unentbehrlichen Aspekt bezogen, nämlich auf den Identifizierenden. Die Rolle des Identifizierenden wird traditionell von einem Subjekt vertreten. Aber das gespaltene Selbst hat die Stabilität eines Subjekts als sicheren Bezugspunkt im Identifikationsprozess bereits

¹⁰⁵ Waldenfels 2002: 380.

¹⁰⁶ Waldenfels 2002: 380 f.

verloren. Nicht nur unterliegt die Sinnbildung bzw. die Ordnungsstiftung einer unüberwindbaren Kontingenz, sondern noch gründlicher leidet das gespaltene Selbst unter einem Selbstentzug, der als die Unmöglichkeit einer endgültigen Selbstidentifizierung begriffen werden kann. Im Anschluss an die Analyse des gespaltenen Selbst gehe ich noch weiter auf den Zusammenhang zwischen Leiden und Selbstidentifizierung ein.

Das Begehren ist, wie aufgezeigt, ein notwendiges Element des Identifikationsmechanismus. Das Begehren impliziert wiederum das Mangelphänomen: Erst wegen des Mangels begehren wir etwas. Dem alltäglichen Verständnis eines Ich sowie der modernen Philosophie der Subjektivität zufolge ist ein Ich oder ein Subjekt als Grund des Mangels oder des Begehrens bereits vorausgesetzt. Die moderne Konzeption des Mangels hängt von einem begehrenden Subjekt ab. Demnach kann der Mangel verstanden werden „als Ausdruck bloßer subjektiver Bedürfnisse.“¹⁰⁷ Ausführlicher gesagt: „das bedürfnisorientierte Streben findet seinen Rückhalt in einem nicht mehr weiter befragten Trieb der Selbsterhaltung, Selbstsetzung, Selbsterweiterung, der auf eine mehr egoistische oder eine mehr altruistische Weise befriedigt werden mag und der im utilitären Kalkül seine rationale Gestalt findet.“¹⁰⁸ Wenn Waldenfels mit seiner phänomenologischen Untersuchung des Fremden, zusammen mit der Aufdeckung des Spaltes im Selbst und der Kontingenz der Ordnung, das traditionelle Subjekt destruiert hat, wie kann man dann überhaupt über den Mangel sprechen? Es ist dann vor allem fraglich, was wem mangelt. Anders gefragt: Wenn das Subjekt als unerschütterliches Fundament nicht mehr denkbar ist und das Selbst an der unschließbaren Spaltung leidet, woraus resultiert dann der Mangel? Waldenfels antwortet mit weiteren Fragen: „ist es die Freiheit des Einzelnen, die als ein *Loch im Sein* auftritt, die das Sein zerreißt und de-totalisiert? Ist es das Subjekt, das den Mangel *sein läßt*? Ist es ein Gesetz, das dem Begehren nach dem Anderen Einhalt gebietet und es zugleich konstituiert? Ist es das Gebot eines fremden Angesichts, das mich zur Verantwortung zieht und immer schon zur Verantwortung gezogen hat? Ist es ein fremder Anspruch, dessen Unzugänglichkeit sich in verschiedenen Dimensionen der Fremderfahrung bekundet?“¹⁰⁹ Die hier erwähnten Begriffe Freiheit, Subjekt, Gesetz und Gebot gehören zu den Motiven der klassischen Philosophie, die Waldenfels immer wieder in Frage gestellt hat. Nach seiner Sichtweise hat die *Fremdheit* alle diese Regionen der Rationalität bereits durchdrungen. Das

¹⁰⁷ Waldenfels 2002: 52.

¹⁰⁸ Waldenfels 2002: 52.

¹⁰⁹ Waldenfels 2002: 53 f.

Mangelphänomen erschüttert die Ruhe eines rationalen Subjekts, das wegen der Beunruhigung des Fremden immer wieder bei sich ruhen will. Hierbei denkt Waldenfels den Mangel und das Fremde zusammen. Er bezieht sich konsequent auf das pathische Ereignis des Widerfahrnisses, das als ein zeitlich vorgängiges Getroffensein beschrieben wird, welches uns anspricht und zu antworten nötigt. „Die emphatische Form eines Strebens, das sich auf ein abwesendes Anderes richtet, schwebt uns vor Augen, wenn wir [...] von einem *Begehren* sprechen, das sich vom subjektiven Bedürfnis grundlegend unterscheidet. Dieses Begehren geht also weder aufs Ganze wie das Glücksstreben der klassischen Griechen, noch beschränkt es sich auf die Befriedigung subjektiver Bedürfnisse.“¹¹⁰ Der Mangel entpuppt sich dabei als die Herausforderung der Subjektivität und der Rationalität. Wir sind immer vom Fremden angesprochen und geraten deshalb außer uns: Wir können niemals vollständig bei uns selbst bleiben. „Jener, der unter einem Mangel an etwas leidet, sieht sich mit einer Art Doppelgänger konfrontiert.“¹¹¹ Damit kommen wir wieder zurück zu dem die Phänomenologie von Waldenfels durchziehenden Thema: zu den Paradoxien der Selbstabgrenzung bzw. der Selbstidentifizierung, die sich konkret in Selbstspaltung und Selbstverdoppelung ausdrücken.

Das Mangelphänomen wirft des Weiteren ein neues Licht auf die Untersuchung des Selbst: „Der Mangel trägt nicht unwesentlich dazu bei, das Subjekt, wie es fortan heißt, oder das Selbst, wie ich lieber sage, aus der Taufe zu heben. Das Selbst, das aus dem Mangel erwächst, beruht nicht auf dem Selbstbewußtsein oder der Selbstsetzung mit all den Aporien, die dieser reflektiven Form der Selbstheit anhaften. Der Mangel läßt als solcher die Frage nach dem Wer aufkommen, die über jede Was-ist-Frage hinausgeht.“¹¹² Das Selbst und der Mangel sind demnach *symbiotisch*. Der Mangel gehört dem Selbst an und ist daher ein Urphänomen: „Der Mangel an etwas, durch den etwas sich als Selbst erweist und nicht nur als Selbes, stellt ein ebensolches Urphänomen dar wie die Auffassung von etwas *als etwas*.“¹¹³ Ohne Mangel bzw. ohne Begehren gäbe es überhaupt nicht das Bewusstsein eines Selbst.¹¹⁴

¹¹⁰ Waldenfels 2002: 53. Hervorhebung im Original.

¹¹¹ Waldenfels 2002: 53.

¹¹² Waldenfels 2002: 50.

¹¹³ Waldenfels 2002: 51.

¹¹⁴ Dass das Begehren letztendlich auf die Ich-Interessen zurückgeht, ist eine allgemeine Einsicht der Religionen. Darauf werde ich in der folgenden Diskussion noch zurückkommen.

Die Einbeziehung des Mangelphänomens führt weiter zum Thema des *Leidens*. Im Kern betrifft der Mangel die Unvollendbarkeit der Selbstidentifizierung. Die Frage eines Selbst danach, wer es ist, impliziert das unvermeidliche Leiden an der Selbstabgrenzung bzw. Selbstbildung durch die Selbstspaltung. Selbstbezug und Selbstentzug spielen paradoxerweise zusammen. Vom Mangelphänomen macht Waldenfels Gebrauch, um weiter ins Rätsel des Selbst, dessen leibhaftige Leiden die moderne Konzeption der Subjektivität herausfordert, einzudringen. Das Ich leidet und begehrt – erst deshalb hat ein Ich etwas zu sagen und zu tun. Etwas zu sagen und zu tun gibt es nach Waldenfels deshalb, weil die Menschen vom Anspruch des Fremden getroffen und beunruhigt sind und ihre Eigensphäre immer wieder aufgerissen und immer wieder zu schließen ist. Das Selbst leidet am Mangel, weil sein jetziges Leben immer *zu spät* ist. Dieser Mangel geht letztendlich auf die zeitliche Diastase zurück: „Die Verschiebung bildet zugleich den Ort jenes Mangels, der sich jeder Sinngebung und Zielsetzung entzieht und doch bewirkt, daß es etwas zu sagen und zu tun gibt.“¹¹⁵ Die fundamentale Zeitlichkeit, die die Erfahrung eines Ich, des Anderen und der Welt überhaupt ermöglicht, ermöglicht nämlich auch das Leben selbst, wo es etwas zu sagen und zu tun gibt: Leben heißt leiden. Wir konfrontieren uns schließlich mit dem Zusammenhang zwischen Zeit und Leiden. Hiermit ist die *Unruhe*, die die Menschen lebendig hält, bereits angedeutet.¹¹⁶

Trotz der Enthüllung der Gleichursprünglichkeit des Mangels und des Selbst, wonach sich das Leiden als genuin menschlich erweist, bleibt die Frage danach, was wem mangelt, sehr aufschlussreich zur weiteren Beleuchtung des Selbst. Das Grundbedürfnis eines Menschen besteht in der jeweils nicht weiter hinterfragten Selbsterhaltung, Selbstsetzung und Selbsterweiterung. Dennoch ist dem Begehren eines Selbst paradoxerweise schon ein Selbst vorausgesetzt, denn das Begehren selbst geht, wie oben aufgezeigt, eben von einem Selbst aus, welches seinerseits durch Begehren erst entsteht, weil die Menschen erst durch das Begehren die eigene Existenz überhaupt erfahren können, d.h., die Menschen müssen begehren, um überhaupt sein zu können. Wenn ein Mensch nach der eigenen Identität fragt und insofern danach begehrt (Fragen selbst ist eine Form des

¹¹⁵ Waldenfels 2002: 60.

¹¹⁶ Die Unruhe wohnt der Fremderfahrung inne und steht, wie Waldenfels parallel zu seinem Denken der Leiblichkeit und Responsivität ebenfalls angedeutet hat, im Gegensatz zu der in Metaphysik und Religion angestrebten Ruhe. Auf die Frage, wie diese lebenslange Unruhe mit dem von Waldenfels befürworteten *kreativen Antworten* zusammenzudenken ist, gehe ich im Folgenden noch ein.

Begehrens), dann gerät er ins fundamentale Leiden, nämlich in einen Teufelskreis. Die Präzisierung der Intentionalität als das Ineinander von Bedeuten und Begehren hat Waldenfels zur Erkenntnis dieses Teufelskreises gebracht: „Jede Befragung befragt etwas nicht nur auf etwas hin, sie enthält bereits ein Wissensstreben, ein Wissenwollen, und sie geht aus von einem Mangel an Wissen, der niemals mit dem Wissen um den Mangel zusammenfällt. Ebendeshalb ist die Bedeutung niemals eine positive Gegebenheit. Es stellt sich dann allerdings das Problem, wie die beiden Urphänomene des Bedeuten und Begehrens zusammenhängen. Doch erstaunlicher noch ist die Tatsache, daß etwas auf etwas anderes aus ist, selbst wenn es, wie wir sagen, um sich selbst kreist.“¹¹⁷ Im Grunde genommen führt die Hypostasierung der begehrten Identität eines Selbst die begehrenden Menschen zwangsläufig in einen Teufelskreis und letztendlich verdoppelt sich das Begehren zu einem Begehren des Begehrens.

Fünfter Abschnitt: Das leibliche Selbst

Das gespaltene bzw. verdoppelte Selbst leidet an der Unmöglichkeit einer endgültigen Selbstidentifikation. Diese Selbstspaltung bzw. Selbstverdoppelung hängt mit der Leiblichkeit des Selbst zusammen: Leiblichkeit bedeutet eben die *Unfasslichkeit des Selbst*, wie Waldenfels prägnant gesagt hat.¹¹⁸

Die Rätselhaftigkeit des Leibes erhebt sich als eine Kritik gegen das traditionelle Verständnis des Leibes, wie es üblicherweise im Leib-Seele-Problem angenommen wird. Die klassische Form des Leib-Seele-Problems sehen wir in der berühmten cartesianischen Scheidung der *res cogitans* von der *res extensa*. Hier wird der Mensch auf zwei Bereiche aufgeteilt: den Bereich des Denkens und den der Dinge. „Der Mensch spaltet sich also auf in ein denkendes Wesen und in ein Wesen, das ein Körper hat.“¹¹⁹ Folglich gehört der menschliche Körper zum Bereich der physikalischen Dinge. Dieser Dualismus ist in große Schwierigkeit geraten: Allen voran fragen die großen Philosophen in der Geschichte immer wieder danach, wie diese beiden Bereiche zusammenhängen und wie beim Menschen beides zusammenwirkt. Waldenfels erwähnt drei klassische Erklärungsmodelle,¹²⁰ die von

¹¹⁷ Waldenfels 2002: 51.

¹¹⁸ Waldenfels 2000: 393.

¹¹⁹ Waldenfels 2000: 18.

¹²⁰ „Descartes entwarf eine *Wechselwirkungstheorie*: der geistige Wille wirkt auf den

Descartes selbst, von Leibniz und von Spinoza angeboten und „im Laufe der Zeit immer wieder verfeinert und variiert wurden“.¹²¹ Entscheidend ist aber, dass der Fragestellung, wie beides zusammenhängt, stets schon eine Scheidung von menschlichem Körper und denkendem Geist zugrunde liegt.

Es muss betont werden, dass der Leib des Leib-Seele-Problems eigentlich Körper bedeutet: Wenn der Leib im phänomenologischen Sinne hier in Betracht gezogen würde, käme es zu einer Revision dieser Körper-Geist-Unterscheidung, denn der Phänomenologie des Leibes zufolge gehört der Leib keinem dieser beiden Bereiche an. In der traditionellen Philosophie und auch allgemein im alltäglichen Leben wird der Zugang zu uns selbst der sogenannten Reflexion zugeschrieben. Aus diesem Zusammenhang stammt auch die Rede vom Selbstbewusstsein bzw. Selbstgewahren. Waldenfels hat die Herkunft dieses Begriffes aus der Optik nicht ignoriert und zieht eben daraus einen Nutzen, um unseren Selbstbezug vom Standpunkt des Leibes her von Neuem zu betrachten. Folglich hat er das Descartes' dualistischer Auffassung innewohnende Problem so formuliert: „Geister sind sehend, werden aber nicht gesehen, Dinge werden gesehen, sind aber nicht sehend. Unser Leib fügt sich aber gerade nicht in dieses dualistische Schema. Einerseits ist der Leib beides in eins: sehend und gesehen, hörend und gehört, berührend und berührt, sich bewegend und bewegt. Andererseits fallen Sehender und Gesehenes niemals zusammen, wie es im Falle von *cogito* und *cogitatum* vorausgesetzt wird.“¹²² Diese *Nichtdeckung* versteht Waldenfels nicht als ein Defizit. Im Gegenteil kennzeichnet sie für ihn „die Sichtweise unseres Leibes als eines Wesens, das sich auf sich selbst bezieht und sich zugleich sich entzieht.“¹²³ Durch das Aufzeigen des Selbstentzugs im Selbstbezug hat Waldenfels uns wieder in die Fremdheit zurückversetzt: „Ich bin nicht einfach zu Hause in meinem Leib, ich bin zwar immer dabei, doch in einer

Körper ein, und umgekehrt wirkt bei der Perzeption die Natur auf den Geist ein. Descartes geht also von einer Wirkung aus, die in beide Richtungen verläuft. Bei Leibniz finden wir eine Theorie des *Parallelismus*: Körper und Seele gleichen zwei Uhren, die von einem göttlichen Uhrmacher aufeinander abgestimmt sind. Des weiteren gibt es die berühmte *Identitätstheorie* von Spinoza, derzufolge Natur und Geist nur eine einzige Substanz bilden, die lediglich von zwei Seiten aus betrachtet wird.“ Waldenfels 2000: 24.

¹²¹ Waldenfels 2000: 24.

¹²² Waldenfels 2006: 78 f.

¹²³ Waldenfels 2006: 79.

gewissen Ferne zu mir selbst.“¹²⁴

Im Hinblick auf seinen Außenbezug, nämlich hinsichtlich seines Bezugs auf die Welt, andere Menschen und auch auf sich selbst, gewinnt der Leib für Waldenfels eine unschätzbare Bedeutung für die Annäherung an das Rätsel des Selbst. Der Leib spielt eine entscheidende Rolle in Waldenfels' Herausarbeitung der responsiven Phänomenologie, die meines Erachtens einen Ausweg aus der versklavenden Intentionalität anbietet. Nun erkläre ich im Folgenden zunächst den Zusammenhang zwischen Fremdheit und Leiblichkeit. Nach einer anschließenden Diskussion über die *scheinbare* Banalität des Leibphänomens komme ich dann wieder zurück auf die unentrinnbare Problematik der Selbstspaltung, wobei die anfängliche Auseinandersetzung mit Waldenfels dann in Bezug auf die religiösen Diskurse allmählich vertieft wird.

§ 12 Fremdheit und Leiblichkeit

Seit Husserl und anschließend auch mit Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty usw. hat sich die Phänomenologie andauernd mit der Leiblichkeit der Erfahrung beschäftigt. Vor ihnen hat auch Nietzsche über eine „Philosophie am Leitfaden des Leibes“ gesprochen.¹²⁵ Mit dem Rätsel des Leibes hat Waldenfels sich weitergehend intensiv befasst.¹²⁶ Für ihn sind Leiblichkeit und Fremdheit aufs engste miteinander verflochten, „das Rätsel der Fremdheit erfährt also im Rätsel des Leibes eine weitere Steigerung.“¹²⁷ Waldenfels hat sich um *eine Sprache der leiblichen Erfahrung* bemüht anstelle der traditionellen Sprache des Bewusstseins. Die Phänomenologie des Fremden am Leitfaden des Leibes sieht sich genötigt, „alte Worte wie *Objekt, Subjekt* und *Intersubjektivität* oder *Logos*

¹²⁴ Waldenfels 2000: 12.

¹²⁵ Vgl. Iwawaki-Riebel 2004: *Nietzsches Philosophie des Wanderers. Interkulturelles Verstehen mit der Interpretation des Leibes*. In dieser Dissertation hat die Autorin nicht nur Waldenfels' Untersuchung berücksichtigt, sondern auch „Nietzsches Buddhismus-Verständnis in Bezug auf die Leiblichkeit“ diskutiert (Iwawaki-Riebel 2004: 91–140).

¹²⁶ Das Thema *Leib* hat das ganze Denken von Waldenfels durchgezogen und erweist sich als untrennbar vom Denken des Fremden. Zusätzlich zu den unter dem Titel *Das leibliche Selbst* erschienenen Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes (Waldenfels 2000) sehen wir auch die spezifischen Behandlungen der Leiblichkeit z.B. in *Der Spielraum des Verhaltens* (Waldenfels 1980), *Antwortregister* (Waldenfels 1994), *Sinnesschwellen* (Waldenfels 1999a) und *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* (Waldenfels 2006).

¹²⁷ Waldenfels 2006: 68.

und *Pathos* neu zu buchstabieren.“ Diese Aufgabe hat Waldenfels übernommen, indem er vom Standpunkt des Leibes aus auf die drei phänomenologischen Kernthemen *Intentionalität*, *Selbstgewahren/Selbstbewusstsein* und *Intersubjektivität* eingeht und jeweils zu verdeutlichen versucht, „wie die traditionelle Sprache des Bewußtseins in eine neue Sprache der leiblichen Erfahrung übergeht.“¹²⁸ Die Intentionalität des Bewusstseins, das gespaltene Selbst und die Verflechtung zwischen Fremdem und Eigenem haben alle ihren leiblichen Bezugspunkt, der, wie oben beschrieben, in dem Widerfahrnisphänomen impliziert ist. „Die Tatsache, daß wir durch Ichfremdes affiziert werden und Ichfremdem ausgesetzt sind, hängt weder von unserem Wissen noch von unserem Wollen, also vom sogenannten Bewußtsein ab, sie weist zurück auf unserem Leib.“¹²⁹ Ohne ein Bedenken der Leiblichkeit bleibt das pathische Ereignis bzw. das Widerfahrnisphänomen Waldenfels zufolge unerklärbar. Erst durch die Leiblichkeit stellt sich die Fremdheit leibhaftig dar, als *leibhaftige Abwesenheit*.

Deshalb gehören für Waldenfels Leiblichkeit und Responsivität zusammen von Anfang an zu den Grundmotiven einer Phänomenologie des Fremden. Die Responsivität, mit der ein möglicher Ausweg aus der intentionalen Struktur des Bewusstseins gesucht wird, findet ihren Grund im Leib. Nach der responsiven Phänomenologie wird der Mensch als Patient und Respondent begriffen:¹³⁰ Leben bedeutet sich widerfahren lassen und antworten. Im Leben erleiden wir beständig die Beunruhigungen durch das *Fremde*, das das *Worauf* des Antwortens und das *Woraufhin* des Erstrebens ist und wegen der unaufhebbaren zeitlichen Diastase unzugänglich bleibt. Die Ermöglichung jeder Erfahrung, nämlich die Konstitution eines Sinnes bzw. eines begehrten Gegenstandes ist ein zeit-räumliches Ereignis. Den Fremdbezug in jedem zeit-räumlichen Ereignis hat Waldenfels durch das besondere Motiv der *Verschiebung* expliziert: „Verschiebung wird hier nicht als bloße Sinnverschiebung verstanden, sondern als Diastase, als ein Auseinandertreten von Pathos und Response, als ein rhythmischer Wechsel von Kommen und Vergehen. Zwischen dem, was auf uns zukommt, und dem, was aus unserer eigenen Initiative hervorgeht, klafft ein Hiatus, der selbst einen zeiträumlichen Charakter hat. Die Motive der Verschiebung, des Aufschubs, des Entzugs oder der Verzögerung [...] gehören zu den Grundmotiven einer Phänomenologie des Fremden.“¹³¹ In der

¹²⁸ Waldenfels 2006: 70 f.

¹²⁹ Waldenfels 2006: 74.

¹³⁰ Waldenfels 2006: 44–46.

¹³¹ Waldenfels 2009: 239.

Zeitverschiebung erfährt das Ich eine Spaltung, einen Selbstentzug im Selbstbezug. Der fremden, uneinholbaren Vergangenheit verdankt das gegenwärtige Selbstbewusstsein/Ich seine Entstehung und Formation.

Außerdem bleibt das Etwas, das *als etwas* gedeutet und *in etwas* begehrt wird, außerhalb von mir – und zwar nicht *hier*, sondern *anderswoher*. Hiermit zeigt sich, dass die Intentionalität nicht nur eine zeitliche Diastase, sondern auch eine räumliche Verschiebung in sich trägt: Mein Bedeuten und mein Begehren antworten nicht nur auf etwas *Früheres*, sondern auch auf ein *Anderswo*. Ebenso wie die Zeitverschiebung hat auch die *Ortsverschiebung* die menschliche Erfahrung durchdrungen: Meine Antwort auf den Anspruch des Fremden hat schon immer ein *Anderswo* des Lebens impliziert – damit bin ich gleichzeitig *hier* und *anderswo*. „Fremd ist, was außerhalb der Reichweite unserer persönlichen und kollektiven Möglichkeiten liegt. Doch dieses *Außerhalb* bezieht sich primär nicht auf einen anderen Ort oder gar auf eine andere Raumstelle, sondern [...] auf ein *Anderswo*, das auf mein und unser Hier zurückweist, es aber unterhöhlt. Ohne eine derartige Verschattung des Hier gäbe es keine Abschattung der Dinge. [...] Das Junktum von Hier und Anderswo besagt vielmehr, daß ein jeder *im Anderen außerhalb seiner selbst* ist.“¹³² Diesen Punkt habe ich zuvor schon erläutert – die Wiederholung hier dient nur dazu, die Verknüpfung der Fremdheit mit der Leiblichkeit zu verdeutlichen: Das fundamentale Verschiebungsphänomen, das sich in der Zeitverschiebung und in der Ortsverschiebung konkretisieren lässt, geht zurück auf den Leib.

§ 13 Die scheinbare Banalität des Leibphänomens und das radikale Identitätsproblem

Unter dem Einfluss der Phänomenologie haben sich die Philosophie und die Geisteswissenschaften im Allgemeinen einer Wiederkehr des Leibes erfreut. Wir müssen aber noch einmal fragen, inwieweit sich die phänomenologische Wiederentdeckung des Leibes eigentlich vom alltäglichen Wissen unterscheidet. Und inwiefern genau hat die Phänomenologie sowohl die natürliche als auch die traditionell auf die Subjektivität zentrierte philosophische Haltung gegenüber dem Leib problematisiert? Behandelt die Phänomenologie des Leibes wirklich ein neues Thema? Ist das Leibphänomen nicht eine Banalität des Alltags?

In der Tat steht der Leib in der Mitte des alltäglichen Lebens und die Menschen haben den Leib niemals außer Betracht gelassen. Ohne den Leib

¹³² Waldenfels 2009: 240.

verliert die menschliche Existenz ihren Halt oder Sitz. Den Tod als ein tatsächliches Ende des menschlichen Lebens erfahren wir im Alltag. Der Unterschied zwischen dem eigenen Leib, dem man während des Lebens innewohnt und dem Leichnam des Anderen, den man aus einer Außenseiter-Perspektive nur als einen Körper erfährt, gehört zum *common sense*: Ein Leichnam gleicht nicht den anderen natürlichen Körpern. Angesichts eines Leichnam fragt man sich: Wer ist eigentlich gestorben? Wie kann ich mir meinen eigenen Tod vorstellen? Der Leib zwingt uns im Grunde genommen zur Erhaltung unseres leiblichen Selbst aus Angst vor dem Tod. Wegen des Leibes können wir nicht nicht begehren, deswegen machen wir uns Sorgen und auch deshalb leiden wir. Hinsichtlich des Leibes geht es in allem Ernst um Leben und Tod.¹³³

Der Leib ist empfindlich, verletzlich und vergänglich. Wo kann dann der Mensch einen festen Halt finden? Bei sich selbst, in seinem Denken, Wollen und Streben? Bei Gott, aus dem er gekommen ist und zu dem er zurückkehren wird? Oder im Zustand des mystischen *Nirvana*? „Ohne den eigentümlichen Unruheherd des eigenen Leibes, der uns zugleich fremd ist, des natürlichen Leibes, der zugleich zwischen Natur und Kultur balanciert, des lebendigen Leibes, der zugleich die Möglichkeit von Erstarrung und Tod in sich trägt“¹³⁴ hätte es für den Menschen überhaupt keine Anlässe gegeben, sich religiös und metaphysisch zu engagieren. Die Grundbeschäftigung aller Metaphysik und aller Religionen, nämlich die Bezeugung der Erlösung bzw. der Erleuchtung, muss den Leib mit einbeziehen. Anders gesagt: Der Glaube an das Göttliche bzw. an das innere Zeugnis des Geistes von sich selbst als frei und unendlich ist zwangsläufig mit einer Besinnung auf das menschliche Leiblichsein verknüpft. Selbst die Rede von einer seelischen Substanz postum nach der Vernichtung des Leibes hat ihren leiblichen Hintergrund – ganz zu schweigen davon, dass nicht selten sogar eine Wiederbelebung oder Auferstehung des Leibes erhofft wird.

Der Leib hat die grundlegende Selbstbezüglichkeit des wissenden Menschen ermöglicht. Aber bin ich einfach mein Leib? Anders gefragt: Gleicht mein Selbst meinem Leib? Das Possessivpronomen *mein* drückt schon eine Spaltung bzw. einen Entzug aus. Das Selbst, auf das ich mich beziehen kann, ist schon ein Ding. Inkarniert in einem Leibkörper, „der als

¹³³ Das leiblich verwurzelte Leiden hat Laozi 老子 sehr prägnant zum Ausdruck gebracht: „Ich habe große Angst und Sorge, weil ich leiblich bin. Wenn ich nicht leiblich wäre, welche Angst und Sorge könnte ich haben?“ (吾所以有大患，為吾有身；及吾無身，吾有何患?) Laozi 1981: 109.

¹³⁴ Waldenfels 1999a: 16.

gelebter Leib zugleich Züge eines materiellen Körperdings annimmt [und] in allen Registern der Erfahrung, im Hören so gut wie im Sehen, in der Wahrnehmung so gut wie in der Bewegung, im Sprechen so gut wie im Handeln, im Erinnern so gut wie im Vergessen“ sich zeigt,¹³⁵ stellt sich der Mensch die Frage nach der eigenen *Identität*. Die Rätselhaftigkeit des Leibes bringt die Radikalität des Identitätsproblems des Menschen ans Licht. Den Selbstzug oder den Fremdbezug, der dem Selbstbezug bzw. der Geburt des Selbst eingeschrieben ist, hat Waldenfels so aufgezeigt:

Die Geburt des Sinnes aus dem Pathos, von der wir gesprochen haben, findet ihre Verstärkung in der *Geburt meiner selbst aus dem Pathos*. Die originäre Nachträglichkeit, von der mein Dasein gezeichnet ist, erzeugt eine unaufhebbare Fremdheit. [...] Ich gerate außer mir, nicht durch Zufall, durch Krankheit oder aus Schwäche, sondern indem ich bin, der ich bin. Diese *Alterität* resultiert aus einem gebrochenen Selbstbezug, das heißt aus einem Selbstbezug, der bestimmte Formen des Selbstzugs einschließt. Verbunden mit mir selbst und zugleich abgeschnitten von mir selbst bin ich weder eins noch zwei, sondern zwei in eins und eins in zwei.¹³⁶

Die in der Fremdheit des Leibes verwurzelte Unruhe des Menschen verunmöglicht seine Ruhe in einer endgültigen Selbstidentifikation. Das Selbst lebt deshalb immer in der Beunruhigung des Fremden, wodurch die Identität des Subjekts immer herausgefordert wird und die *Identifikation* an einer unüberwindlichen Spaltung leidet. Die leibliche Erfahrung ist die intensive Erfahrung der Selbstspaltung. Solange er noch lebt, intendiert und begehrt der Mensch ununterbrochen, selbst im Traum, wo ihn das Unbewusste leicht überkommt oder affiziert.¹³⁷

Was bedeutet es dann eigentlich, leiblich zu sein? „leiblich zu existieren heißt, weder als reines Subjekt noch als reines Objekt zu existieren, sondern auf eine Weise da zu sein, die diesen Gegensatz überschreitet.“¹³⁸ Im Hinblick auf die Leiblichkeit kann das Problem der Subjektivität nicht vom Problem der Intersubjektivität getrennt behandelt werden und umgekehrt ebenso.¹³⁹ Das eigene Selbst ist nicht selbstverständlich

¹³⁵ Waldenfels 2009: 239.

¹³⁶ Waldenfels 2006: 82.

¹³⁷ Siehe „Psychoanalytische Aufspaltung der Erfahrung“ In: *Buchlinien der Erfahrung* (Waldenfels 2002: 286–359).

¹³⁸ Zahavi 2007: 75.

¹³⁹ Siehe Kerns Zusammenfassung der die gesamte Phänomenologie durchziehenden

statisch und kann nicht naiv als etwas Vorhandenes vorausgesetzt werden. Erst aus dieser ungeprüften Annahme entsteht das Problem der Intersubjektivität, das von monadischen Subjekten ausgeht und in strengem Sinne ein Pseudoproblem ist. „Das Problem der Intersubjektivität sollte man nicht so fassen, als gäbe es ein Subjekt und zudem noch eine andere Subjekte, sondern man müßte von dem Grundgedanken ausgehen, daß jemand nur Subjekt wird (wenn man dieses Wort überhaupt noch verwenden will), indem er auf seinesgleichen bezogen ist.“¹⁴⁰ Die Untersuchung der Leiblichkeit wirft daher neues Licht auf die alten Puzzles.

Im Alltag erfahren wir aber trotzdem ganz klar die Grenzen zwischen Eigenleib und Fremdleib. In Bezug auf Nahrung, Behausung und Sexualität kümmern die Menschen sich beispielsweise zweifelsohne um den eigenen Leib. Das alltägliche Leben ist zwangsläufig *egozentrisch*. Das heißt, dass der Mensch trotz der Spaltung, der Verdoppelung, der Unklarheit, der Unsicherheit und der Unruhe des Selbst schicksalhaft nicht anderswo leben kann als in der Eigensphäre. Ich bin dennoch nicht einfach nur mein Leib. Selbst ein *religiös* und *philosophisch unmusikalischer* Mensch kann diesen Punkt einigermaßen nachvollziehen, wenn er den beständigen Kontakt und Austausch mit der Außenwelt und anderen Menschen sowie die notwendige Erneuerung des Leibkörpers bedenkt. In

Problematik der Intersubjektivität: „In EDMUND HUSSERL's phenomenology ‚intersubjectivity‘ is not a title for a systematic, self-contained theme. Rather, in various thematic spheres intersubjective problems arise that are nevertheless connected with one another and have solutions that mutually condition one another. Even the primary method of Husserl's phenomenology, the EPOCHÊ AND REDUCTON to pure consciousness, has its intersubjective aspect. Furthermore, the distinction between one's own and another's consciousness, or between one's own conscious ‚world‘ and that of another is an intersubjective problem. As regards the analysis of the constitution of different kinds of objects in consciousness, there are on the one hand, intersubjective problems in special sense: the experience of the body of another, the experience of the psychic experiences of another, and social communication. On the other hand, all problems of constitution have an intersubjective aspect: the constitution of objective TIME, of objective SPACE, of one's own BODY, of one's own person, and the natural and sociocultural WORLD. Intersubjectivity also plays a fundamental role in questions that arise in the theory of science, as in the distinction between the NATURAL and HUMAN SCIENCES, of that between the naturalistic and the personalistic attitudes. Finally, intersubjectivity occupies a central position in Husserl's ETHICS and monadological ontology. Intersubjectivity therefore encompasses the whole of phenomenology, and a complete phenomenology of intersubjectivity would be a complete phenomenology in general.“ Kern 1997: 355 f.

¹⁴⁰ Waldenfels 2000: 316.

der Frage nach der eigenen *Identität* erfährt der leibliche Mensch einen Spalt in sich, wenn er das eigene Selbst nicht einfach mit dem eigenen Leib gleichsetzen kann. Das ist Leiden. Der Hang zum Egozentrischen widerspricht nicht nur der phänomenologischen Aufdeckung der *Verflechtung zwischen Eigenem und Fremdem*, nämlich der Zwischenleiblichkeit, die die Identifikation des menschlichen Lebens mit dem Leib bezweifelt und verhindert, dass der Mensch sich im eigenen Leib verschließt, sondern erweist sich vielmehr als der wahrhafte Grund für das unentrinnbare Leiden des Menschen im Alltag, das gleichzeitig jede rein naturalistische Haltung in Frage stellt.

Der Leib ist für die Menschen, die im Alltag leiden und erleiden, immer ein Problem. Klingt die phänomenologische Rede vom Leib vor diesem Hintergrund nicht banal? Aber wenn der Leib von alters her ein grundsätzliches Problem ist und bleibt, dann trägt diese Banalität in sich immer auch etwas Nicht-Banales. Die transformierende bzw. befreiende Kraft der Phänomenologie besteht in ihrer unermüdlichen Öffnung der Möglichkeiten.

Die phänomenologische Untersuchung steht nicht ohne Grund in einem Gegensatz zum Alltagsbewusstsein und zur traditionellen Philosophie: Sie versucht immer, sich der *Sache selbst* zu nähern, um die gewöhnlichen, überlieferten und ungeprüften Stellungnahmen herauszufordern. Für Waldenfels besteht die Hauptaufgabe darin, eine neue Sprache zu entwickeln, die „den Leib weder wie etwas behandelt, das *als etwas* erscheint, noch als einen reinen Eigenleib, der strenggenommen nichts sein dürfte als *er selbst*.“¹⁴¹ Damit kritisiert Waldenfels zwei extreme problematische Haltungen bezüglich der Frage nach dem menschlichen Selbst in Bezug auf die Leiblichkeit.

Obwohl das Leibproblem auf eine radikale Weise mit dem Identitätsproblem verwoben ist, kann der Leib nicht als *etwas* behandelt werden, um einen sicheren Boden zum Selbstbezug zu gewinnen. Der Leib als *etwas* ist bereits ein Körper. Und jeder Selbstbezug aufgrund von *etwas* ist nur ein Sachbezug, d.h., das Selbst ist hier schon verdinglicht. Das ist nicht nur eine kräftige Kritik gegen jegliche Bewusstseinsphilosophie, die das Selbst immer irgendwie als *etwas* beschreiben will, sondern auch gegen das Alltagsbewusstsein, in dem die Menschen meistens nur von einem sachlichen Ich aus Antwort auf die Ansprüche des Fremden geben, nicht mehr kreativ antworten können und daher wiederholt an der Erstarrung des Lebens leiden müssen. Wenn wir uns im Gegenteil aber in

¹⁴¹ Waldenfels 1999a: 50.

einen reinen Eigenleib versenken bzw. ihm frönen, in die einfältige Selbstischkeit eines reinen Selbstbezugs verfallen und eine angebliche Verwirklichung der Unmittelbarkeit durch die Überwindung der Entzweiung des Bewusstseins erreichen würden, würde uns das konsequenterweise sprachlos machen. In diesem Fall wäre eine direkte Rede vom Leib unmöglich.

In der Sprache von Waldenfels lässt sich sagen, dass in unserer Behandlung des Leibes derselbe uns oft entweder zu fern steht (der Leib als Ding) oder zu nah (der Leib als Nicht-Ding). Die Nähe und Ferne des Leibes¹⁴² zwingt uns zu der Frage, wie „der Leib, der [...] am Zur-Erscheinung-Kommen von etwas beteiligt ist, selbst in den Blick und zur Sprache kommen [kann], ohne seine Leiblichkeit einzubüßen.“¹⁴³ Demnach hat eine solche Fragestellung – bin ich mein Leib? – die Rätselhaftigkeit der Leiblichkeit schon verpasst: Das Ich in dieser Frage hat sich schon vom eigenen Leib distanziert. Und die Frage „*wer bin ich?*“ verwandelt sich allzu schnell in die Frage „*was bin ich?*“.¹⁴⁴ Wir fragen, wer wir sind, aber wollen immer ein *was* als Antwort. Der Selbstentzug im Selbstbezug, der durch das Leibphänomen ans Licht gebracht wird, hat jede eindeutige Antwort auf diese Frage verunmöglicht. „Als Alternative zu einer Ferne, die dem Leib eine fremde Sprache aufdrängt, und einer Nähe, die uns konsequenterweise sprachlos machen würde, bietet sich eine *indirekte* Sicht- und Sprechweise an, die das Selbst *mit*-sehen und *mit* zur Sprache kommen lässt. [...] Das Selbst würde dann ‚im‘ Fremdbezug auftauchen.“¹⁴⁵

Das Selbst kann weder als eigenständige, unabhängige, isolierte und weltlose Substanz spekulativ vorgestellt noch als zusammengesetztes Naturding positivistisch analysiert werden. In der Frage nach dem Selbst hält das Rätsel des Leibes uns in Offenheit, die in jeder Selbstbezugnahme *eine zumindest minimale Differenz* und *eine zumindest minimale Abwesenheit* zutage treten lässt.¹⁴⁶

¹⁴² Siehe „Nähe und Ferne des Leibes“ in: Waldenfels 1999a: 16–32.

¹⁴³ Waldenfels 1999a: 37 f.

¹⁴⁴ Waldenfels 2006: 22.

¹⁴⁵ Waldenfels 1999a: 50.

¹⁴⁶ „Jede Bezugnahme auf etwas, und sei dies ich selbst, setzt eine zumindest minimale Differenz voraus zwischen dem, der sich auf etwas bezieht, und dem, worauf jemand sich bezieht, und sie setzt eine zumindest minimale Abwesenheit voraus, ohne die eine Sicht auf etwas und eine Rede über etwas sich nicht entfalten kann.“ Waldenfels 1999a: 37.

§ 14 Leib, Leiden und Denken – eine kritische Anmerkung

Waldenfels hat, im Anschluss an Husserl, Merleau-Ponty usw., unsere alltäglichen, auf dem Leib beruhenden Erfahrungen, insbesondere die Leidens- bzw. Erleidenserfahrungen, mit Hilfe der phänomenologischen Sprache präzisiert. Das leibliche Selbst muss sich andauernd vom Fremden beunruhigen lassen. Das griechische Wort Pathos, das die Beunruhigung durch den Anspruch des Fremden im Waldenfels'schen Sinne impliziert, bringt die das Leiden hervorrufende Dimension schon mit sich. Das akute und unerträgliche Leiden hat eine eindeutige Verbindung mit der Pathologie. Und das chronische Leiden, das sich an Beispielen vom *stereotypen* und *beliebigen* Verhalten verdeutlichen lässt,¹⁴⁷ ist eben das zeitliche, leibliche Leben selbst. Die Leiblichkeit bringt nicht nur die Fremdheit ans Licht, sondern auch die Zeitlichkeit und die damit verknüpfte Responsivität: Wir leben leiblich in der Zeit und können nicht nicht antworten. Die Unruhe des leiblichen Selbst, die Waldenfels kompakt durch die zeitliche Diastase zwischen Pathos und Response veranschaulicht hat, hält uns lebendig.

Das durch Waldenfels selbst mehr oder weniger zutage gebrachte Leiden öffnet Raum für eine Auseinandersetzung mit ihm. Waldenfels' Betonung der Fremderfahrung bzw. des Fremdbezugs hat das Verhältnis zwischen Leib und Leiden auf eine sehr intensive Weise hervorgehoben. Erst im Lichte des Leidens offenbart uns die Leiblichkeit etwas Gründliches.

In seiner Rede vom leiblichen Selbst bezieht sich Waldenfels oft auf Nietzsche, der sagt: „Leib bin ich ganz und gar, und Nichts außerdem; Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.“¹⁴⁸ Mit seinem Bedenken der Spaltung des Selbst hat Waldenfels diese Meinung entschärft: „Nietzsches Satz könnte man wie folgt umformen: Der Leib ist auf gewisse Weise alles, er ist an allem beteiligt, und eben das meint Nietzsche: Der Leib ist beteiligt an einfachen physiologischen Vorgängen wie Verdauung, Fortpflanzung usw. Er ist aber auch auf den höchsten Gipfeln des Denkens zu finden, er ist in allem dabei.“¹⁴⁹ Dazu erläutert Waldenfels: „Dieses Ich schließt die Möglichkeit aus, daß dieser Leib von außen wie ein Etwas, wie

¹⁴⁷ Diese beiden einander ähnlichen psychologischen Symptome betreffen das Gefesseltsein des Lebens durch die Intentionalität; siehe Waldenfels 2008 (1998): 43.

¹⁴⁸ Nietzsche 1988: 39.

¹⁴⁹ Waldenfels 2000: 246.

ein Ding, das uns in der Welt begegnet, betrachtet wird.“¹⁵⁰ Kann man sich hier mit Nietzsche und Waldenfels über eine gelungene Überwindung des traditionellen Leib-Seele-Dualismus freuen? Der Leib, der seine Leiblichkeit noch nicht eingebüßt hat, entzieht sich dem Denken schlechterdings, d.h., das Ich kann den eigenen Leib nicht ohne weiteres als einen Gegenstand objektivieren und darüber sprechen. Waldenfels' Kommentar hat diesen Punkt ausdrücklich betont. Doch selbst in dem berühmten Satz „Leib bin ich ganz und gar, und Nichts außerdem“ taucht das *Ich* schon zusätzlich auf. Das als ein Leib inkarnierte Ich denkt und verdoppelt sich daher, es findet sich vor und ist auf sich bezogen. Ein Leib, über den geredet wird, ist schon ein Ding. Die Leiblichkeit bedeutet auch die Unmöglichkeit, vom Leib zu reden, weil jede Thematisierung des Leibes eine Außenperspektive voraussetzt. Das ist ein Paradox, das jede Außenbeschreibung und Thematisierung des Leibes betrifft: Wir können uns nicht von unserem Leib trennen, um draußen zu stehen und unseren Eigenleib zu beobachten. Und der beobachtete Leib – sowohl der eigene als auch der des Anderen – ist nur ein vergegenständlichter Körper. Kurz gesagt geht es hier in besonderer Intensität um die Selbstspaltung. Die Schwierigkeit bei der Rede von Leib, die immer wieder mehr oder weniger radikal auch im Leib-Seele-Problem auftaucht, hat die Geschichte der Philosophie schon lange begleitet. Über die Verwicklung und Verstrickung des Problems des Leibes hat Sartre bemerkt:

Das Problem des Leibes und seiner Beziehungen zum Bewußtsein wird oft dadurch verdunkelt, dass man zuerst den Leib setzt, als ein bestimmtes *Ding*, das seine eigenen Gesetze habe und sich von außen her definieren lasse, während man an das Bewußtsein durch die ihm selbst eigene innere Anschauung herankommt. Wenn ich aber zunächst „mein“ Bewußtsein in seiner absoluten Innerlichkeit durch eine Reihe reflexiver Akte erfasst habe und es dann zu vereinigen suche mit einem bestimmten lebenden Gegenstand, bestehend aus einem Nervensystem, einem Hirn, Drüsen, Verdauungs-, Atmungs- und Kreislauforganen, deren Materie selbst chemisch in Wasserstoff-, Kohlenstoff-, Stickstoff-, Phosphoratom usw. analysierbar ist, dann begegne ich unüberwindlichen Schwierigkeiten: aber diese Schwierigkeiten kommen lediglich davon her, dass ich mein Bewußtsein nicht mit *meinem* Leib, sondern mit dem Leib der *Anderen* zu vereinigen suche. Denn der Leib, dessen Beschreibung ich soeben skizziert habe, ist nicht *mein* Leib, so wie er *für mich* ist.¹⁵¹

¹⁵⁰ Waldenfels 2000: 246.

¹⁵¹ Sartre 1974: 398.

Daraus geht hervor, dass der Leib ursprünglich nicht als Objekt, als Forschungsgegenstand unter anderen natürlichen oder wissenschaftlichen Gegenständen thematisiert werden kann. Aber wann haben wir angefangen, unseren Leib als einen Körper zu betrachten? Zahavi hat dies so erklärt: „Unser fungierender Leib ist [...] auf eine so grundlegende und durchgreifende Weise anwesend, dass wir ihn ausdrücklich nur bemerken, wenn unsere vertraute Interaktion mit der Welt gestört wird, bei willkürlicher Reflexion (philosophischen Betrachtungen oder wenn wir uns im Spiegel erblicken) oder bei Reflexion, die uns durch Grenzsituationen wie Krankheit, Erschöpfung und Schmerz aufgezwungen wird.“¹⁵² Mit Zahavi muss Waldenfels übereinstimmen, wenn er sagt: „Unser Leib erscheint als etwas, das von uns selbst abgespalten ist, obwohl er in gewisser Hinsicht zu uns gehört, zumal dann, wenn wir unter ihm leiden.“¹⁵³ Das Leiden im weitesten Sinne bringt den Leib zu Bewusstsein und das daraus entstandene Leib-Seele-Problem ist selbst eine Leidensform. Hieraus können wir zwei Schlüsse ableiten: Erstens ist die leib-seelische Einheit, die eine ungestörte Interaktion mit der Welt impliziert, möglich und zweitens sind Leiden, Reflexion (Denken) und die Spaltung des leiblichen Selbst gleichursprünglich. Der Leib als *Umschlagstelle* (Husserl) zwischen Kultur und Natur und als *Zeichen einer Ambiguität* (Merleau-Ponty) deutet auf die schicksalhafte Selbstspaltung hin,¹⁵⁴ die

¹⁵² Zahavi 2007: 62.

¹⁵³ Waldenfels 2006: 68 f.

¹⁵⁴ Hier ist auch an Hegels Analyse der Entzweigung des Bewusstseins bzw. des Heraustretens aus der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit zu denken. Bei ihm geht es um die Unterscheidung des Subjekts von seinem Begriff. Vor der Rückkehr zur Einheit seiner Subjektivität mit dem Begriff ist die menschliche Wirklichkeit eine selbstsüchtige. Das Verlassen der natürlichen Einheit, das *die wundervolle Entzweigung des Geistigen in sich* herbeigeführt hat, hat von alters her die Völker beschäftigt und deshalb direkt mit dem religiösen Bewusstsein zu tun, wie Hegel sehr intensiv am Beispiel des mosaischen Mythos vom Sündenfall expliziert hat (vgl. Hegel, *Werke* 8: 87–91). Nach Hegel gehört dies zur Bestimmung des Menschen (vgl. Hegel, *Werke* 17: 251–299). Er hat die Geschichte des Sündenfalls beim jüdischen Volk so ausgelegt: „Der Mensch, nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, [...] habe sein absolutes Befriedigtsein dadurch verloren, dass er von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen gegessen habe. Die Sünde besteht hier nur in der Erkenntnis: diese ist das Sündhafte, und durch sie hat der Mensch sein natürliches Glück verscherzt. Es ist dieses eine tiefe Wahrheit, dass das Böse im Bewusstsein liegt, denn die Tiere sind weder böse noch gut, ebensowenig der bloß natürliche Mensch. Erst das Bewusstsein gibt die Trennung des Ich, nach seiner unendlichen Freiheit als Willkür, und des reinen Inhalts des Willens, des Guten. Das Erkennen als Aufhebung der natürlichen Einheit ist der Sündenfall, der keine zufällige, sondern die ewige Geschichte des Geistes ist. Denn

eine endgültige Selbstidentifikation verunmöglicht.¹⁵⁵ Jede Außenbeschreibung des Leibes, jede Thematisierung des Leibes ist schon die Folge einer gestörten Interaktion mit der Welt, die wiederum die Spaltung in sich selbst verstärkt, welche wiederum die Ursache der immer intensiver betriebenen Reflexion ist.

Ohne die Rätselhaftigkeit des Leibes mit allem Ernst erkannt zu haben, erweist sich die traditionelle Bewusstseinsphilosophie als eine endlose Iteration der Reflexion, d.h., die Philosophen, die nach einem Selbst als Basis aller menschlichen Erfahrungen suchen wollten, haben sich in einer endlosen Kette der Reflexionen verfangen. Sie flüchten „von einer Reflexion in die andere, ohne dessen, worauf [sie] reflektieren, jemals habhaft zu werden.“¹⁵⁶ Der Leib lässt die philosophische Reflexion an ihre Grenzen stoßen, weil „jeder Versuch, unser Selbstbewusstsein durch Reflexion zu konstituieren, das gesuchte Selbst bereits voraussetzt. Auch die sogenannte Autopoiesis, die Selbstherstellung also, ist nicht frei von diesem Dilemma, wenn man sie beim Wort nimmt.“¹⁵⁷

Die Selbstspaltung, die *Reflexion/Außenperspektive/Außensicht* und das unterscheidende Denken überhaupt (Identifikationsmechanismus) sind im Grunde genommen eine und dieselbe Sache. Das Ich als ein Identitätspol in jedem Identifikationsvollzug versteckt sich aber in Dunkelheit und unterliegt der Unbeständigkeit. Das in der unendlichen Reflexion unidentifizierbare und deshalb intuitiv vorweggenommene Ich leidet und bleibt die Grundlage aller Verwirrungen, inklusive des Leib-Seele-Dualismus. Alles in allem hat die *Reflexion* notwendigerweise das Heraustreten aus der ursprünglichen Einheit der Wirklichkeit (aus dem Paradies) zur Folge. Reflexion ist eine Grundform des Denkens. Das Denken impliziert logischerweise zwei unentbehrliche Pole, das Denkende

der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand, ist der tierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können. Denn das Tier ist mit Gott eins, aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, d.h. für sich selbst. Dieses Fürsichsein, dieses Bewusstsein ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist. Halte ich mich in meiner abstrakten Freiheit gegen das Gute, so ist dies eben der Standpunkt des Bösen. Der Sündenfall ist daher der ewige Mythos des Menschen, wodurch er eben Mensch wird.“ (Hegel, *Werke 12*: 389). Das Böse im Bewusstsein, das auf dem Erkennen basiert, betrifft in gewissem Sinne die Intentionalität, die, wie in der folgenden Analyse aufgezeigt wird, zur Versklavung des Bewusstseins führt.

¹⁵⁵ Waldenfels 2000: 246–264.

¹⁵⁶ Waldenfels 2006: 76.

¹⁵⁷ Waldenfels 2006: 76.

und das Gedachte, und ist daher von Natur aus dualistisch. Nicht erst Grenzsituationen wie Krankheit, Erschöpfung und Schmerz haben uns zum gegenständlichen Bewusstsein vom eigenen Leibkörper gebracht, sondern allgemein und grundsätzlich hat das Denken selbst die Vergegenständlichung des Eigenleibes zum Zweck der Identifizierung vollzogen. Die fundamentale Identifikation kommt durch ein immer wieder gescheitertes Festhalten an einem Selbst als einem in jeder ermöglichten Wahrnehmung unentbehrlichen Standpunkt zustande. Die Fragestellung bezüglich des „Leib-Seele-Problems“ und sogar die Formulierung „Leib-Seele-Problem“ selbst implizieren schon ein tief eingewurzelt Problem, nämlich *das Problem des Denkens*: Das Denken setzt Identifikation logischerweise bereits voraus. Aus der vorherigen Diskussion ist zu schließen, dass das Denken selbst die Selbstspaltung bedeutet. Wenn aber das Denken selbst die Wurzel dieser Probleme ist, wie können wir dann weitergehen? Wir sind ja schon in den Wirbel des Denkens geraten. Mit diesem kritischen Denken des Denkens kommen wir immer näher zu dem entscheidenden Punkt der ganzen Arbeit: Wenn das Denken logischerweise Identifikation schon voraussetzt und wenn die Identifikation wiederum wegen ihrer Unmöglichkeit Leiden verursacht, dann ist zu erkennen, dass Denken Leiden impliziert oder dass vielmehr das Denken leidet. Leib, Leiden und Denken durchdringen einander. Nicht nur in Grenzsituationen wie Krankheit, Erschöpfung und Schmerz leiden wir, sondern wir leiden als *sentient beings* (S. *sattva*) überhaupt im Alltag.¹⁵⁸

Waldenfels' phänomenologische Analyse des Leibes zusammenfassend ist zu sagen, dass Leiblichkeit den radikalen Selbstentzug im jeweiligen Selbstbezug ausdrückt, der wiederum auf das klassische und gleichfalls radikale Identitätsproblem zurückgeht, das wiederum mit dem *menschlichen* Leiden zusammenhängt. Die im Leid-Phänomen zum Ausdruck kommende Radikalität des Selbstentzugs hat von jeher das Denken belastet. Das entzogene Selbst kann durch Reflexion nicht zurückgeholt werden. Das Zusammenspiel zwischen Selbstbezug und Selbstentzug zeigt uns, dass das „Selbst“ in unserem Selbstbewusstsein nur

¹⁵⁸ Auch das Leiden des Menschen können wir in Hegels Analyse der die Menschen bestimmenden Entzweiung des Bewusstseins sehen. Es drückt sich als der Grundschmerz und der böse, selbstsüchtige Wille des einzelnen Menschen aus (siehe Hegel, *Werke 17*: 251–299). Außerdem sind die Verunreinigungen des alltäglichen Bewusstseins im Grunde genommen konkrete Formen des Leidens, die im Yogācāra-Buddhismus detailliert als sechs Hauptverunreinigungen (S. *kleśa*; Ch. *fannaο* 煩惱) und zwanzig sekundäre Verunreinigungen (S. *upkleśa*; Ch. *suifannaο* 隨煩惱) aufgezeigt werden. Eine Liste davon findet sich u.a. in Lusthaus 2002: 543.

eine Sache ist, denn das *Selbst*bewusstsein ist im Grunde genommen nur ein *Sach*bewusstsein. Die Verkennung dieser Tatsache führt zum grundlegenden Leiden des Menschen. Ein Selbst leidet grundsätzlich an der Unmöglichkeit eines endgültigen Selbstbezugs bzw. an der Selbstspaltung. Anders gesagt leidet das Selbst, das erst durch die Grenzziehung entsteht, an einer unhaltbaren Entgrenzung. Das Leiden an Hunger, Sexualtrieb, Verletzung, Krankheit, Gewalt und Tod betrifft hauptsächlich das Körperliche. Selbst die Verunreinigungen des Bewusstseins (S. *kleša*) wie z.B. übertriebene Emotionen, eingewurzelte Vorurteile, beurteilende Erinnerungen und fixierte Wahrnehmungsmuster kann man auf körperliche Phänomene reduzieren. Erst das Leiden an der Selbstspaltung bzw. an der grundlegenden Begierde nach einem stabilisierten Selbst betrifft im emphatischen Sinne die Leiblichkeit.

In den Religionen geht es grundsätzlich um die Befreiung vom Leiden, wobei wir hier intensive Beschäftigungen mit dem Leib (Körper) vorfinden können, die wiederum den Zusammenhang zwischen Leiden und Selbstspaltung belegen können. Wenn der menschliche Körper vergänglich ist und wenn wir uns damit nicht identifizieren können, liegt es dem religiösen Bewusstsein nahe, sich eine ewige geistige Substanz vorzustellen. Aus der Selbstspaltung resultieren die Askese, die Verachtung des Körpers als der sterblichen Hülle, der Glaube an die Erlösung der Seele vom Körper usw. Der als Körper missverstandene Leib wird als Fessel missachtet und eine Befreiung davon erhofft. In solchen religiösen Vorstellungen tauchen Körper, Seele, Gott usw. auf. Erst im *Leiden*, im unterscheidenden, identifizierenden *Denken*, erfahren wir eine Distanz zu unserem Leib, der als ein objektiver Körper in Betracht gezogen wird. Von der grundlegenden Spaltung zwischen mir und meinem Leibkörper aus sind alle anderen Grenzen gezogen wie die zwischen Eigenleib und Fremdleib. Die beiden schwierigsten theoretischen Probleme des *Leib(Körper)-Seele-Dualismus* und der *Intersubjektivität* sind im *Denken selbst* angelegt. Ist dies nicht ein Teufelskreis? Was wir immer im Auge behalten, um den Dialog der Religionen *umdenken* (Der Gebrauch des Wortes *umdenken* an der Stelle ist eine Ironie!) zu können, ist eben die Tatsache, dass wir eigentlich nicht um der Wahrheit willen miteinander streiten bzw. gegeneinander argumentieren, sondern deshalb, weil wir leiden. Wenn wir versuchen, den Dialog der Religionen im Licht des Leibes zu betrachten, verliert das alte Problem seine Problematik, die von der alten starren Perspektive und Sprache herrührt. Eben an diesem Punkt können wir die große Bedeutung der Hervorhebung des Leibes für ein Auflockern der Spannung zwischen den Religionen einsehen. Es erweist sich als verdoppeltes Leiden, wenn die *religiösen* Menschen, ohne sich auf die Leiblichkeit zurück**besinnen** zu können (der Gebrauch des Wortes

besinnen ist hier, hinsichtlich der Leiblichkeit, wiederum eine Ironie), weiterhin eigensüchtig von eigenen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen ausgehend, eigenes Leiden auf die Anderen projizieren und übertragen.

Aber wie ist es möglich für eine Philosophie bzw. Religion, *rechtzeitig* in der Reflexion haltzumachen, um den Leib nicht seiner Leiblichkeit berauben? Ist es nicht so, dass das Denken überhaupt, das jede mögliche Wahrnehmung bzw. Erfahrung durchzieht, zum Problem geworden ist?¹⁵⁹ Es scheint, als ob das Denken sich ausschalten müsse, um nicht weiter an der Selbstspaltung zu leiden. Ein Ausweg aus der paradoxen Situation ist nicht mehr im Denken zu finden. Für Waldenfels erfordert die radikale Fremdheit und die damit verknüpfte subtile Leiblichkeit ein Leben als *kreatives Antworten*. In Anbetracht der Tatsache, dass die Intentionalität die Grundstruktur des Denkens bleibt und dass alle Antworten, die ein denkender Mensch geben kann, intentional bestimmt sind, muss kreatives Antworten als Nicht-Denken begriffen werden. Für eine beständig entstehende Welt und für die darin zu erkennende Kreativität ist das Denken immer zu spät.

Vor diesem Hintergrund sind einerseits die Husserl'sche Rede von einem vorintentionalen bzw. vorreflexiven leiblichen Selbst und von der anonymen Selbstgegenwart des Lebens¹⁶⁰ und andererseits die spirituellen Bezeugungen der ekstatischen Überwindung des dualistischen Denkens, nämlich der Überwindung der Selbstspaltung, zu erwähnen. Möglichkeiten des Nicht-Denkens finden wir aber nicht nur bei den Philosophen und religiösen Menschen, sie gehören vielmehr, wenn auch sporadisch, zum Alltag. Wenn es Momente des Nicht-Leidens nicht gibt, dann ist das Leiden ein Unding. Das Einswerden des Selbst mit der Umgebung und den anderen Menschen, das den Körper und die Seele vereinende Selbstvergessen, die ab und zu erfahrbare Leichtigkeit und Heiterkeit des Geistes usw. sind die grenzüberschreitenden Momente im Alltag.¹⁶¹ Wir

¹⁵⁹ Die hier benannte *Reflexion* und die Erwähnung der *Rechtzeitigkeit* beziehen die *Fundamentalität der Zeitlichkeit* mit ein, wie im Folgenden noch zur Sprache kommen wird.

¹⁶⁰ Siehe Waldenfels 1999a: 40; 2008 (1998): 32.

¹⁶¹ Der die chinesische Dao-Tradition kennzeichnende Begriff *Qi* (氣; Jap. *Ki*) bringt einen den Körper und Geist durchdringenden und einenden *leiblichen* Zustand, den ein entspannter Mensch *leibhaftig* erfahren kann, zum Ausdruck. Siehe hierzu Yamaguchi 1997: *Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit* und auch meine eigene Behandlung des *Qi*-Begriffs hinsichtlich der Leiblichkeit: *Von der phänomenologischen Hervorhebung der Leiblichkeit zum Denken*

müssen dennoch fragen: Wieso müssen solche ursprünglich lebensnahen Phänomene zu Hyperphänomenen erhoben werden, nämlich zu außergewöhnlichen, außerordentlichen und außeralltäglichen Phänomenen?¹⁶² Ist es nicht vielmehr so, dass das Leben allzu sehr in den Strukturen, Gestalten, Symbolen, Systemen, kurz gesagt in der intentional verweltlichten Welt verwickelt ist? Oder noch provokativer formuliert: Ist es nicht so, dass wir auf eine gierige Weise zu heftig gedacht haben?

Das Dilemma des reflektiven Denkens hat die Phänomenologie von Anfang an begleitet, wie Natorp hinsichtlich der Reflexionsmethode in seiner Kritik an Husserl aufgezeigt hat. Im Anschluss daran hat Heidegger das reflektive Denken sehr intensiv in Frage gestellt. Die Einwände Natorps gegen die Phänomenologie oder vielmehr gegen das Denken überhaupt wirken gründlich und fatal. Deshalb lohnt es sich, hierzu Heidegger einmal etwas übermäßig zu zitieren, um dieses dem Denken selbst innewohnende Dilemma zu unterstreichen:

Ist diese Methode der reflektiven Deskription oder beschreibenden Reflexion imstande, die Erlebnissphäre zu erforschen, wissenschaftlich erschließbar zu machen? In der reflektiven Blickwendung machen wir ein vordem nicht erblicktes, sondern nur schlicht, reflexionslos erlebtes Erlebnis zu einem „erblickten“. Wir sehen auf es hin. In der Reflexion haben wir es dastehen, sind darauf gerichtet, machen es zum Objekt, Gegenstand überhaupt. D.h. in der Reflexion sind wir theoretisch eingestellt. Alles theoretische Verhalten, sagten wir, ist ein entlebendes. Das zeigt sich nun in einem ganz eminenten Sinne bei den Erlebnissen. Sie werden ja in der Reflexion nicht mehr erlebt, sondern, das ist ihr Sinn, erblickt. Wir stellen die Erlebnisse hin und aus dem unmittelbaren Erleben *heraus*; wir machen einen Griff gleichsam in den abfließenden Strom der Erlebnisse und greifen eines oder mehreres heraus, d.h. wir „stellen den Strom still“, wie Natorp sagt, der bis jetzt als einziger wissenschaftlich beachtenswerte Einwände gegen die Phänomenologie vorgebracht hat. (Husserl selbst hat sich bis jetzt dazu nicht geäußert.)

Der stillgestellte Erlebnisstrom wird zu einer Reihe einzelner gemeinter Objekte. „Diese Reflektion übt auf das Erlebte notwendig eine analysierende, gleichsam sezierende oder chemisch zersetzende

der Grenze im Taijiquan (Li 2016a).

¹⁶² Hiermit spiele ich auf Waldenfels' Versuch zur Wiederbelebung dieser wegen der Intentionalität im Allgemeinen verkannten Erfahrung durch sein neuestes Werk an – Waldenfels 2012: *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*.

Wirkung.“ [Zitat Natorp] Soll bezüglich der Erlebnisse überhaupt irgendeine erkenntnismäßige Bemächtigung möglich sein, so wird eine theoretische Einstellung unumgänglich. Auch die theoretischen Erlebnisse selbst sind nur theoretisch faßbar. Erkenntnistheorie bedeutet nichts anderes als theoretische Geformtheit.¹⁶³

Auf diesem Grund gewinnt das Nicht-Denken, das absolut nicht als Gegensatz zum Denken zu verstehen ist, an Bedeutung. Deshalb bedeutet Nicht-Denken nicht, dass nichts wahrgenommen und erfahren wird – das würde dem Tod gleichen. Aber wenn das Denken selbst eine Grundform des Antwortens ist und wenn wir als Menschen nicht nicht antworten und daher nicht nicht denken können, was bedeutet dann genau das Nicht-Denken? Und wenn das Denken überhaupt intentional bedingt ist, wie ist kreatives Antworten dann noch möglich? Wenn das Denken selbst als kreatives Antworten im Waldenfels'schen Sinne funktionieren könnte, dann würde es nicht mehr dem Denken im üblichen Sinne entstammen, sondern erwiese sich als Kreativität des Nicht-Denkens. Dies betrifft das subtile Verhältnis zwischen der Zeitlichkeit des Denkens und der Zeitlosigkeit des Nicht-Denkens.

Das reflektive, dualistische und leidende Denken geht zurück auf seine Intentionalität, die sich als Verkennung von Fremdheit und Leiblichkeit

¹⁶³ Heidegger 1987: 100 f. Denn die Zeitlichkeit des Denkens, verknüpft mit der Frage nach dem Kontinuum, ist der Fokus der folgenden Diskussionen und Heidegger hat in seiner Auslegung der Zeitlichkeit am Ende von *Sein und Zeit* auf eine auffällige Weise Hegels Zeitbegriff als „die radikalste [...] Ausformung des vulgären Zeitverständnisses“ bezeichnet (Heidegger 2006: 428). Hegels kritisches Denken des zeitlich teilenden und unterscheidenden Denkens (d. h. das Denken des Verstandes) ist hoch bemerkenswert. Dies wird z. B. in Hegels Kritik an Zenon von Elea (ca. 490–430 v. Chr.) deutlich: Zu dem zweiten Paradox von Zenon sagt Hegel: „Zenon macht nur die Grenze, die Teilung, das Moment der Diskretion des Raums und der Zeit in seiner ganzen Bestimmtheit geltend; daher entsteht der Widerspruch. Was die Schwierigkeit macht, ist immer das Denken, weil es die in der Wirklichkeit verknüpften Momente eines Gegenstandes in ihrer Unterscheidung aneinanderhält. Es hat den Sündenfall hervorgebracht, indem der Mensch vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen gegessen; es heilt aber auch diesen Schaden. Es ist Schwierigkeit, das Denken zu überwinden, und *es* ist es allein, welches die Schwierigkeit macht.“ (Hegel, *Werke 18*: 314) Im Grunde genommen betreffen die vier bekannten Paradoxien Zenons das Zeitproblem, das die Problematik von Raum und Bewegung in sich einschließt. Zumindest angesichts der Hegel'schen Auseinandersetzung mit Zenon wird klar, dass Heideggers Darstellung des Hegel'schen Zeitbegriffs („die Zeit wird primär aus dem Jetzt verstanden und zwar so, wie es für das pure Anschauen vorfindlich ist.“ (Heidegger 2006: 431)) nicht unproblematisch ist, denn man findet bei Hegel keine Anhaftung an einem abgegrenzten, für sich gesetzten Jetzt oder einer Jetztfolge.

abzeichnet, welche wiederum die immerwährende Selbstspaltung, nämlich das rätselhafte Zusammenspiel zwischen Selbstbezug und Selbstentzug, hervorruft. Aus diesem Zusammenhang ist das Thema des Leidens abgeleitet. Denken impliziert Leiden. Dennoch kann das Verhältnis zwischen Denken und Leiden erst anhand der Zeitlichkeit des Denkens, die im folgenden Teil zur Sprache kommen wird, gründlich offengelegt werden. Im Denken und im Antworten verbirgt sich die durchdringende Zeitlichkeit. Vor diesem Hintergrund wird Nicht-Denken, das eine subtile Besinnung auf die Zeitlichkeit impliziert, im Zusammenhang mit Waldenfels' Rede vom kreativen Antworten erläutert werden.

Zweiter Teil: Zeitlichkeit und Responsivität

§ 15 Übergang: Am Leitfaden der Zeitlichkeit

Mit der Diskussion über den Zusammenhang zwischen Zeitlichkeit und Selbstkonstitution, die eigentlich die Problematik um die Subjektivität bzw. die Frage nach dem eigenen Selbst oder kurz die Wer-Frage betrifft, versuche ich ein Grundmotiv zu demonstrieren, das nicht nur Waldenfels' Denken geprägt hat, sondern von Husserls Zeit bis heute die ganze Geschichte der Phänomenologie durchzieht.¹ Das Denken des Fremden hebt an mit einer Auseinandersetzung mit der Philosophie der Subjektivität. In diesem Sinne wird Waldenfels das Subjektproblem niemals los, auch wenn es für ihn heikel ist, von Subjektivität zu reden. Nach der vorherigen Analyse kreist seine Untersuchung von Fremdheit und Leiblichkeit im Kern um grundlegendes Problem des Menschen, das oft als die Unklarheit in der Frage danach, wer er selbst ist, auftritt. Bevor wir zu Waldenfels' Offenlegung des fundamentalen Beitrags der Zeitlichkeit zur Genesis eines Selbst kommen, ist es sinnvoll, als Hintergrund und Übergang die diesbezügliche Offenheit in Husserls phänomenologischen Bemühungen zu betrachten, die oft als problematisch oder zweideutig betrachtet wird und gerade deshalb die späteren Phänomenologen inklusive Waldenfels zum Weiterdenken motiviert hat.

Husserl musste zwangsläufig bereits über das reine/transzendente Ich sprechen. „Die phänomenologische Reduktion reduziert die intentionalen Objekte auf Korrelate des Bewusstseins, das nach der eidetischen Reduktion als ‚reines Ich‘ übrigblieb. Die Einführung der Methode der Reduktion führt damit notwendig zu Fragen nach der Struktur und Einheit dieses reinen Ich.“² Trotz der Vorsichtigkeit, die nach Kants einleuchtender Aufdeckung, „daß ich dasjenige [das transzendente Ich], was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als

¹ Wie intensiv das Zeitproblem von Husserl selbst und anderen Phänomenologen behandelt worden ist, das sieht man schon durch Bernets „Einleitung“ zur Husserls *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* und die dazu beigefügte „Bibliographische Hinweise“ (Bernet 2013: X V - L X X VII). In der *Encyclopedia of Time* sind prägnante Artikel zur Darstellung der Gedanken der Zeit der einzelnen Phänomenologen auch zu bemerken (Macey 1994). Zur Untersuchung des Zusammenhangs zwischen dem Zeitproblem und der Frage nach dem transzendentalen Ich bei Husserl siehe Helds *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Held 1966).

² Mayer 2009: 96.

Objekt erkennen könne“³ geboten ist, ist Husserl allmählich zu der Behauptung gekommen, das reine Ich nun zu finden gelernt und ebenso gelernt zu haben, sich „durch Besorgnisse vor den Ausartungen der Ichmetaphysik in dem reinen Erfassen des Gegebenen nicht beirren zu lassen.“⁴ Deshalb hat er mit einiger Sicherheit über einen wesentlichen Kern des phänomenalen Ich gesprochen:

Die bewußte intentionale Beziehung des Ich auf seine Gegenstände kann ich nichts anders verstehen, als daß zum phänomenologischen Gesamtbestand der Bewußtseinseinheit eben auch solche intentionale Erlebnisse gehören, in denen der Ichleib, das Ich als die geistige Person und so das ganze empirische Ichsubjekt (Ich, der Mensch) das intentionale Objekt ist, und daß solche intentionalen Erlebnisse zugleich einen wesentlichen phänomenologischen Kern des phänomenalen Ich ausmachen.⁵

Doch trotz seiner Besorgnis und der Hervorhebung, dass er keine Ichmetaphysik betreibe, unterstellt man ihm gerade dies. Wie Mayer bemerkt hat, haben „diese Stärkung des Subjekts und der scheinbar damit verbundene Idealismus“ wesentlich zur Abkehr der Schüler beigetragen.⁶ In Anbetracht der diesbezüglich durchgängigen Kritik Waldenfels’ gegen Husserl gehört auch Waldenfels zu den Schülern, die sich von Husserl abgekehrt haben. Diesbezüglich möchte ich jedoch betonen, dass Waldenfels’ Husserl-Kritik keine Auflösung der Problematik in der Frage nach dem Ich bedeutet. Vielmehr erweist sich Waldenfels’ Beleuchtung der Verschränkung des Fremden und des Eigenen als ein Weitergehen auf dem phänomenologischen Weg bezüglich des Rätsels des Selbst – vor allem dann, wenn wir Husserls Rückbindung des Ichproblems an den Begriff der Intentionalität, an die Konzeption der Freiheit und weiter an die Entlarvung des Geheimnisses der Zeitlichkeit berücksichtigen.

Als charakteristisches Merkmal des Bewusstseins bildet der Begriff der Intentionalität für Husserl „die wesentliche Motivation für die Einführung des Subjekts in die Phänomenologie.“⁷ Die Einbeziehung der

³ Kant 1998: 509 (*Kritik der reinen Vernunft*: A 402).

⁴ Husserl 1984 (Hua XIX/1): 374. Interessanterweise hat Husserl seine Freude darüber, dass er einen Zugang zu dem reinen Ich gefunden hat, in einer Fußnote zum Ausdruck gebracht.

⁵ Husserl 1984 (Hua. XIX/1): 374

⁶ Mayer 2009: 96.

⁷ Mayer 2009: 98.

Intentionalität in die Untersuchung des Ich führt weiter zur Frage nach der Freiheit. Die Zweideutigkeit der Intentionalität bei Husserl zeigt sich gerade in seinem auf der Grundlage dieses Intentionalitätsverständnisses herausgearbeiteten Freiheitsbegriff. Husserls Konzeption der Freiheit basiert auf seiner Unterscheidung des reinen Ich, das „alle meine Vorstellungen begleiten können“ muss,⁸ von dem empirischen Ich, das Husserl oft ungewöhnlicherweise als die Seele oder das Seelische benannt hat. „Das reine Ich ist insofern rein, als es der Ausgangspunkt intentionaler Akte überhaupt ist, als der Ursprung von Akten, die zum Beispiel durch Aufmerksamkeit gewisse Gegenstände aus einem Hintergrund herausheben und andere in ihn zurücksinken lassen.“⁹ Demnach ist das reine Ich als der Ursprung von Akten der Grund des empirischen Ich, dessen Akte intentional sind und nur den gedeuteten und begehrten Gegenständen Aufmerksamkeit schenken. Solche Akte der Aufmerksamkeit folgen nicht beliebig aufeinander, „sondern weisen gewisse Regelmäßigkeiten auf, die mit den Überzeugungen, Meinungen und Erfahrungen von Subjekten zu tun haben. Personen unterscheiden sich ja gerade in den Aufmerksamkeitsstrukturen, mit denen sich ihre Welt ‚konstituiert‘, und nur dort, wo solche Strukturen bestehen, sprechen wir überhaupt von einer Person.“¹⁰ Die Überzeugungen, Meinungen und Erfahrungen einer Person gehen alle zurück auf die Intentionalität, die, wenn der Leib in Betracht gezogen wird, auch in den Habitualitäten des leiblichen Selbst abzulesen ist. Die personale Identität eines empirischen Ich und seine Welt sind intentional konstituiert und halten sich eben weiter auf diese intentionale Weise. Die intentionale Korrelation zwischen den beiden hat Husserl so beschrieben, dass „ich von nun ab, sooft ich mich als denselben erfasse, der ich früher war, oder als denselben, der jetzt ist und früher war, auch meine

⁸ Husserl 1952 (Hua. IV): 108. Bemerkenswert ist Husserl hier in demselben Kontext über das *Licht des wachen Bewusstseins* gesprochen hat, von dem in religiösen Diskursen nicht selten die Rede ist: „Prinzipiell kann sich das reine Ich in alle unvollzogenen (in einem bestimmten Sinn unbewußten, unwachen) intentionalen Erlebnisse hineinleben, es kann den in den Hintergrund zurückgesunkenen, nicht mehr vollzogenen das Licht des wachen Bewußtseins bringen, das Ich waltet nur im Vollzug, in den eigentlichen Cogitationen. Aber in alles kann es seinen Blick hineinsenden, was den Strahl der Ich-Funktion eben aufnehmen kann. Auf alles im Bewußtseinsfluß intentional Konstituierte kann es hinsehen, es erfassen, dazu Stellung nehmen usw.“

⁹ Mayer 2009: 100. Waldenfels' *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* (Waldenfels 2004) hat ihre Quelle auch hier bei Husserl und ist in der Tat eine entfaltete und detaillierte Untersuchung der Intentionalität in Zusammenhang mit seinem Denken der Responsivität. Siehe hierzu auch: „Aufmerksamkeitsschwellen“, in: Waldenfels 2006: 92–108.

¹⁰ Mayer 2009: 100.

Themata [nämlich alles, was zu Inhalten des Bewusstseins gehört] festhalte, sie als aktuelle Themata übernehme, so wie ich sie früher gesetzt habe.“¹¹ Angesichts dieser Auslegung ist zu fragen, wie es überhaupt möglich ist, über Freiheit zu sprechen. Oder ist vielmehr danach zu fragen, was Freiheit für eine Person bedeutet, deren Leben intentional bedingt ist? Für Husserl ist das reine Ich zum Grund der Freiheit geworden. Das empirische/seelische Ich ist intentional konstituiert, aber das reine Ich, das sich eine *Freiheit der attentionalen Zuwendungen* sichern könnte, findet sich auf einer tieferen Ebene der Konstitution der Person.

Der mit dieser Analyse von reinem Ich und Seele verbundene Freiheitsbegriff bezieht sich somit nicht auf Handlungen oder Entscheidungen leib-seelischer Subjekte, sondern auf die Intentionalitäten personaler Egos. Die Freiheit des Subjekts als reines Ich besteht dann in der freien Wahl seiner attentionalen Zuwendungen. Gerade weil das Subjekt in diesem Sinne frei ist, liegt auch die Einnahme der phänomenologischen Einstellung, der Epoché [Urteilsenthaltung], in seiner Freiheit und erweist sich so als möglich. Umgekehrt kann man sagen, daß die phänomenologische Methode einen solchen Freiheitsbegriff implizit voraussetzt.¹²

Erstaunlich ist die Implikation des Freiheitsbegriffs in der phänomenologischen Epoché, welche sich immer im Dunkel versteckt.¹³ Versklavung (sich intentional dahinleben lassen) und Befreiungsmöglichkeit (Erwachen zur allgemeinen intentionalen Bestimmung des Lebens) gehen beide zurück auf die Intentionalität. Das Subtilste und Allerwichtigste hieran besteht in der Aufklärung des Zusammenspiels zwischen dem reinen Ich und dem empirischen Ich.¹⁴ Die

¹¹ Husserl 1952 (Hua. IV): 112.

¹² Mayer 2009: 102.

¹³ Ein Punkt wird bei der Rede von Epoché oft ignoriert: Die Erkenntnis der Notwendigkeit der Epoché ist eine Sache, die Umsetzung/Praxis der Epoché aber eine andere. Hinsichtlich der Praxis der Epoché ist die gewaltige Macht der Gewohnheiten (Intentionalität) so unerwartet groß, dass Husserl immer wieder von einer „Übung“ der Epoché geredet hat. Die Übung der Epoché hat vieles mit der buddhistischen *śamatha*-Praxis gemeinsam, auf die ich in den folgenden Diskussionen noch eingehen werde, um die Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit zutage zu bringen.

¹⁴ Im *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (S. *mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra*; D. *Erwachen des Glaubens im Mahāyāna*) ist von zwei Aspekten ein und desselben Geistes die Rede: dem Aspekt der Soheit und dem Aspekt der zeitlichen Phänomene. Im Grunde genommen geht es dabei ebenfalls um die Besinnung auf das subtile Verhältnis zwischen Zeitlichkeit und Freiheit bzw. um die Zeitlosigkeit dieses einen

beiden Ichs müssen zu einer und derselben Person gehören, weil das reine Ich nicht als etwas vorgestellt werden kann. „Mit der Frage nach den Strukturen des reinen Ich [wird] Zeitlichkeit zu einem wesentlichen Thema der Phänomenologie.“¹⁵ Die weitere Beschäftigung mit dem Rätsel des Ich dreht sich um die Zeitlichkeit.

Die Intentionalität, die als Ineinander von Bedeuten und Begehren aufgedeckt wird, deutet auf einen Konstitutionsprozess hin, in dem das empirische Ich und die von dem Ich irgendwie aufgefasste Welt als sein Korrelat entstanden sind. Dabei rückt die Zeitlichkeit (Temporalität) der Intentionalität allmählich in den Vordergrund. „Die Wunder des Zeitbewusstseins“,¹⁶ die Husserl in seiner Analyse der Wahrnehmung des Tones erkannt hat, haben Husserl zu dem Schluss gebracht: „Was immer wahrgenommen ist, was immer selbstgegeben ist als individuelles Objekt, ist gegeben als Einheit einer absolut nicht gegebenen Mannigfaltigkeit. Zum Wesen dieser Einheit als zeitlicher Einheit gehört es, daß sie sich im absoluten Bewusstsein ‚konstituiert‘.“¹⁷ Die Entwicklung der Idee der Konstitution hat eine Gewichtsverlagerung der Husserl’schen Phänomenologie von der *statischen* Betrachtungsweise (vor dem Erkennen der Fundamentalität der Zeitlichkeit) zur *genetischen* (in der die Zeitlichkeit als zentral in der Phänomenologie betrachtet wird) vollzogen.

Dringt man auf diese Weise in immer tiefere Schichten der Subjektkonstitution ein, dann erweist sich der Aspekt der Zeitlichkeit zunehmend als wesentlich. Das ist in einer Hinsicht nicht erstaunlich: die Basis war ja ein Erlebnisstrom, der in sich schon temporal strukturiert. [...] Das Subjekt gewinnt seine Einheit temporal durch die Wiedererinnerung auf vergangene und die Vorausschau auf künftige Erlebnisse, mithin durch eine Art intentionalen Blick entlang des Erlebnisstroms.¹⁸

Was Husserl aber eigentlich begeistert hat, war, den letzten Grund des zeitlichen Bewusstseins zu finden bzw. das absolute Bewusstsein.

Geistes. Dies wird weiter unten noch detaillierter erläutert.

¹⁵ Mayer 2009: 110.

¹⁶ Husserl 1966 (Hua. X): 280.

¹⁷ Husserl 1966 (Hua. X): 284. Wie genau Husserl durch die Analyse der Wahrnehmung des Tones zu den Wundern des Zeitbewusstseins gekommen ist, ist in Hua X: 269–286 ersichtlich. Zum Zusammenhang, den Husserl zwischen Selbstbewusstsein und Zeitlichkeit sieht vgl. Mayer 2009: 110–113.

¹⁸ Mayer 2009: 110.

Diesbezüglich ist Husserls Rede vom reinen Ich zweideutig – nicht nur wegen Kants Mahnung, sondern auch deshalb, weil Husserl selbst die eigentliche Problematik des reflektiven Denkens erkannt hat: Das beredete und gedachte reine Ich ist nicht mehr rein. Wenn er sagt, dass das transzendente „Absolute“ nicht das Letzte, sondern selbst wiederum „in einem letzten und wahrhaft Absoluten konstituiert“ sei,¹⁹ offenbart sich darin schon die Gefahr der endlosen Reflexion des Denkens. Vor diesem Hintergrund hat Husserl über das Präreflektive gesprochen, wie Mayer zeigt: „Die präreflektive ‚awareness‘, das Gewahrsein des Erlebnisstroms selbst, bildet den letzten Grund des Bewusstseins und damit die Voraussetzung für jede Art von Konstitution.“²⁰ Die Unnachgiebigkeit des Husserl’schen Denkens geht Hand in Hand mit einer weitreichenden Offenheit. Eben deshalb steht Waldenfels – in Anbetracht dessen, dass sein Denken des Fremden auf dem Rätsel des Selbst basiert und auf die Wunder der Zeitlichkeit zurückgehen muss – in enger Verwandtschaft mit Husserl.

Waldenfels, für den eine solche Rede vom reinen Ich ein Tabu ist, ist mit seinem Eindringen in die Zeitlichkeit zwangsläufig auch weiter in die Idee der Responsivität vorgedrungen, welche im Grunde genommen die Zeitlichkeit als Befreiungsmöglichkeit zutage fördert, die sich im kreativen Antworten begreifen lässt und auf eine notwendige Versöhnung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit hindeutet. Wie wir gesehen haben, geht das Waldenfels’sche Denken von Fremdheit und Leiblichkeit mit einer entschiedenen Vermeidung jeglicher Rede von Subjekt oder Subjektivität einher. Anders gesagt hat er versucht, sich der Ichmetaphysik (wie der von Husserl) so weit wie möglich zu entziehen. Dennoch erweist sich das Denken des Fremden bei Waldenfels nur als ein Umweg, um letztendlich zum Rätsel des Selbst zurückzukommen – insbesondere dann, wenn wir zum Kern seiner Gedanken über Responsivität, Antwortlogik und kreatives Antworten vordringen.

Erster Abschnitt: Die Fundamentalität der Zeitlichkeit²¹

¹⁹ Husserl 1976 (Hua. III/1): 182.

²⁰ Mayer 2009: 113. Statt der üblichen oft sehr seichten Kritik an Husserl wird in der vorliegenden Arbeit im Folgenden versucht, den Tiefsinn von Husserls unermüdlicher Suche nach den letzten Grund des Bewusstseins und die Bedeutung seiner Rede vom präreflektiven Gewahrsein im Hinblick auf die buddhistische Meditation (*śamatha* und *vipaśyanā*) nachzuvollziehen.

²¹ Die Fundamentalität der Zeitlichkeit in Waldenfels’ responsiver Phänomenologie wurde im ersten Teil über Fremdheit und Leiblichkeit bereits deutlich. Die erneute Thematisierung der Zeitlichkeit im vorliegenden Abschnitt ist insofern als eine spezifische Zusammenfassung der vorherigen Analysen zu sehen sowie auch als

§ 16 Die Zeitlichkeit der Selbstabgrenzung

Die Genesis eines Selbst geht Hand in Hand mit dem Aufbau oder der Konstitution einer sinnvollen Welt bzw. einer geordneten Eigensphäre. Waldenfels' Aufdeckung der Zeitlichkeit der Selbstkonstitution basiert auf seinem feinen Begreifen der Intentionalität, durch die wir ein Selbst und eine Welt überhaupt erst erleben können. Aber eben deshalb ist es auch möglich, das Selbst und die Welt anders zu erleben.

„Das Selbst, das sich in einer Eigensphäre bewegt und sich bis in die Sinne und in die Sprache hinein an einer kulturellen Eigenordnung ausrichtet, läßt sich nicht länger auf ein Selbes reduzieren, das sich in der Sphäre eines Alls oder im Medium eines Allgemeinen von Anderem abgrenzt.“²² Erst durch eine Grenzziehung, „die ein Drinnen vom Draußen absondert und somit die Gestalt einer Ein- und Ausgrenzung annimmt“, ist ein Selbst okkasionell entstanden. „Eigenes entsteht, indem sich ihm etwas entzieht, und das, was sich entzieht, ist genau das, was wir als fremd und fremdartig erfahren.“²³ Durch das Denken der Grenze, die dem Denken des Fremden innewohnt, hat Waldenfels offensichtlich auch ein Umdenken der traditionellen Philosophie der Subjektivität versucht. Das Subjekt kann nicht mehr als eine substantielle Instanz, in welcher Variante sie auch immer zum Ausdruck kommt, verstanden werden, die etwas Selbes oder einen Kern in sich trägt, sondern als Selbst, das sich durch zeitliche Grenzziehung ereignet. Daraus resultiert auch die Entdeckung der Kontingenz jeglicher Ordnung, die erst durch einen als Grenzsetzung vollgezogenen Prozess der Ordnungsstiftung entstanden ist. Grenze und Ordnung als konkrete intentionale Strukturen durchdringen die gesamte Erfahrung des Menschen. Diese Aufdeckung der Kontingenz von Grenzen und Ordnung deutet schon auf eine Möglichkeit für die Menschen hin, sich durch kreativen Umgang mit den eigenen Grenzen von der Ego-Schranke zu befreien. „Der Mensch, der sich dadurch auszeichnet, daß sein Verhalten weder durch instinktive Regelungen noch durch künstliche Programme auf sichere Bahnen gelenkt wird, ist ein Wesen, das nicht in feste Grenzen eingeschlossen ist, das sich vielmehr auf bestimmte Weise zu seinen Grenzen verhält.“²⁴ Den Menschen hat Waldenfels deshalb als ein

Übergang zur Verdeutlichung der Probleme der Intentionalität, die mit denjenigen der Zeitlichkeit eng verknüpft sind.

²² Waldenfels 2006: 20.

²³ Waldenfels 2006: 20.

²⁴ Waldenfels 2006: 15.

Grenzwesen, oder mit Nietzsches Worten als ein „nicht festgestelltes Tier“ begriffen.

Die Rätselhaftigkeit des menschlichen Seins, die in den Paradoxien der Selbstabgrenzung zutage kommt, knüpft sich direkt an das Problem der Zeitlichkeit an. Jeder Selbstbezug, der hier als das Resultat einer Selbstidentifikation begriffen werden kann, impliziert einen Selbstentzug, der den Fremdbezug im Selbstbezug aufzeigt und der eben als die Unmöglichkeit einer endgültigen Selbstidentifikation aufgefasst werden kann. Ein Selbst muss sich, trotz und auch wegen der Zeitlichkeit, durch die fortwährende Aneignung des Fremden als eine Einheit erhalten. Diese Selbserhaltung kann, eben wegen der Zeitlichkeit, nur auf eine *weder unterbrochene noch kontinuierliche* Weise geschehen. Es ist *weder unterbrochen*, weil das Selbst um seiner *Selbstständigkeit* Willen kontinuierlich von Neuem produziert oder reproduziert werden muss, *noch kontinuierlich*, weil, spätestens seit Kant, eine direkte Rede von einer substanziellen Seele unmöglich ist. Gerade in diesem *weder-noch* tritt die *Zeitlichkeit des Selbst* zutage.²⁵ Die ununterbrochene

²⁵ Die Zeitlichkeit des Selbst, das sich auf eine *weder unterbrochene noch kontinuierliche* Weise konstituiert, hat Husserl einmal mit einer interessanten Bemerkung verdeutlicht: „Ich kann mir [...] nur dadurch in meiner Stellungnahme ‚untreu‘ werden, ich kann nur dadurch ‚inkonsequent‘ werden, daß ich eben ein anderer geworden bin, insofern ich anderen Motivationen unterliege. In Wahrheit bin ich mir aber nicht untreu, ich bin immerfort derselbe, aber im wechselnden Strom der Erlebnisse, in denen öfter neue Motive sich konstituieren.“ Husserl 1952 (Hua IV): 112. Außerdem steht die Zeitlichkeit auch bei der Bewusstseinsanalyse des Yogācāra-Buddhismus im Zentrum der Wer-Frage. Die Zeitlichkeit des *alayavijnana* (des achten Speicherbewusstseins) in der Frage danach, ob es kontinuierlich oder unterbrochen sei, wird metaphorisch so analysiert: „Is the Alayavijnana permanent or impermanent? It is neither permanent nor impermanent, for [...] it is in perpetual evolution like a violent torrent. By ‚perpetual‘ is meant that, since before the beginning of time, this consciousness has evolved in a homogeneous series without interruption, because it is the creative basis of the manifestations of the transmigratory course through the three realms of the existence (Dhatus), the five directions of reincarnation (Gatis), and the four forms of birth (Yonis), and also because in its essential nature it is firm enough to hold Bijas [nämlich karmische Eindrücke oder Samen] without allowing them to be lost. By ‚evolution‘ is meant that this consciousness, from before the beginning of time, is born and perishes from one moment to another, ever changing. As cause it perishes and as fruit it is then born. Thus, it never remains continuously a single entity. Through the evolution of the other consciousness [hiermit ist *pravṛtti-vijñāna* gemeint, was die sechs Sorten des gegenständlichen Bewusstseins und die siebte des Selbstbewusstseins enthält], it is perfumed and thus forms seeds. [...] The word ‚perpetual‘ rules out the notion of impermanence of discontinuity; the word ‚evolution‘ indicates that it is not permanent. [...] ‚Like a violent torrent‘: it is the nature of being (*dharmata*) of ‚causation‘ which is foreign to permanence and

Produktion/Reproduktion eines Selbst ist eben der Grund für die Zeitlichkeit des Bewusstseins. Ein Selbst ist nicht einfach da, es muss beständig *entstehen*. „Das Ziehen einer Grenze, das immer dann geschieht, wenn etwas sich von anderem absondert, entzieht sich dem Blick und dem Zugriff; es ist nur fassbar als Spur der Grenzziehung.“²⁶ Erst durch die fortwährende Selbstidentifizierung, die sich als Unterscheidung bzw. Grenzziehung zwischen Eigenem und Fremdem vollzieht, ereignet sich zeitlich ein Selbst.

§ 17 Die Zeitlichkeit der Selbstabweichung

Die Unmöglichkeit einer endgültigen Selbstidentifikation, die letztlich bestenfalls in eine Sisyphusarbeit mündet, offenbart sich in der

impermanence. In its sequence of cause and effect, it is like a violent torrent which is never impermanence yet never permanence, and which ever flows onward in a continuous series, carrying with it what sometimes floats and sometimes sinks. So too is this Alayavijnana which, from before the beginning of time, is born and perishes, forming a series which is neither permanent nor impermanent, carrying along sentient beings, sometimes floating, sometimes sinking, without allowing them to attain liberation from the circle of the mundane existence. Again it is like a violent torrent, though beaten by the wind into waves, flows onward without interruption. So too is this Alayavijnana, which, though it encounters conditions producing the visual and other kinds of consciousness, perpetually maintains its onward flow. Or yet again it is like a violent torrent, in whose waters fish are borne along below and leaves of grass above, pursuing its onward course without abandoning it. So too is this consciousness, which perpetually follows its onward evolution, carrying with it the perfumed internal Bijas and the external Caittas (Sparsa etc.) [nämlich formative Bewusstseins-elemente]. These comparisons show that the Alayavijnana, from before the beginning of time, has been both cause and effect, and so is neither permanent nor impermanent. They mean that since before the beginning of time this consciousness has been one in which from moment to moment effects are born and causes perish. Because these effects are born, it is not impermanent; because these causes perish, it is not permanent. To be neither impermanent nor permanent: this is the ‚principle of conditional causation or dependent origination‘ (Pratityasamutpada). This is why it is said this consciousness is in perpetual evolution like a torrent. “ (阿賴耶識為斷為常。非斷非常以恒轉故。恒謂此識無始時來一類相續常無間斷。是界趣生施設本故。性堅持種令不失故。轉謂此識無始時來念念生滅前後變異。因滅果生非常一故。可為轉識熏成種故。恒言遮斷轉表非常。猶如瀑流因果法爾。如瀑流水非斷非常相續長時有所漂溺。此識亦爾。從無始來生滅相續非常非斷。漂溺有情令不出離。又如瀑流雖風等擊起諸波浪而流不斷。此識亦爾。雖遇眾緣起眼識等而恒相續。又如瀑流漂水下上魚草等物隨流不捨此識亦爾。與內習氣外觸等法恒相隨轉。如是法喻意顯此識無始因果非斷常義。謂此識性無始時來刹那刹那果生因滅。果生故非斷。因滅故非常。非斷非常是緣起理。故說此識恒轉如流。 Hsüan Tsang/Wei Tat 1973: 170–173)

²⁶ Waldenfels 2006: 26.

Selbstabweichung. In der jeweils angenommenen Selbstidentifikation können sich das durch die Grenzziehung Identifizierte und das damit gleichursprüngliche Identifizierende weder decken noch einfach als ein Gegensatz von Subjekt und Objekt voneinander trennen. Eine solche Selbstabweichung hat Waldenfels als Selbstspaltung und Selbstverdoppelung beschrieben, wie oben bereits erläutert wurde. Das Selbst distanziert sich in der Selbstabweichung immer uneinholbar von dem in jede Erfahrung einbezogenen Ich als Subjekt, es widersteht jeder Selbstbeobachtung und reflexiven Selbstspiegelung, es entzieht sich der Rede oder dem Blick und bleibt als eine Unmöglichkeit bestehen, als ein radikal Fremdes. Das Beobachtete oder Reflektierte in einem Selbstbewusstsein ist schon dingfest und sinnfest hypostasiert. Das Phänomen der Selbstabweichung enthüllt die Problematik der traditionellen Bewusstseinsphilosophie, die auf einer unendlichen Reflexion beruht, welche Waldenfels als „eine endlose Iteration“ beschrieben hat: „Wir flüchten von einer Reflexion in die andere, ohne dessen, worauf wir reflektieren, jemals habhaft zu werden.“²⁷ Von Anfang an ist dieses Selbst „mehr als ein Etwas, dem man bestimmte Merkmale beilegt, mehr aber auch als Jemand, dem man bestimmte Rollen, Rechte und Kapazitäten zuschreibt.“²⁸

Das Selbst, das vor unserem Blick zurückweicht, ist wie das radikal Fremde, das sich unserem Zugriff entzieht. Demnach ist das Dilemma der Selbstabweichung die Kehrseite der Erfahrung des Fremden, das in der zeitlich-räumlichen Verschiebung verwurzelt ist. Anhand des in gewissem Sinne *transzendentalen* Verschiebungsphänomens hat Waldenfels uns das *Rätsel der Zeit* vor Augen gebracht. Gegen den *Primat der Gegenwart*²⁹, den er nicht nur bei Platon, Plotin und Augustinus, sondern auch bei Husserl in Frage gestellt und bemängelt hat,³⁰ betont er kompromisslos die Responsivität des Hier und Jetzt,³¹ die eine uneinholbare zeitliche und räumliche Verschiebung in sich einschließt.

²⁷ Waldenfels 2006: 76.

²⁸ Waldenfels 2006: 54.

²⁹ „Die ‚absolute Gegenwart‘, die allen Sinn in sich versammeln würde, gehört zu den Phantasmen traditioneller Ordnungen, die ihre Herkunft verleugnen.“ (Waldenfels 2006: 31).

³⁰ Vgl. Waldenfels 2012: 122–141.

³¹ „Die genuine Nachträglichkeit der Antwort untergräbe den Primat einer ursprünglichen Gegenwart. Die Gegenwart ist nicht nichts, wie manche postmoderne Allesverflüchtiger meinen, aber sie begnügt sich nicht mit sich selbst. Das Antworten geschieht hier und jetzt, doch es beginnt anderswo.“ (Waldenfels 2006: 65)

Radikal Fremdes ist genau das, was durch keine subjektiven Erwartungen und durch keine transsubjektiven Möglichkeitsbedingungen vorweggenommen werden kann. Die überschießende Erfahrung, die über bestehende Ordnungen hinausführt, verbindet sich schließlich mit einer zeitlich-räumlichen Verschiebung, die darauf beruht, daß der Selbstbezug sich nie mit sich selbst zusammenschließt, daß der Ort der Rede nie mit dem beredeten Ort, die Zeit der Rede nie mit der beredeten Zeit zusammenfällt.³²

Eben dank der zeitlich-räumlichen Verschiebung kann aber auch ein Sich-Unterscheiden eines ein Hier und Jetzt gewahrenden Selbst von Anderen ermöglicht werden.

Das Hier und Jetzt, das sich von der Ferne, der Vergangenheit und der Zukunft unterscheidet, bildet ein Glied in der Unterscheidung und tritt zugleich als der Ort auf, an dem die Unterscheidung erfolgt. [...] Wer sich auf diese Weise unterscheidet, wird erst in der Unterscheidung zu dem, der er ist, beziehungsweise zu der, die sie ist. Wer sich unterscheidet, steht auf einer Seite, das Fremde als das Wovon der Unterscheidung, auf der anderen.³³

Hinsichtlich der zeitlich-räumlichen Verschiebung stellt sich noch eine andere relevante Frage: Wie ist die Erfahrung der Verschiebung überhaupt möglich, wenn keine substantielle Instanz hinter dem Zeitstrom bzw. dem Bewusstseinsstrom steht, die im Wechsel der Erfahrung wie ein Anker funktionieren könnte? Oder wie ist ein Wissen um Vergangenheit und Zukunft überhaupt möglich ohne einen Sich-Erinnernden oder einen Erwartenden, der sich in der Zeit hält? Mit dieser Fragestellung soll nun zur Untersuchung des Gedächtnisses übergegangen werden. Es ist kein Zufall, dass eine Zeitlehre oft – so bei Platon, Aristoteles, Augustinus u.a. – mit einer Gedächtnislehre Hand in Hand geht. In Bezug auf das Verschiebungsphänomen hat Waldenfels in Auseinandersetzung mit den erwähnten Klassikern auch eigene Überlegungen zu Gedächtnis und Erinnerung angestellt. Oben wurde gesagt, dass das Selbst sich durch den Zeitstrom hindurch auf eine *weder unterbrochene noch kontinuierliche* Weise halte. Eine tiefergreifende Erklärung dafür ist auch von der Untersuchung des Gedächtnisses zu erhoffen.

³² Waldenfels 2006: 30.

³³ Waldenfels 2006: 27.

§ 18 Zeit, Gedächtnis und Leib

Wie Waldenfels gezeigt hat, weisen schon Platon und Aristoteles dem Gedächtnis die Aufgabe einer Erhaltung und Bewahrung der sinnlichen Erfahrung zu. Ohne die Erhaltung und Bewahrung des Vergangenen im Gedächtnis ist eine Erfahrung der Zeit undenkbar. Die zeitliche Verschiebung/Diastase, in der die Tätigkeit der Unterscheidung, die Sinnbildung, die Ordnungsstiftung, die Entstehung eines Selbst, der Anderen und der Welt sowie das Wissen überhaupt stattfinden, zeigt auf, dass wir immer nur *nachträglich* auf etwas Vorgängiges (Pathos) antworten können. In jede Antwort ist die Wirkung des Gedächtnisses schon eingedrungen. „Wenn der Anfang ein Pathos ist, also etwas, das nur da ist, indem es uns anspricht und auf uns wirkt, dann kann die Bewahrung nur in einer *Nachwirkung* bestehen, die mit der verzögerten Response einsetzt und sich in einer vielfältigen Antwortbereitschaft fortsetzt.“³⁴ Durch die Erinnerung holen wir etwas Vergangenes aus dem Gedächtnis, dessen *Leiblichkeit*, Waldenfels zufolge, in den Phänomenen wie Gewöhnung, Einübung, Habitualisierung usw. ersehen lässt, wenn wir nicht allzu schnell nach einer Seele, einem Geist, einem Ich oder einem Subjekt rufen sollen. „Das Rätsel des Gedächtnisses liegt zuallererst in der *Wiederholung*, die sich als spontane Gewöhnung oder als gezielte Einübung vollzieht und im Nach- und Mitmachen soziale Züge annimmt. Keine Mneme ohne Mimesis. Aktive und passive Genese tragen vereint zur Sinnbildung bei. (vgl. Hua I, § 38) Diese Prozesse lassen sich von seiten des Erfahrenden als Habitualisierung, von seiten des Erfahrenen als Gestaltbildung, Strukturierung, Sinnbildung oder Regelung beschreiben.“³⁵ Die grundlegende Tätigkeit der *Wiederholung* offenbart einen inneren Zusammenhang zwischen Zeit, Gedächtnis und Leib.

In der Antike ist Aristoteles bereits auf die Verkörperung von Gedächtnis und Erinnerung aufmerksam geworden. Der Erläuterung von Waldenfels zufolge bindet Aristoteles das Erinnerungsgeschehen an die *sinnliche Körperlichkeit* und präsentiert die *Mneme* als eine Form von Pathos, Affektion oder Widerfahrnis. „Mit der Kennzeichnung der Erinnerung als Pathos stellt Aristoteles zugleich einen Bezug zum Leibkörper her; denn wenn ein Wesen leidet oder tut, so geschieht dabei *nichts ohne den Leib* (*De anima* 403 a 9–10). Affekte (*pathe*) gelten als *materiegebundene Gedanken oder Bedeutungen (enuloi logoi)* (403 a 25), so etwa der Zorn, der von den explosiven Körpererschütterungen nicht zu trennen ist. Durch

³⁴ Waldenfels 2012: 146.

³⁵ Waldenfels 2012: 146.

ihre pathische Züge ist die Erinnerung eingebunden in die Lebenszusammenhänge eines Sinneswesens.“³⁶ Zusätzlich erwähnt Waldenfels auch, dass Bergson von einem gelebten und betätigten Gewohnheitsgedächtnis spricht und die heutige Psychologie und Neurophysiologie ein motorisches und prozedurales Arbeitsgedächtnis annehmen. Dies alles entspricht seiner Arbeit an einer auf der zeitlichen Diastase beruhenden Explikation des Gedächtnisses. Im Anschluss daran spricht er deshalb über das *Leibkörpergedächtnis*. Die Einbeziehung des Leibes in die Untersuchung des Gedächtnisses hat eigentlich mit der Frage nach dem *Wo* des Gedächtnisses zu tun, die letztendlich wiederum auf die Frage nach dem *Wer* zurückgeht. Es geht nämlich um die Frage nach einem Träger oder Urheber von Gedächtnis und Erinnerung.

Wenn Vergangenes uns sinnlich affiziert, bevor wir es vorstellen und bearbeiten, und wenn der Erfahrende erst zu jemand und das Erfahrene erst zu etwas wird, sobald solche Erfahrungen sich wiederholen, dann käme jede Initiative zu spät, um den Prozeß von Erinnern und Vergessen eigenmächtig in Gang zu setzen. In der Suche nach einer Instanz, die nicht ihren Erfahrungen vorausgeht, sondern von vornherein in sie verwickelt ist und aus ihnen lernt, stoßen wir auf den Leib, der als Leib eines leiblichen Selbst fungiert.³⁷

Den Leib als die Verkörperung des Gedächtnisses und der Spuren der Zeit hat Waldenfels mit einiger Begeisterung so zur Sprache gebracht:

Ein körperloses Gedächtnis wäre nicht mehr als ein Gehirngespinnst oder ein Konstrukt. Der Leib ist uns aus der phänomenologischen Tradition in der Doppelgestalt eines *Leikörpers* vertraut. Er fungiert nicht nur als Urwerkzeug, sondern als Urmedium, als Urzeichen und eben als *Urgedächtnis*. Plessners Verdopplung des Leibes in einen Leib, der ich bin, und einen Körper, den ich habe, bedeutet zeitlich gesehen, daß ich gewesen bin und eine Vergangenheit habe. [...] Die Selbstheit des eigenen Leibes, in dem ich schalte und walte, hat zur Kehrseite die Fremdheit eines Köpers, der sich weitgehend meinem Wissen und Wollen entzieht. Eindruck, Abdruck, Spur oder Engramm, die zum traditionellen Gedächtnisvokabular gehören, sind weder als materielle Realien zu verstehen noch als bloße Metaphern, sondern als semiotische Modi der Verkörperung, verwandt der Sprache der Körpersymptome in der Psychoanalyse. Fremdheit des Körpers bedeutet nicht ein Außen im

³⁶ Waldenfels 2012: 126.

³⁷ Waldenfels 2012: 147.

Gegensatz zum Innen, sondern ein Außen im Innen. [...] Diese Fremdheit äußert sich nicht zuletzt als Spannung zwischen aktuellem und habituellem Leib, zwischen Spontanität und Gewöhnung. Die Spuren des Vergangenen gehen in die Welt ein, und die Glieder unseres Leibes fungieren, wie *Proust* zu Beginn seiner Recherche schreibt, als *Hüter der Vergangenheit* (*gardiens du passé*).³⁸

Der Leibkörper als *Urgedächtnis* und *Hüter der Vergangenheit* ist demnach ein Produkt der Zeit. In diesem Sinne kann der menschliche Leibkörper als eine Antwort/Response auf seine Vergangenheit angesehen werden. Hierin ist erstaunlicherweise eine Individualität oder ein subjektivistischer Charakter der Zeit impliziert, obwohl Waldenfels diesen Punkt nicht direkt zum Ausdruck gebracht hat. Die Problematik um die Subjektivität spitzt sich deshalb zu auf die Entdeckung des subjektivistischen Charakters der Zeit, wobei eben die Leiblichkeit des menschlichen Seins berücksichtigt werden muss. Was hier angedeutet wird, stellt den Leib, der zur Erklärung des Gedächtnisses und der Zeit dient, wiederum in Frage, weil die Heraushebung des Leibes grundsätzlich mit dem gleichen Problem wie in der Bewusstseinsphilosophie konfrontiert ist. Der Leibkörper erfährt auch hier einen unendlichen Regress, wenn das Problem des Gedächtnisses und der Zeit als das eigentliche Problem der Subjektivität aufgedeckt wird. Der anwesende, gesehene und deshalb thematisierte Leib ist schon zu einem Körper, einem Gegenstand der Betrachtung *devitalisiert*. Immerhin haben die Bewusstseinsphilosophie und die religiösen Traditionen die Leiblichkeit und Sinnlichkeit des menschlichen Seins niemals übersehen, denn sonst wäre die Rede von Leiden und Befreiung bodenlos. Die Philosophie ist von der sinnlichen Erfahrung ausgegangen und alle religiösen Diskurse in Bezug auf Erlösung, Erleuchtung oder Illumination sind ebenfalls auf den Leib ausgerichtet, auch wenn sie stets von Bewusstsein, Seele oder Geist reden. Der wissende, handelnde Leib ist jedenfalls etwas anderes als natürliche Objekte und es gibt einen unverwechselbaren Unterschied zwischen ihm und einer Leiche. Die klassischen Denker sind über den Leib hinausgegangen wegen des oben wiederholt dargelegten unrettbaren Selbstentzugs, nämlich wegen des unendlichen Regresses bei der Suche nach einer Inhärenz und der Unmöglichkeit einer endgültigen Selbstidentifikation. Waldenfels selbst hat den leiblichen Selbstentzug erkannt:

Der leibliche Selbstentzug, der sich in der Differenz von Fungieren und Thematisieren bekundet, entspricht viel eher der Differenz von Aussagen und Aussage, von Sagen und Gesagtem, aufgrund derer das

³⁸ Waldenfels 2012: 147 f.

Ereignis des Sagens niemals im Gesagten aufgeht.³⁹

Das hier einbezogene Sagen bzw. Aussagen im Unterschied zum Gesagten bzw. der Aussage entspricht den Tätigkeiten des Denkens, des Grenzziehens und der Unterscheidung, die mit dem zeitlichen Bewusstsein gleichursprünglich sind. In einem solchen Maß vermag die Bezugnahme auf den Leib das Geheimnis der Zeit, des Gedächtnisses und der Subjektivität nicht zu entschleiern und scheint nicht so sehr die klassischen Bemühungen um das Entziffern des Menschseins zu überbieten. Wenn wir sagen, dass der Leib der *transzendente Anfang* aller menschlichen Tätigkeiten ist, dann erweist sich dies sogar als nachvollziehbarer als Kants Untersuchung der transzendentalen Bedingung der Erfahrung. Das heißt: Die Wichtigkeit und Wesentlichkeit des Leibes ist etwas allgemein Verständliches und Allgemeingültiges, sowohl unter den Philosophen und Heiligen als auch unter den normalen Menschen. Was Waldenfels' Denken wirklich charakteristisch macht, ist, dass er den Leib niemals außer Betracht gelassen und klassische Themen der Philosophie konsequent an die Leiblichkeit zurückgebunden hat. Die Kompliziertheit und Schwierigkeit einer Untersuchung des Gedächtnisses aus der Sichtweise der traditionellen Bewusstseinsphilosophie ist Waldenfels völlig bewusst, wenn er in Anlehnung an Aristoteles Folgendes formuliert: „Das Rätsel der Erinnerung liegt nun aber in der Frage, wie wir im Gedächtnis aufbewahren können, was gewesen, aber nicht mehr gegenwärtig ist; denn in diesem Falle ist , die Affektion (pathos) anwesend, während die Sache (pragma) abwesend ist‘ (*De mem.* 450 a25–28). Anwesenheit und Abwesenheit berühren sich somit in der Erinnerung, aber wie?⁴⁰ Dennoch scheint mir Waldenfels' stetige Berufung auf den Leib übertrieben, einseitig und nicht unproblematisch. Der Leib bietet sich meines Erachtens nicht wirklich gut an für eine hinreichende Erklärung der Zeit und des Gedächtnisses. Im Gegenteil gerade wegen des Leibes kommt die Rätsel der Zeit und des Gedächtnisses noch intensiver zum Ausdruck.

§ 19 Hervorhebung des eigentlichen Problems – die Zeitlichkeit als Intentionalität

Nicht nur das Gedächtnis ist intentional, sondern auch der Leib, der als Urgedächtnis enthüllt wird. Die alles durchdringende Intentionalität verknüpft sich mit der Zeitlichkeit, die dem Rätsel des Selbst innewohnt. Trotz der Intentionalität des zeitlichen Bewusstseins hat Husserl auf die

³⁹ Waldenfels 2006: 29.

⁴⁰ Waldenfels 2012: 127 f.

Freiheit der *attentionalen Zuwendung* des reinen Ich, die in der Möglichkeit der Epoché begründet liegt, hingedeutet und Waldenfels hat über eine Freiheit des Sichverhaltens des Selbst mit eigenen Grenzen gesprochen, die mit dem kreativen Antworten bzw. der Responsivität verwoben ist. Wenn wir uns einfach an Husserl und Waldenfels anschließen, dann geraten wir sofort in den klassischen Zirkel: Freiheit und das vernünftige/transzendente/reine Subjekt oder der absolute Geist setzen einander gegenseitig voraus. Es sieht so aus, als ob wir in jeglicher Rede von Freiheit das Rätsel des Selbst schon verpasst haben, weil die Rede von Freiheit schon viel Wichtiges, aber eben auch Unklares voraussetzt.

Husserl und Waldenfels haben diesen Kreis erkannt und sich bemüht, dennoch so weit wie möglich auf eine indirekte Weise und über einen großen Umweg darüber zu sprechen. Diesbezüglich ist Waldenfels sozusagen schlauer, weil er in Ansehung der Tatsache, dass Husserl wegen seiner Ichmetaphysik kritisiert wird, alle Worte, die metaphysische Vorstellungen bei Menschen erwecken könnten – wie z.B. „Freiheit“ oder „Vernunft“ – vermeidet. Seine Abneigung gegen solche Worte wird im folgenden Zitat deutlich:

Doch sobald das Fremde in das Arkanum der Freiheit und Vernunft vordringt, herrscht Chaosalarm. Freiheit und Vernunft greifen zu den Waffen.⁴¹

Dieses Zitat steht auf der ersten Seite seiner Schrift *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, die als kompakte Zusammenfassung seiner Philosophie angesehen wird. Was er in diesem Sinne als Freiheit und Vernunft bezeichnet, hat insofern wenig mit Freiheit und Vernunft zu tun als ein Mensch, der sich selbst auf eine solche Weise als frei und vernünftig betrachtet, aber geistig so unbeweglich ist, ganz deutlich an die erstarrten intentionalen Strukturen seines Selbst gefesselt oder von ihnen versklavt ist. Diesen Punkt erkennt Waldenfels natürlich auch. Wenn Waldenfels über kreatives Antworten bzw. Responsivität spricht, dann taucht offensichtlich ein anderes Freiheitsideal auf. Alles in allem geht es ihm um die Frage, wie man die Freiheit zur Sprache bringen kann.

Eine direkte Rede von Freiheit erweist sich als plump: Wir können dann nirgendwo anders anfangen als bei unserer jetzigen Faktizität der Existenz, die intentional und zeitlich ist. Die Intentionalität und Zeitlichkeit der faktischen Existenz des Menschen bringt aber auch die Unfreiheit bzw. Versklavung mit sich, sonst wäre die menschliche Sehnsucht nach Freiheit

⁴¹ Waldenfels 2006: 7.

nicht gegeben. Deshalb ist es besser, wir reden nicht mehr direkt von Freiheit, die immer als Vorstellung bemängelt werden kann, sondern von Unfreiheit, die unser Alltag ist, in der wir leben und die letztendlich in Intentionalität und Zeitlichkeit verwurzelt ist. Die Unfreiheit des Menschen drückt sich am deutlichsten in seinem Leiden aus.

Deshalb ist das Leiden, im Unterschied zu anderen Ideen wie Freiheit, Vernunft und Ruhe, das eigentlich Sagbare. Das Leiden, das sich in der Fremderfahrung konkretisieren lässt, hat Waldenfels oft als Unruhe beschrieben. Vor diesem Hintergrund hat er das Rätsel des Ich so vermutet: „Es kann sehr wohl sein, daß es gerade diese Unruhe ist, die uns lebendig hält.“⁴² Die Unruhe und das Leiden, die in der Selbstabweichung zutage kommen, sind eine und dieselbe Sache, die die Zeitlichkeit in der Verwirklichung jeglicher Selbst- und Welterfahrung zutage treten lässt.⁴³ Um diesen Punkt zu veranschaulichen, sind sie auf ein anderes Urphänomen zu beziehen, nämlich auf die *Außenperspektive* oder hegelsch gesprochen auf die *Entzweiung des Bewusstseins*.

Es geht um einen Grundzug des Denkens bzw. der Erfahrung überhaupt: die Dualität. Die Polarität jeglicher dualistischer Erfahrung in jedem Augenblick ist im Grunde genommen ein Konstrukt oder Produkt des zeitlichen Bewusstseins. Die Unruhe wird oft zum Leiden, wenn man die Differenz der Selbstabweichung nicht erkennt und trotz des Wunders des Geschehens immer wieder an dem alten Ich des Gedächtnisses anhaften will, das auf dem Gedachten/Gemeinten des dualistischen Denkens beruht. Wegen der Intentionalität sind die empirischen *Ichsubjekte* und ihre *Gegenstände* Ergebnisse des Bedeutens und des Begehrens, d.h., ein Ich ist in jeglicher Erfahrung auf eine subtile Weise begehrt und fälschlicherweise als ein beständiges Etwas gedeutet. Das Ich begehrt und das Ich wird begehrt – wie ein gieriges Tier, das den eigenen Schwanz beißen will, aber nicht kann. Diese Verfälschungen sind immer weiter aufeinander bezogen, immer komplizierter miteinander verwoben und immer vielfältiger übereinandergelagert. Die dualistische Außenperspektive hat die fortwährende scheinbare Wiederholung eines Selbst ermöglicht.

Hieran ist die Gleichursprünglichkeit von Zeitlichkeit und Außenperspektive zu erkennen. Die Genesis der Zeit hat direkt etwas mit

⁴² Waldenfels 2006: 91.

⁴³ Siehe hierzu auch Waldenfels 2006: 29: „Allgemein betrachtet entspringt die *Unruhe*, die zu unaufhörlichen Selbstverdoppelungen treibt, der Tatsache, daß der Ort, an dem Grenzen gezogen werden, weder innerhalb der Ordnung zu situieren ist noch außerhalb ihrer, sondern innerhalb und außerhalb zugleich.“ (Hervorhebung des Verfassers).

dem unterscheidenden Denken zu tun, das über eine *Außenperspektive* verfügt. Die Zeit zeitigt sich im Denken. Das sich betätigende Denken impliziert einen Denkenden, der wiederum im Zusammenspiel mit etwas Gedachtem steht. Das zeitlose reine Denken würde nicht denken. Anders gesagt: Das Schicksal des sich in der zeitlichen Unterscheidung zeitigenden Denkens ist an das Zusammenspiel zwischen Denkendem und Gedachtem gefesselt.

Doch besteht die Subtilität des Leidens darin: Erst wenn wir von einer Außenperspektive her unseres Begehrens uns bewusst werden, können wir an dem Fehlen des Begehrten, nämlich des radikal Fremden, das sich uns immer entzieht, leiden. Das heißt: Wir wissen eigentlich, dass wir nicht wissen, wenn das Leiden (das bedarf immer des Wissens) von einer solchen Unwissenheit verursacht wird. Das Wissen um die Unwissenheit ist das eigentliche Geheimnis, das in der allgemeinen metaphysischen und religiösen Thematisierung der Freiheit angedeutet ist. Wegen der Außenperspektive sind die Menschen versklavt. Aber erst in dieser Außenperspektive schimmert auch die Befreiungsmöglichkeit auf. Auf diesen Punkt werde ich im Folgenden noch wiederholt zurückkommen. Bevor wir die Befreiungsmöglichkeit zur Sprache bringen, die immer in der Unfreiheit und Versklavung zu finden ist, ist es notwendig, die allgemeine Problematik des intentionalen, zeitlichen und dualistischen Denkens noch einmal genauer zu betrachten.

Das zeitliche, jetzige Denken stellt sich die folgenden Fragen: Wer ist der Denkende, der die Zeit mit sich gebracht hat und gleichzeitig sich selbst als ein Inhärentes paradoxerweise von der Zeit befreien will? Wer begehrt etwas, wer leidet und wer muss den scheinbar unendlichen Kreislauf des Alltags ertragen? Mit Rückgriff auf die vorherigen Diskussionen sind wir auch hier wiederum mit dem Leiden und der Frustration konfrontiert, die aus der Selbstidentifikation und dem rätselhaften Phänomen der Selbstabweichung resultieren. Die Lauheit, Gewohnheit und Normalisiertheit des alltäglichen Lebens blockieren uns und verhindern, dass wir weitergehen.

Hier taucht das Denken-Leiden-Verhältnis wieder auf, das um die Werfrage kreist. Eigentlich und ursprünglich ist die Problematik um die Werfrage den bisherigen Analysen zufolge in der *Ambiguität* des Leibes verwurzelt. Der fungierende, nämlich wissende und handelnde Leibkörper des Menschen, der sich selbst gleichzeitig als ein Objekt thematisieren kann, leidet schon zwangsläufig an einer Selbstspaltung. Wir haben auch Gedächtnis und Zeiterfahrung von der Leiblichkeit her diskutiert. Doch alles, was wir bis jetzt über den „Leib“ gesagt haben, bedeutet in der Tat

nur eine Art von Ahnung bzw. Andeutung der Leiblichkeit, deren Evidenz eine vorreflexive oder vorprädikative *Unmittelbarkeit* benötigt. In diesem Sinne bringt der innere Widerspruch in jeglicher Thematisierung des Leibes das tiefe Gespaltensein des Menschen zutage. Waldenfels thematisiert den Leib, während sich der Leib, der in Grunde genommen wie das transzendente Ich bei Kant oder das reine Ich bei Husserl fungiert, seinem Zugriff entzieht. Anders gesagt: Der in unserem Denken begehrte und gedeutete Leib ist schon zum Körper geworden. Die Frage nach der Leiblichkeit erfordert es, sich vor der Schwärmerei des Denkens zu hüten. Deshalb müssen wir fragen: Worin sehen wir dann diesbezüglich die Eigentümlichkeit der phänomenologischen Untersuchung bei Waldenfels? Und inwiefern kann Waldenfels die phänomenologische Vorgehensweise noch vom naturwissenschaftlichen Standpunkt unterscheiden? Ist Waldenfels' Begriff des Menschen im Grunde genommen wirklich anders als der von einem natürlichen biologischen Lebewesen? Und wenn nicht, ist die Philosophie dann nicht überflüssige penetrante Rederei?

Spätestens seit Kant und nach ihm insbesondere noch entschiedener auch bei Husserl entwickelt sich parallel zur Entwicklung und Beherrschung der positivistischen Naturwissenschaften ein philosophischer Widerstand gegen den natürlichen Standpunkt. Eigentlich hat Waldenfels sich auch sehr darum bemüht, die Werfrage offen zu halten, indem er den Menschen als Grenzwesen, als Respondent bzw. als Patient beschrieben hat. Die responsive Freiheit, die in seiner Phänomenologie zwangsläufig zutage tritt, ergibt sich aus einer subtilen Gegenbewegung gegen die Intentionalität des zeitlichen, dualistischen und leidenden Denkens. Die in der Responsivität angedeutete Freiheit muss dennoch, wie bereits gesagt, in der leibhaftigen Unfreiheit bzw. im Versklavtsein des Bewusstseins ihren Boden oder Humus haben. Um die Bedeutung der Waldenfels'schen Herausarbeitung der Responsivität zu verdeutlichen, beziehe ich mich im Folgenden auf eine biologische und eine buddhistische Versprachlichung der gleichen Sache, damit die Universalität und Intensität der Problematik um Zeitlichkeit und Intentionalität vor Augen geführt werden können.

Zweiter Abschnitt: Bewusstsein als Versklavung (1): Zeitlichkeit und Intentionalität aus einer biologischen Perspektive⁴⁴

⁴⁴ Zum Gebrauch des Wortes *Bewusstsein* hat der in die folgende Diskussion einbezogene Biologe Pöppel bemerkt: „Für die genannten Operationen des Lebendigen verwenden wir aus psychologischer Sicht solche Begriffe wie Wahrnehmung, Gefühl, Absicht, Erinnerung; mit diesen Begriffen beziehen wir uns auf mentale Sachverhalte, die wir üblicherweise mit Bewußtsein in Verbindung bringen.“ (Pöppel 2008: 177). Zum allgemeinen Einfluss der Husserl'schen Phänomenologie auf und deren Gemeinsamkeit mit „cognitive science“ siehe *Husserl, Intentionality, and Cognitive*

Die Unvermeidlichkeit, Eigentümlichkeit und Wesentlichkeit der Werfrage in Philosophie und Religion drückt sich deutlicher und intensiver aus, wenn sie in Kontrast gesetzt wird zu einem auf dem naturwissenschaftlichen Standpunkt beruhenden Diskurs, der ebenfalls die Verflechtung von Leiblichkeit, Zeitlichkeit, Intentionalität und Subjektivität direkt behandelt hat. Hiermit beziehe ich mich auszugsweise auf die Hirnforschung von Ernst Pöppel, der das Bewusstsein als Versklavung in einer biologischen Sprache beschrieben und nach der Möglichkeit einer Befreiung davon gefragt hat. Pöppels Forschung wurde auch von Waldenfels berücksichtigt.⁴⁵ Diesen Umweg wähle ich absichtlich, um einerseits auf *das ewige Rätsel des Lebens* weiter eingehen zu können und andererseits die *Phänomenologie des Fremden* in einem weiteren Kontext zu beleuchten. Zudem dient er zur weiteren Verdeutlichung der Probleme im Dialog der Religionen, auf den ich im *Dritten Teil* eingehen werde und in dem die Anerkennung der eigenen Intentionalität eine wichtige Rolle spielt.

§ 20 Die Gleichursprünglichkeit von Zeitlichkeit und Intentionalität

Biologen betrachten den Menschen vor allem als *ein Lebewesen unter anderen*. Deshalb fängt Pöppel sein Ausloten des Menschen mit dem einzelligen Organismus an, der schon über die wichtigsten Aspekte aller Lebewesen verfügt: „Von Anbeginn des Lebens sind Organismen durch Leistungen gekennzeichnet, die auch uns auszeichnen.“⁴⁶ Und es wird betont, dass im Laufe der Zeit nur wenig hinzugekommen sei.

Die Biologen betrachten eine Zelle als einen umschlossenen Raum, „der einen Ort definiert, in dem Zeit gleichsam *eingefroren* ist (*frozen time in a limited space*).“⁴⁷ Was aber kann man unter *eingefrorener* Zeit verstehen? Nach Pöppels Beschreibung bewegen sich diese einzelligen Lebewesen *zielorientiert*, um ein geordnetes Gleichgewicht zu schaffen und eine

Science (Dreyfus/Hall: 1984).

⁴⁵ Siehe zum Beispiel „Neurobiologische Beobachtung des fremden Gehirns“, in: *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik* (Waldenfels 2002: 408–422).

⁴⁶ Pöppel 2008: 173.

⁴⁷ Pöppel 2008: 174. Siehe hierzu auch: „Mit dem Entstehen von Zellen, mit dem Beginn des Lebens auf dieser Erde, geschieht etwas völlig Neues; es findet eine Befreiung statt von der Auslieferung an den Zerfall und den Verfall in der Welt; lebende Organismen schützen sich durch ihre Struktur, indem sie also einen eigenen Raum bilden, vor dem Zerfließen in ein ungeordnetes Gleichgewicht.“ (ebd.).

Homöostase aufrechtzuerhalten. Die einzelligen Lebewesen suchen Orte auf, „die für die Regulation ihrer Lebensprozesse günstiger sind [und] ohne zielorientierte Bewegung ist eine solche Ortsverlagerung nicht möglich.“⁴⁸ Diese zielorientierte Bewegung setzt aber eine Bewertung voraus: „Um allerdings ein Ziel zu erreichen, muß vorher eine Bewertung des jetzigen Zustandes erfolgen.“⁴⁹ Damit etwas bewertet werden kann, muss ein Vergleich „zwischen verschiedenen organismischen Zuständen vorgenommen werden“, wobei das vergleichende Bewerten oder das bewertende Vergleichen ein zu identifizierendes *Etwas* voraussetzt. Der entscheidende Punkt liegt hier gerade darin, dieses *Etwas* zu identifizieren. Aber wie ist das möglich? „Dieses etwas sind funktionelle Zustände oder auch *Kategorien*. Nur wenn ein kategorialer Zustand bestimmt ist, kann dieser mit einem anderen in Beziehung gesetzt werden, was dann den Vergleich ermöglicht. Hier wird ein weiteres Urmotiv des Lebendigen sichtbar, nämlich etwas in Beziehung zu etwas anderem setzen zu können. Dieses Herstellen und Nutzen einer Relation gilt jedoch nur für einen bestimmten Zeitraum, für ein *Zeitfenster*.“⁵⁰ Angesichts der Identifizierung von Etwas als Etwas – also der Identifizierung von Etwas in einer kontextuellen Beziehung – sind wir wieder mit der Zeit-Frage konfrontiert. Identifizierung und Zeitigung (etwas in der Zeit hervorbringen oder Zeit durch etwas) gehen Hand in Hand.

Außerdem hat Pöppel in seiner Beschreibung des biologischen Mechanismus bemerkenswerterweise die oben angegebenen Termini *zielorientierte Bewegung*, *Bewertung* und *Vergleich*⁵¹ verwendet. Solche Worte deuten eine *Intentionalität* im phänomenologischen Sinne an. Hier können wir an die frühere Erläuterung des Zusammenspiels zwischen Intentionalität und Zeitlichkeit denken. Für Lebewesen mit Gehirnen gelten Pöppel zufolge die gleichen Grundoperationen: „Zielgerichtete Bewegung (oder Handeln), Bewerten auf der Grundlage gespeicherter und in einem

⁴⁸ Pöppel 2008: 175.

⁴⁹ Pöppel 2008: 175.

⁵⁰ Pöppel 2008: 175.

⁵¹ Die Außenperspektive entsteht logischerweise zusammen mit dem Zeitfenster, das in jeden Vergleich eingeschlossen ist, „um zu einem angemessenen Urteil zu kommen.“ (Pöppel 2008: 175) „Der Vergleich, die Möglichkeit des Vergleichens, ist nach Meinung mancher die Grundlage von mentalen Prozessen überhaupt.“ (Pöppel 2008: 177) Ohne den identifizierenden, bewertenden Vergleich, und zwar wenn wir die Grundlage von mentalen Prozessen abschaffen, erfahren wir nichts. Vergleichen (Unterscheiden), Identifizieren und Zeit-Wahrnehmen sind im Grunde genommen die eine Sache.

Gegenwartsfenster aufgenommener Information, Wahrnehmen also, einen Zustand in seiner Identität bestimmen und für gewisse Zeit festhalten.“⁵² Diese charakteristische Intentionalität des Lebens betrifft natürlich auch den Menschen, der unter den Lebewesen mit einem hochentwickelten Nerven- oder Informationssystem hervorragt. Die neuronalen Prozesse sind auch dadurch gekennzeichnet, „daß für jeweils kurze Zeitstrecken, für etwa drei Sekunden, ein *Gegenwartsfenster* geöffnet wird. In aufeinanderfolgenden Segmenten von wenigen Sekunden wird Information, die durch unser Bewußtsein zieht, zu einer Einheit zusammengefaßt. In Schritten von wenigen Sekunden *fragt* das Gehirn gleichsam von innen nach außen, was es eigentlich Neues in der Welt geben könnte.“⁵³ Der spannende Zusammenhang zwischen Zeitlichkeit und Intentionalität ergibt sich damit auch in einer biologischen Sichtweise.

Eine kompakte Zusammenfassung des intentional-zeitlichen Mechanismus des Bewusstseins lautet:

Wir sind als biologische Wesen so geformt, daß wir kontinuierlich Innen- und Außenzustände beobachten, weshalb unser Bewußtsein stets mit etwas beschäftigt ist. Wahrnehmungen, emotionale Bewertungen und Erinnerungen füllen das Bewußtsein der meisten Menschen andauernd aus. Um Veränderung und Identität zu konstruieren, hält das Gehirn an Inhalten für bestimmte Zeit fest. Es entstehen *Zeitinseln*, innerhalb derer etwas festgehalten wird, aber alle paar Sekunden öffnet sich ein Fenster und das Gehirn fragt: *Was gibt es Neues?* Der Zeitmechanismus dient dem Zweck, etwas als etwas festzuhalten, damit im nächsten Augenblick etwas anderes erscheinen kann oder dieses etwas als etwas bestätigt wird. So wechseln Dynamik und Statik einander ab und lassen durch ihre Komplementarität Identität und Wandel entstehen.⁵⁴

[Also] etwas wird für eine gewisse Zeit in seiner Identität festgehalten, und diese Identität wird bestätigt, oder ein neuer Inhalt, ein Etwas in seiner anderen Identität besetzt das Bewusstsein. Die Komplementarität von Dynamik und Stationarität, das Festhalten an einem Bewußtseinsinhalt und das Zulassen eines anderen Bewußtseinsinhaltes, ist ein Strukturmerkmal unseres Bewußtseins.⁵⁵

⁵² Pöppel 2008: 176.

⁵³ Pöppel 2008: 181.

⁵⁴ Pöppel 2008: 191.

⁵⁵ Pöppel 2008: 182.

Die mit der Zeitlichkeit gleichursprüngliche Intentionalität zeigt sich, wie oben angegeben, in Phänomenen wie Identifikation, Bewertung, Vergleichen und zielorientierter Bewegung, durch die Etwas *als Etwas* identifiziert wird, wodurch lebensfördernde Taten motiviert werden. Ohne Identifizieren wüssten wir gar nichts von einem Ich. Bedauerlicherweise impliziert das Identifizieren eines menschlichen Selbst aber immer das Gegenteil, nämlich die Erkenntnis, dass wir gerade nicht das Identifizierte sind. Die Menschen leiden deshalb an einem Umhertreiben zwischen Identität und Nicht-Identität. Zu leben heißt demzufolge, Zeit zu erfahren und sich *immer wieder als* Dasselbe zu identifizieren. Deshalb ist das menschliche Leben grundsätzlich von den zwei gleichursprünglich gegebenen Merkmalen Zeitlichkeit und Intentionalität gekennzeichnet.

§ 21 Rätselhafte Außenperspektive und notwendige Versklavung

In seiner Erzählung von der Evolution macht Pöppel plötzlich einen Sprung, indem er sagt „nun geschah etwas Ungewöhnliches in der Evolution, die insbesondere auch den Menschen betrifft: Es wurde die Außenperspektive entdeckt (oder erfunden).“⁵⁶ Die neue Entdeckung der Außenperspektive bewirkt nach Pöppel, „daß man sich sozusagen neben sich selber stellen kann, daß man sich beobachten kann. Wenn man eine Außenperspektive zu sich einnehmen kann, dann ist es möglich, gemeinsam über etwas zu sprechen, gemeinsam etwas zu betrachten, weil beide einen Referenzpunkt außerhalb ihrer selbst einnehmen können. Man kann die eigene Perspektive mit jener anderer vergleichen; man kann das Gleiche und das Verschiedene an anderen erkennen.“⁵⁷ Wenn man diese Außenperspektive einnimmt und sich in einer Reflexion seiner selbst gleichsam neben sich selbst stellt, dann entdeckt man darüber hinaus noch, dass einem *immer* etwas bewusst ist:

Dieses „*mir ist immer etwas bewußt*“ bezieht sich auf Wahrgenommenes, Erinnerungtes, Gefühltes oder auch Bedachtes. Durch das Zusammenkommen der möglichen Außenperspektive und die Tatsache, ununterbrochen Information zu verarbeiten, entdeckte ich mit Schrecken, daß ich *versklavt* bin. Ich bin in meiner Informationsverarbeitung, in dem, was in meinem Bewußtsein repräsentiert ist, versklavt durch das, was innen und außen geschieht. Meine Antennen müssen immer offen sein für die erfolgreiche Regulation der Lebensprozesse. Ich bin nicht

⁵⁶ Pöppel 2008: 178.

⁵⁷ Pöppel 2008: 178.

frei, und ich kann nicht frei sein, denn diese *Versklavung* ist Teil meines mir mitgegebenen und aufgegebenen Lebensprogramms. Mein Gehirn ist der Situation ausgeliefert, fortwährend Informationen aufnehmen zu müssen und diese abzuwägen im Hinblick auf das, was gut für mich ist und was nicht so gut für mich ist. Versklavung in diesem Sinne ist ein Wesensmerkmal des Lebens und somit auch des Menschseins. Das Entdecken dieser Versklavung, einer notwendigen Versklavung, ist möglich geworden durch die in der Evolution zum Menschen hinzugekommene Außenperspektive.⁵⁸

Mit Rücksicht auf die *angeborene* Versklavung des Lebens sind die alltägliche Erfahrung der *Realität* und die gewöhnliche Annahme einer *Wirklichkeit* zu revolutionieren.

Die fortlaufende Aufnahme und Verarbeitung von Information stellt für den Organismus den Bezug zur Welt sicher. Durch ununterbrochene Aufnahme von Information über die Sinneszellen, über die *Antennen*, die in die Welt ragen, wird ein Bezug zur *Realität* sichergestellt, aus dem der Organismus seine ihm eigene *Wirklichkeit* erzeugt. Unser evolutionäres Erbe ist somit, fortwährend über sinnliche Informationen an die Welt um uns angekoppelt zu sein. Kontinuierliches Wahrnehmen von Innenzuständen und von Außenereignissen ist schon in die einzelligen Organismen hineinprogrammiert. Jeder lebende Organismus ist derart strukturiert, daß er seinen Innenzustand mit der von außen kommenden Information abgleicht (auch im Schlaf wird dieser Abgleich nur marginal unterbrochen). Der kontinuierliche Abgleich von innen und außen ist also ein Wesensmerkmal des Lebendigen, und zwar wie betont auf der Ebene einzelliger Organismen wie auf der Ebene von Organismen, die mit Gehirnen ausgestattet sind.⁵⁹

Daraus können wir schließen, dass die eigene Wirklichkeit eines jeden Menschen, mit der Sprache der Phänomenologie, *intentional* konstruiert ist. Alles, was ins Bewusstsein getreten ist, ist schon nach bestimmten Regeln und auf bestimmten Sinn hin verarbeitet. Nicht das Angekoppeltsein an die oder der Bezug zur Welt überhaupt, sondern grundsätzlich die Strukturierung der sinnlichen Informationen ist intentional bedingt, d.h., das Wahrgenommene, das Gefühlte oder das Beobachtete sind nicht mehr *rein* so, wie sie wirklich sind, sondern unvermeidlich mit unserem

⁵⁸ Pöppel 2008: 178 f.

⁵⁹ Pöppel 2008: 177 f.

Gedächtnis, mit Erinnerungsgeschehen, Meinungen, Urteilen, Vorurteilen usw. gemischt. Zuneigungen und Abneigungen spielen dabei eine wesentliche Rolle. In diesem Sinne betrifft die Versklavung grundsätzlich die Intentionalität des Bewusstseins. Den Zusammenhang zwischen der Intentionalität und der Versklavung des Bewusstseins hat Pöppel aufgedeckt, aber anders als die Phänomenologie zur Sprache gebracht.

Die biologische Diagnose des menschlichen Bewusstseins als Versklavung, d.h. der Besetztheit bzw. Fremdbestimmtheit des Bewusstseins, stimmt sowohl mit der philosophischen Erkenntnis als auch mit der religiösen Einsicht überein. Diese Verbindung zwischen verschiedenen Wissenschaften, die sich alle auf ein allgemeines Existenzproblem des Menschen beziehen, ist erstaunlich und erfreulich. Der Brennpunkt der biologischen Beobachtung Pöppels betrifft die *Außenperspektive*: Wegen der Außenperspektive, die das unterscheidende Denken mit sich bringt, differenziert sich das menschliche Bewusstsein unhaltbar immer weiter auf eine immer kompliziertere und vielfältigere Weise. Selbst im biologischen Kontext ist es hochinteressant, zu fragen: Wer ist eigentlich versklavt? Das versklavte menschliche Bewusstsein betrifft ein Ich. Genauer gesehen kreist der Differenzierungsprozess um zwei Pole: ein Ich und seine Gegenstände als die dem Ich Gegenüberstehenden, denn etwas *als etwas* kann erst *für* ein gleichfalls gegenüberstehendes Ich entstehen. Dieses Ich hängt daher von *seinen* intentional interpretierten Gegenständen ab. Die nur durch die Intentionalität entstandenen Gegenstände im Bewusstsein sind im Grunde genommen etwas Gedachtes. Die Abhängigkeit des Ich von *seinen* Gegenständen deutet an, dass dasjenige, was das Ich sich aneignen will, um sich selbst immerwährend als dasselbe Ich identifizieren und bestätigen zu können, außerhalb seiner selbst zu sein scheint, obgleich es eigentlich nur seine eigene Projektion ist. Das Selbstbewusstsein ist nur durch die Außenperspektive möglich, mit der das Ich immer wieder identifiziert werden kann. Das Leiden des Selbstbewusstseins liegt in seiner Spaltung bzw. Entzweiung durch die Außenperspektive begründet. Den Zusammenhang zwischen Denken und Leiden habe ich schon mittels der phänomenologischen Sprache von Waldenfels hervorgehoben. Hier taucht nun dieselbe Sache in der biologischen Forschung wieder auf, nämlich die *Symbiose* von Außenperspektive und Versklavung des Bewusstseins. Dieser Zusammenhang ist hier sprachlich anders ausgedrückt, inhaltlich handelt es sich aber um denselben Phänomenzusammenhang zwischen Denken und Leiden.

Durch den Sprung in seiner biologischen Beschreibung ist Pöppel der offensichtlich größten Schwierigkeit beim theoretischen Nachvollziehen des natürlichen Evolutionsverlaufs vom einzelligen Lebewesen bis zum

Menschen ausgewichen. Diese größte Schwierigkeit besteht nämlich eben in der plötzlichen Hinzufügung der Außenperspektive zu den Lebewesen mit Gehirn. Die rätselhafte Außenperspektive hat Pöppel als eine Selbstverständlichkeit angenommen und sagt dazu nur „nun geschah etwas Ungewöhnliches“. Meines Erachtens ist die Außenperspektive das Entscheidende in der ganzen Diskussion. Die selbstverständliche Konstatierung der Außenperspektive oder die Gleichgültigkeit gegenüber der Rätselhaftigkeit der Außenperspektive entspricht dem naturwissenschaftlichen Standpunkt.⁶⁰ Falls diese Selbstverständlichkeit und Gleichgültigkeit auch bei Waldenfels zu finden wären, dann wäre damit nicht nur dieser Arbeit, sondern auch der Philosophie überhaupt ein Ende gemacht.

Dritter Abschnitt: Bewusstsein als Versklavung (2): Zeitlichkeit und Intentionalität im Buddhismus⁶¹

⁶⁰ Die Naturwissenschaften gehen im Allgemeinen vom Subjekt-Objekt-Dualismus aus und nehmen die Außenperspektive als eine Selbstverständlichkeit an. Sie streben nach Objektivität und bemühen sich unermüdlich darum, den menschlichen Faktor aus den Wissenschaften zu tilgen, auch wenn immer Wissenschaftler als Menschen dahinter stehen. Mit seiner Rede von der Versklavung des Bewusstseins fordert Pöppels das wissenschaftliche Ideal der Objektivität schon heraus. In dieser zwangsläufigen Gegenbewegung gegen die dualistische Wissenschaft offenbart sich ein großes Thema. Das Erleuchtungspotential, das in der Problematisierung des Subjekt-Objekt-Dualismus liegt, werde ich später bezüglich der Diskussion um die Freiheit noch einmal zur Sprache bringen.

⁶¹ Die Bezugnahme auf den Buddhismus in der folgenden Diskussion beschränkt sich auf dessen grundlegende Idee, die bei allen geschichtlichen, kulturellen, traditionellen und besonders sprachlichen Differenzierungen stets auf die Befreiung vom Leiden konzentriert ist. Nach meiner Sichtweise findet sich in der buddhistischen Philosophie über das Leiden und die Befreiung vom Leiden eine so intensive und tiefgreifende inhaltliche Auseinandersetzung mit den Kernbegriffen dieser Arbeit, Intentionalität und Zeitlichkeit, wie nirgends sonst. Deshalb behandle ich den Buddhismus als eine philosophische Bezugnahme auf eine problemorientierte Weise und lasse die Differenzen innerhalb der buddhistischen Geschichte, insbesondere im Hinblick auf die Vielfalt der sogenannten Schulen (z.B. die Unterschiede zwischen Chan-, Tiantai-, Huayan- und Jingtu-Schule innerhalb des chinesischen Buddhismus) und der Traditionen (Theravada, tibetisch, chinesisch), außer Betracht. Ähnlich begreifend geht Lusthaus vor, wenn er in seiner Schrift *Buddhist Phenomenology* versucht hat, die Kernbegriffe des Buddhismus in einer phänomenologischen Sprache zu veranschaulichen (siehe Lusthaus: 2002). Vgl. hierzu auch Laus Auffassung in seiner Abhandlung „Husserl, Buddhism and the Problematic of the Crisis of European Sciences“: „In the eyes of Husserl, Buddhism’s contribution is not limited to the ethico-religious aspects, but it has its philosophical import too. On the one hand Husserl thinks that Buddhism demonstrates an ‚almost incomparable internal coherence‘. On

Wie oben detailliert analysiert wurde, bringt Waldenfels' Denken des Fremden jede naiv angenommene Trennung von Eigenem und Fremdem, von Subjekt und Objekt, von Innen und Außen, wenn solche Dichotomien überhaupt noch verwendet werden können, ins Wanken. Seine Bemühungen um eine Antwortlogik und um einen Klarblick bezüglich der Responsivität als Grundzug der menschlichen Existenz sehe ich, wie hier abermals betont werden soll, als einen kritischen Umgang mit der universalen Intentionalität an, wobei die Möglichkeit für das *Man*,⁶² sich ein Durchbruch durch die Fessel der Intentionalität, der Verslossenheit und der Versklavung des Bewusstseins zu schaffen, hier schon aufschimmert. Die fortwährende Präzisierung der Intentionalität des Bewusstseins ist ohne Zweifel eine große Leistung der phänomenologischen Bewegung von Husserl bis heute. Aber bei den meisten Phänomenologen bleiben praktische Konsequenzen dieser Zusammenhänge eher im Hintergrund – insbesondere im Kontrast zu den religiösen Diskursen, bei denen die Thematik von Leiden und Freiheit (Erleuchtung, Erlösung usw.) im Mittelpunkt steht. Ich nehme hier den Buddhismus als ein Beispiel, der die versklavende Intentionalität im Zusammenhang mit seinen Analysen des Leidens und seiner Überwindung intensiv zur Sprache gebracht hat.

Die Universalität der Intentionalität hinsichtlich des menschlichen Lebens drückt sich nirgendwo so radikal aus wie in den religiösen Diskursen, die allerdings gleichfalls intentional bedingt sind. Dem Menschen drängt sich das Leiden auf in der Spannung zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit, zwischen Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit/Ewigkeit, zwischen Gut und Böse, zwischen Frieden und Unruhe usw. Alle diese Gegensätze beschäftigen das religiöse Bewusstsein, das gleichfalls auf Intentionalität beruht und die Welt entsprechend deutet.

Das Paradox der Religionen besteht gerade darin, dass sich religiöse Reden zwischen sinnvoll und sinnlos bewegen *müssen*. Ohne eine Bewusstheit der

the other hand Husserl uses the word ‚transcendental‘, the term proper to his own phenomenological attitude, and not ‚transcendent‘, to describe the theoretical attitude of Buddhism. The use of the word ‚transcendental‘, a term philosophically laden with the highest theoretical caliber among Husserl's phenomenological vocabulary, shows that Husserl regards Buddhism as a spiritual and intellectual activity whose theoretical posture can attain a level as high as his own phenomenological philosophy.“ Lau 2010: 227.

⁶² Das Wort wird hier im Heidegger'schen Sinne gebraucht – siehe Heidegger 2006: 113–130.

eigenen inneren Unruhe entarten die religiösen Diskurse entweder zum „Opium des Volkes“ (Karl Marx) oder zu Instrumenten der Sinnbildung (Kultur, institutionelle Religionen usw.) und des Machtkampfes (sinnorientierte Konflikte). Hieran wird auch die Intentionalität jeglichen religiösen Diskurses deutlich, die immer wieder zum Bewusstsein gebracht werden muss. Den Weltreligionen geht es eigentlich um die Befreiung vom Leiden, aber die Unwissenheit um die immanente Intentionalität aller religiösen Rede haben oft umgekehrt das Leiden verschärft und die Befreiung davon verhindert. Eine tiefgreifende und sich selbst immer wieder leerende Einsicht in das subtile Leiden an der Intentionalität sehen wir beispielhaft in der buddhistischen Bewusstseinsanalyse.

Für Buddha sind das Leiden und die Befreiung vom Leiden Kernthema aller seinen Lehren. Mit der folgenden Betrachtung des Buddhismus werden wir uns erstens von der *Universalität der Intentionalität* noch einmal überzeugen und zweitens eine zuvor schon berührte wichtige Gemeinsamkeit zwischen der Phänomenologie und religiösen Diskursen erfassen. In der reichlich entwickelten Bewusstseinslehre des Buddhismus treffen wir das Zusammenspiel zwischen Intentionalität, Zeit, Leib, Gedächtnis, Denken und Leiden wieder, nur in einer anderen Sprache ausgedrückt. Alleine mit dem typisch buddhistischen Begriff *karman* können wir alle diese mit einbezogenen Elemente und Dimensionen der Intentionalität zusammenfassen. Angesichts des umfangreichen und vielfältigen Diskurses des Buddhismus werden wir zu einer umfassenderen Sichtweise gelangen.⁶³

§ 22 *karman* und die Verunreinigung des Bewusstseins

Die buddhistische Einsicht in die Intentionalität des Bewusstseins offenbart sich durch den Begriff *karman*, der ein Prinzip bezeichnet, welches auf drei Ebenen wirkt: in Leibkörper, Sprache und Bewusstsein. Wegen des *karmans* sind das Denken, Sprechen und Handeln des Menschen, die sich immer nach einem bestimmten Sinn oder einem Ziel richten, *intentional bedingt*. Die jetzige Erfahrung einer persönlich-perspektivisch begrenzten, gegebenen und irgendwie sinngemäß gedeuteten Welt ist das Ergebnis des früheren Denkens, Sprechens und Tuns. Die bedingende Macht des *karmans* aktualisiert sich auf diese Weise in jedem Augenblick, so dass die

⁶³ „Buddhism developed numerous models to assist people in their efforts to extinguish *duhkha*. According to Buddhism humans are constituted by a nexus of causal conditions. The conditions of greatest interest and importance to Buddhists are karmic conditions. Karma consists of the intentional activities of body, language and mind.“ Lusthaus 2002: 124.

schwere Bürde des geheimnisvollen Gedächtnisses, das die Vergangenheiten in sich aufbewahrt, fast unentrinnbar auf unser jetziges Sein einwirkt. „Since karma exclusively concerns intentional acts of body, language, and mind, karma is entirely cognitive.“⁶⁴ Mit dem Wort *cognitive* meint Lusthaus „any act involving an intentionality of consciousness, which includes gestures, sensations, perceptions, affects, linguistic acts, and mental acts. Cognition, according to this usage, is a larger category than mind or mental acts, and therefore encompasses intentional actions of body and language as well as mind.“⁶⁵ Demnach ist die Macht des *karman* im alltäglichen Leben des Menschen präsent. Die *karmische* Intentionalität des Bewusstseins besagt nach von Brück „daß alles Wahrnehmen im Bewußtsein vorgebildet wird. Wahrnehmungen, Gefühle und Gedanken, die im Augenblick erscheinen, sind geprägt von früheren Wahrnehmungen, Gefühlen und Gedanken sowie von gegenwärtigen Eindrücken. Gegenwärtige Eindrücke werden nach Mustern verarbeitet, die im Verlaufe der Lebensgeschichte angelegt worden sind. Nichts wird wahrgenommen, *wie es ist*, sondern eingefärbt durch den Charakter, den das Bewußtsein bereits ausgebildet hat und durch den alles *gefiltert* wird.“⁶⁶ Diese Explikation des *karmans* bringt auch die innere Verknüpfung zwischen Intentionalität, Zeit, Leib und Gedächtnis zutage.

Die *karmische* Intentionalität impliziert eine Verslossenheit des Bewusstseins, die zum Versklavtsein des Menschen führt. Die Verslossenheit des Bewusstsein wird deutlich angesichts der allgemeinen Projektion der menschlichen Begierden auf eine perspektivisch und sinnvoll gedeutete Welt. Anders gesagt: Wir geben allem in unserer Erfahrung Gegebenen einen Sinn, selbst das Sinnlose ist ein Nebenprodukt unserer Sinnbildung. Doch jeder sinngebende Akt und jeder gegebene Sinn sind intentional bedingt und bestimmt, d.h., unsere Anschauung, Wahrnehmung und Vorstellung sowie unser Denken sind nicht rein und nicht wirklich aufgeschlossen. Wir sind befangen in unserer eigenen Sinn-Welt oder in unserem *karmischen* Gedächtnis und wir beschäftigen uns andauernd mit eigenen Projektionen, die nur scheinbar rein äußerliche Geschehnisse sind. Wir deuten und begehren nur das, was uns interessiert, nämlich das, was von uns einen Sinn empfangen hat, und gleichzeitig erkennen wir diese sich wiederholende Aneignung überhaupt nicht.

⁶⁴ Lusthaus 2002: 124.

⁶⁵ Lusthaus 2002: 124. Die Aufdeckung der Intentionalität ist eben die größte Leistung der Phänomenologie. Siehe hierzu auch „Buddhistische Theorien des Geistes: Intentionalität und Selbstbewusstsein.“ (Kellner 2009)

⁶⁶ von Brück 2007: 161.

Lusthaus hat die Verslossenheit des Bewusstseins nach dem Yogācāra-Buddhismus so beschrieben:

Ironically, in order that our projected images and ideas become graspable and appropriatable, we have to dispossess them, i.e., disown and disavow them as our own projections. If we recognized them as already ours, pursuing them further would be redundant. Only by pretending that they are not ours, can we appropriate them. We use all the means and strategies at our cognitive disposal – such as language, sensation, reason, belief, willful ignorance, hedonistic tone – to maintain the pretense.⁶⁷

Daran erkennen wir mit Schrecken die Versklavung des Bewusstseins: Das Bewusstsein bleibt im Teufelskreis befangen, den Pöppel als den *Rahmen*⁶⁸ bezeichnet und der Yogācāra-Buddhismus als *cognitive closure*⁶⁹.

Eben die Einsicht in die karmische Intentionalität enthüllt im Buddhismus das Bewusstsein als verunreinigt. Die Verunreinigung des Bewusstseins hängt mit dem Pāli-Begriff *āsava* (S. *āśrava*)⁷⁰ zusammen. Die *āsavas* „are deeply seated propensities that drive one to pursue and cling to pleasure, further existence, ignorance, and pernicious views and theories. They are the propensities that, due to ignorance and wrong views, compel us to desire and to become attached.“⁷¹ Die *āsavas* bestimmen, beeinflussen und trüben unser Denken, Sprechen und Verhalten. In buddhistischer Anschauung ist die ganze Erscheinung der Welt im Bewusstsein eines Einzelnen die spezifische Wirkung/Folge des persönlichen *karmans*, dessen Macht auf den im Bewusstsein gespeicherten, wirksamen *āsavas* beruht.⁷²

⁶⁷ Lusthaus 2002: 3 f.

⁶⁸ Vgl. Pöppel 2010.

⁶⁹ Vgl. Lusthaus 2002.

⁷⁰ Diesbezüglich werden in buddhistischen Texten oft auch andere Worte mit ähnlicher Bedeutung wie *kleśa* (P. *kilesa*) oder *anusaya* (S. *anuśaya*) gebraucht.

⁷¹ Lusthaus 2002: 126.

⁷² Im Yogācāra-Buddhismus werden die karmischen Eindrücke als Samen (*bīja*) benannt, die im Bewusstsein (*citta*) gespeichert sind. „Das Bewußtsein (*citta*) sammelt mithin durch seine Aktivitäten *karman* an, das bedeutet, daß *citta* im Laufe des Lebens gleichsam eingehüllt wird von den Eindrücken (*vāśana*), Eigenschaften oder *Gewohnheitsenergien* (D. T. Suzuki), und dadurch wird das Bewußtsein strukturiert, das heißt, der Charakter eines Menschen bildet sich heraus.“ von Brück 2007: 249.

Die Menschen leben ein *bewusstes* Leben. *Bewusst* heißt hier karmisch bzw. intentional. Was aber ist hier impliziert, wenn das Bewusstsein selbst verunreinigt oder nach einem bestimmten Muster strukturiert ist und wenn selbst das *bewusst* Konstituierte weiter zu Gewohnheiten und Verhaltensmustern erstarrt ist? Für ein natürliches Bewusstsein lässt die Bewusstheit im Laufe der Zeit immer weiter nach, wobei das Bewusstsein immer mehr aufgeladen wird, bis das Bewusste zum Unbewussten geworden ist. Das Unbewusste steht hier nicht, wie in der Psychoanalyse behauptet, im Kontrast zum Bewussten, sondern der Einsicht des Buddhismus zufolge trägt das Bewusste/Bewusstsein im alltäglichen Leben selbst einen unbewussten Charakter in sich. Dies ist das lästigste Problem eines intentional bedingten Lebens.

Das Wort *Buddha* bedeutet „der Erwachte/Erleuchtete“. Dem Buddhismus zufolge leben die normalen Menschen im Unterschied zu diesem in Unwissenheit (S. *avidya*; Ch. *wuming* 無明), die mit zwei grundlegenden Mechanismen des Bewusstseins verknüpft ist: mit perspektivischer Wahrnehmung (S. *dr̥ṣṭi*; Ch. *jian* 見) und mit karmisch bedingtem Begehren (S. *tr̥ṣṇā*; Ch. *ai* 愛). Die perspektivische Wahrnehmung betrifft die karmisch bedingte Bedeutung der Dinge. So verstanden erinnern *dr̥ṣṭi* und *tr̥ṣṇā* zusammen an das *Ineinander von Bedeuten und Begehren* in der Phänomenologie. Bedeuten und Begehren sind zwei im Wesentlichen nicht voneinander trennbare Momente in der buddhistischen Bewusstseinslehre. Wenn der Buddhismus das natürliche Bewusstsein überhaupt als Verdeckung der Wahrheit, nämlich der Soheit (S. *tathātā*; Ch. *zhenru* 真如), begriffen hat, dann kann man die Unwissenheit des alltäglichen Lebens als *unbewusst* bezeichnen. Wegen dieser Unbewusstheit/Unwissenheit, die mit der perspektivischen Wahrnehmung und dem karmisch bedingten Begehren Hand in Hand geht, leiden die gewöhnlichen Menschen in dem sich immer weiter fortsetzenden Teufelskreis des intentionalen karmischen Bewusstseins.

§ 23 Unwissenheit und Leiden

Die Unwissenheit im Buddhismus bedeutet die Verblendung des Bewusstseins durch *dr̥ṣṭi* und *tr̥ṣṇā*, die wiederum im Zusammenhang mit dem buddhistischen Kernbegriff von Leiden (S. *dukkha*; Ch. *ku* 苦) als Versklavtsein durch *dr̥ṣṭi* und *tr̥ṣṇā* steht. Dies gilt als die Grundeinsicht des Buddhismus. In der Geschichte des Buddhismus wurde dieser Punkt in allen Details und sehr vielfältig präzisiert und analysiert. Um den Zusammenhang zwischen Leiden und Unwissenheit darzustellen, gehe ich im Folgenden skizzenhaft auf die Identitätskrise des Menschen ein. Der leidende Charakter der Selbstidentifikation des Menschen hat als

grundlegendes Thema nicht nur den Buddhismus sondern auch alle anderen Religionen beschäftigt und bringt unsere Diskussion wiederum in Verknüpfung mit der Phänomenologie des Fremden und der Hirnforschung.

Nach buddhistischem Verständnis kreisen die perspektivische Wahrnehmung und das karmisch bedingte Begehren um zwei Grundkonstrukte: *ātman* (Ich-Substanz) und *dharma* (Außenwelt-Substanz). Diesbezüglich erklärt Lusthaus:

We project our theories onto our experience in the form of *ātman* and *dharma*s in order to maintain an appropriational circuit. We appropriate because we desire, and desire stems from a sense of lack: to desire one must sense that what is desired is presently lacking or not yet fully possessed. According to Buddhism what we fundamentally lack is a „self“, and our frantic search and grasping for „things“ is at once a sign of our sense of this lack – a way of masking, suppressing or diverting the painful awareness of that lack – and a desperate attempt to fill the void with an acquirable „identity“, a self which one owns – one’s own self.⁷³

Diese kritische Analyse hat den Zusammenhang der tief verwurzelten Identitätskrise des Menschen mit den Grundphänomenen des Bedeutens und des Begehrens zutage gebracht.⁷⁴

Der wahrnehmende *ātman*, der grundsätzlich aus den gespeicherten Inhalten des Bewusstseins (*vedanā*, *samjñā*, *samskāra* und *vijñāna*) besteht, erweist sich als beständig veränderlicher Bewusstseinsstrom (*vijñāna-santāna*) und die wahrgenommene Außenwelt (*rūpa*) ist ebenfalls der Vergänglichkeit unterworfen. Die Unbeständigkeit/Vergänglichkeit (*anitya*) des *ātman* und des *dharma* lässt die Erfahrung der Leerheit (*śūnyatā*, Ch. *kong* 空) durchdringend werden. In dem immer veränderlichen Bewusstseinsstrom „we tend to posit two constants against which and through which we cognize and evaluate all that we experience. We interpret the varying alterations of our mental experience in terms of *ātman* (an independent, unchanging observer or witness) and *dharma*s (affective,thetic, and ‚objective‘ circumstances).“⁷⁵ Die perspektivisch

⁷³ Lusthaus 2002: 2.

⁷⁴ Zu betonen ist die Tatsache, dass alles miteinander verbunden und immer in wechselseitiger Hin- und Herbewegung und im Austausch bleibt. Dies ist der eigentliche Grund des Begehrens, das man in ein zusammenhängendes Ganzes zurückversetzen und nicht nur einseitig im Rahmen der Moral betrachten sollte.

⁷⁵ Lusthaus 2002: 1.

begehrende Wahrnehmung gerät immer akuter in Verstrickung und Verblendung, wobei *ātman* und *dharma* substantialisiert und ontologisiert werden. Darauf bauen wir alle unsere Erfahrungen auf. Die alltäglichen Erfahrungen gehen also im Wesentlichen von der unbewusst vollzogenen Annahme der Ich-Substanz und der Außenwelt-Substanz aus. Dieses innere leidhafte Festsetzenwollen nennt man im Buddhismus *Anhaftung* oder *Aneignung* (*grāhaka/upādāna*).

Aus diesen beiden grundlegenden Anhaftungen entstehen alle anderen Probleme, die grundsätzlich von der Verblendung des Bewusstseins herrühren. Die Intentionalität des Bewusstseins ist in diesem Sinne eine *metasprachliche* Beschreibung der allgemeinen Verklavung des menschlichen Daseins, womit man eine relativ neutrale Betrachtungsweise des Leidens gewinnen kann. Alles in allem geht es um die Frage, wer ich bin, wenn mein Wissen Unwissenheit ist. Die Unwissenheit bezüglich des Ich-Problems verursacht alles Leiden des Menschen. „Das Problem besteht darin, daß der Mensch alles aus seiner Ego-Perspektive wertet, denn er will seinem Ich Dauer, Gewicht und Bedeutung verleihen. Das ist der Grundfehler, der auf der fundamentalen Illusion eines unabhängigen Ich, auf einer Fehlwahrnehmung also, beruht.“⁷⁶ Die *unbewusste* Anhaftung an einem Ich führt zwangsläufig zur leidvollen Frustration. Die uns frustrierende paradoxe Unmöglichkeit einer endgültigen Selbst-Identifikation, nämlich die unüberwindbare Identitätskrise, hat Lusthaus prägnant so veranschaulicht: „We are driven to be other than we are“, aber gleichzeitig streben wir danach, „to maintain ourselves permanently. We are caught in the incoherence of these two mutually exclusive, opposing drives: we want to change, become otherwise, improve ourselves, and, on the other hand, we want to maintain ourselves as unalterable, immutable, immortal. We want *difference* and *identity* to coincide.“⁷⁷

⁷⁶ von Brück 2009: 48.

⁷⁷ Lusthaus 2002: 2 f. Siehe hierzu auch: „Der Mensch leidet, weil er etwas begehrt, das er nicht haben kann, da es nicht so ist, wie er es sich wünscht.“ (von Brück 2007: 171) Und: „Leidvoll ist vielmehr der Versuch des Menschen, dem Augenblick Dauer zu verleihen, um sich selbst Stabilität und Identität (*ātman*) zu geben. Da der Mensch genauso zusammengesetzt ist wie alle anderen Dinge, hat er keine ewige und unzerstörbare Identität, sondern er ist ein System, das sich aus Grundelementen (*skandhas*) nach den Strukturmustern des *karman* dauernd zusammensetzt, auflöst, wieder zusammensetzt usw. Aus egozentrischer Selbstbehauptung verkennt der Mensch diese Tatsache und schafft sich die Illusion, beständig zu sein. Um diese Illusion aufrechtzuerhalten, giert er in einem unstillbaren Durst (*ṛṣṇā*) nach Dasein, wobei ihm alles zum Objekt dieser Gier werden kann, die ihn stabilisiert. Da diese Haltung auf einer falschen Grundannahme beruht und dem Weltgesetz widerspricht, muss sie

Während Waldenfels und Pöppel auf die Intentionalität des Bewusstseins, welche die das Menschsein selbst kennzeichnende Versklavung impliziert, philosophisch und biologisch eingegangen sind, hat Lusthaus das Dilemma der *Selbstidentifikation des Menschen* mittels eines religiösen (nämlich des buddhistischen) Diskurses aufgezeigt. Auf dieser Grundlage hat er eine phänomenologische Explikation des Yogācāra-Buddhismus versucht. Außerdem erinnert uns die allgemeine Beschreibung des Bewusstseins als Versklavung in fast allen religiösen Diskursen andauernd an dieses uralte Thema einer möglichen Befreiung von Versklavung und Leiden. Aber was könnten Versklavung und Befreiung eigentlich bedeuten, wenn das *Wer* dieses Versklavtseins von Anfang an schon verdunkelt ist? Wer ist versklavt? Um wessen Freiheit geht es hier? Immer deutlicher und dringlicher bündelt sich unsere phänomenologisch-interdisziplinäre Diskussion auf denselben Brennpunkt: Wer bin ich? Die zentrale Problemstellung der Subjektivität in Zusammenhang mit dem Eindringen in die Zeitlichkeit sehen wir sowohl bei Waldenfels als auch bei Pöppel und beispielsweise auch in buddhistischen und christlichen Diskursen.⁷⁸ Immer intensiver nähern wir uns, insbesondere im Hinblick auf die fundamentale identitätsbezogene *Sorge* des Menschen, dem rätselhaften Zusammenspiel von Subjektivität und Zeitlichkeit an. Waldenfels' Denken des Fremden hat, wie am Anfang dieser Arbeit angedeutet, die *Responsivität* als einen tiefgreifenden Grundzug des Menschseins hervorgehoben. Vor dem Hintergrund des allgemeinen Versklavtseins des Lebens ist die *Responsivität* als ein befreiender Ausweg aus der Enge der Verschllossenheit des intentionalen Bewusstseins zu begreifen.

Vierter Abschnitt: Responsivität im Problemfeld der Freiheit

§ 24 Responsivität im Hinblick auf das Gedächtnis

Die eigentümliche Bedeutung der Responsivität bei Waldenfels und die Untersuchung der Subjektivität sollen einander gegenseitig beleuchten, d.h., wir können die tiefen Implikationen der Responsivität erst dann ausloten,

mißlingen und immer frustriert werden. Diese Frustration ist *duhkha*.“ (von Brück 2007: 120)

⁷⁸ Ein Beispiel, das die phänomenologische Untersuchung der Zeitlichkeit mit dem Christentum verknüpft, ist bei Heidegger zu sehen: Seine tiefgreifende Besinnung auf die Zeitlichkeit im Hinblick auf die Religiosität des Christentums, die Kiesel als eine Geburtsvorbereitung für die Erscheinung von *Sein und Zeit* verstanden und detailliert beleuchtet hat, geht aus Kisiels Zusammenfassung hervor: „Christian religiosity lives temporality as such.“ (Kiesel 1993: 186. Ausführlicher siehe Kiesel 1993: 149–219).

wenn die damit zusammenhängende Problematik der Subjektivität berücksichtigt wird. Nach den vorherigen Analysen ist das Leiden eines leiblichen Selbst in der Identitätskrise des sich als ein Subjekt wahrnehmenden Menschen verwurzelt. Das Eigene *als ein Patient* (in Waldenfels' Sprache) deutet schon das dem Leben innewohnende Leiden an, während das Eigene *als ein Respondent* die Möglichkeit der Freiheit impliziert. Nun müssen wir aber unnachgiebig nach dem *Wer* fragen, nämlich danach, wer leidet und wer antwortet, damit die Möglichkeit der Freiheit durch Nacht und Nebel aller Theorien hindurchschimmert.

Genauer gesagt: Anhand der Aufklärung der Responsivität will Waldenfels eine Antwortlogik fördern, die sich als *kreatives Antworten* auf die Ansprüche des Fremden realisieren soll. Hierbei lässt er jedoch das augenfälligste Problem hinsichtlich des Eigenen dahingestellt sein, wie Pöppel die Rätselhaftigkeit der *Außenperspektive* ignoriert hat. Diese Frage lässt sich so präzisieren: Wer antwortet *kreativ* auf die Ansprüche des Fremden? Hat Waldenfels das leibliche Selbst nicht als Patient und Respondent bezeichnet? Aber wie kann ein leibliches Selbst *responsiv* sein, wenn ein solches Ich sich überwiegend oder *nur* im *intentionalen* Rahmen bewegt und wenn die leibliche Bewegung als *Einheit von Motorik, Sensorik und Denken* (Merleau-Ponty) auch die Intentionalität in sich trägt?⁷⁹ Wie ist ein kreatives Antworten möglich, wenn wir als Lebewesen grundsätzlich fremdbestimmt und daher versklavt sind?

Mit diesen Fragestellungen kommen wir zur eigentlichen Diskussion über *Freiheit*, die Waldenfels von der *Leiblichkeit/Bewegung* her behandelt hat. Hauptsächlich in Anlehnung an Merleau-Ponty hat er die Freiheit als Art und Weise aufgefasst, „wie wir uns leiblich in der Welt bewegen, wie wir die Welt gestalten und sie strukturieren.“⁸⁰ Und die Freiheit „besteht nicht in einer willkürlichen Setzung, sondern in einer Umgestaltung und Umstrukturierung der Situation.“⁸¹ Demnach hat er *das Spezifische des Menschen*, „das ihn als freiheitliches Wesen auszeichnet“, ⁸² anhand von Kategorien der Bewegung, der Eigenbewegung, der Gestaltung und der Strukturierung beschrieben. Dieses auf der Leiblichkeit beruhende Denken der Freiheit hat einerseits die Körperlichkeit des Leibes, nämlich die physische Seite, die sich in der Gewöhnung bzw. Gewohnheit ausdrückt, integriert und andererseits die traditionelle Parole von geistiger, absoluter

⁷⁹ Vgl. Waldenfels 2000: 144–150.

⁸⁰ Waldenfels 2000: 193.

⁸¹ Waldenfels 2000: 197.

⁸² Waldenfels 2000: 193.

Freiheit/Spontaneität vermieden. Für Waldenfels hat es keinen Sinn, „eines gegen das andere auszuspielen. Gewöhnung heißt, einen Ort finden in der Welt, und Spontaneität heißt, den Ort wechseln, wandern, offen sein für anderes und andere.“⁸³ Offensichtlich geht Waldenfels einen mittleren Weg. Wir müssen allerdings einräumen, dass die Fähigkeit, eine neue Situation zu generieren natürlich Responsivität voraussetzt und selbst ein kreatives Antworten ist. Die wesentliche Frage aber lautet: Weshalb hat Waldenfels diese Freiheitsfähigkeit bzw. dieses Freiheitsvermögen selbstverständlich angenommen? Ist es erfahrungsgemäß nicht vielmehr so, dass es für ein konkretes Menschenleben unendlich viele Differenzierungsmöglichkeiten zwischen Freiheit und Unfreiheit gibt?

Waldenfels erkennt auch: „Zur Freiheit gehört jedoch ein Spielen mit Möglichkeiten.“⁸⁴ Die oben genannte Polarität zwischen den beiden Extremen der Spontaneität und der Gewohnheit hat er mit den Worten Robert Musils (1880–1942) als Spannung zwischen dem *Wirklichkeitssinn* und dem *Möglichkeitssinn* erfasst: „Es gibt eine sehr starke Fixierung auf den Wirklichkeitssinn, eine Fixierung auf das, was ist, bis hin zu allen Einzelheiten. Der andere Pol wäre die Hypostasierung des Möglichkeitssinnes: das Gesehene wird nicht genommen als das, was es ist, sondern es wird immer schon im Hinblick auf sein Anderssein gesehen.“⁸⁵ Die von Husserl benannten Tatsachenmenschen⁸⁶ bleiben dominiert vom Wirklichkeitssinn, während die vom Möglichkeitssinn dominierten Menschen in einer virtuellen Welt leben. Waldenfels meint, dass sich die normalen Menschen zwischen zwei Extremen bewegen sollten. Es fragt sich allerdings, ob ein normaler Mensch, der die beiden Extreme vermeiden könnte, *kreativ* auf die Ansprüche des Fremden antworten kann. Wie könnten wir diesbezüglich die Intentionalität bzw. die Versklavung des Bewusstseins mit der Responsivität und der Leiblichkeit zusammendenken? Wer ist ein solcher normaler Mensch?

⁸³ Waldenfels 2000: 209.

⁸⁴ Waldenfels 2000: 204.

⁸⁵ Waldenfels 2000: 204.

⁸⁶ „Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen.“ Diese kritische Redewendung geht zurück auf Husserls Diagnose der in die Krisis geratenen Wissenschaft, die ihre Lebensbedeutsamkeit verloren und die Idee der Wissenschaft positivistisch auf bloße Tatsachenwissenschaften reduziert hat (Husserl 1956 (Hua. VI): 3–5). Dazu kommentiert Waldenfels: „Tatsachenmenschen gehen davon aus, daß die Dinge schlicht so sind, aber die Dinge sind nicht einfach so, sie werden zu dem gemacht oder auf das festgelegt, was sie sind.“ (Waldenfels 2000: 204).

Nun kommen wir auf die Responsivität zurück, um das Wesentliche in einem klareren Zusammenhang zu verdeutlichen. Die responsive Kreativität eines normalen Menschen beruht auf *Kennen* und *Können*, welche immer an unseren Leibkörper gebunden sind. Diese Gebundenheit von *Kennen* und *Können* an den Leibkörper resultiert, in Husserls Terminologie, aus Prozessen der *Sedimentierung* und *Habitualisierung*,⁸⁷ die wiederum mit der Zeitlichkeit verbunden sind, wie Waldenfels bemerkt: „Das *Kennen* verweist auf eine Geschichte des *Kennenlernens*, das *Können* auf eine Geschichte der *Eingewöhnung* durch *Betätigung*.“⁸⁸ Die Geschichte des *Kennenlernens* ist die Geschichte der *Sedimentierung* und die Geschichte der *Eingewöhnung* ist die der *Habitualisierung*. Mit einem oben schon erläuterten Begriff des Leibes als *Urgedächtnis* kommen wir zu der Einsicht, dass alle hier gestellten Fragen uns letztendlich zur Untersuchung des *Zusammenhangs zwischen Freiheit und Gedächtnis* führen müssen, was gleichzeitig impliziert, dass auch die Intentionalität bzw. Versklavung des Bewusstseins vom Gedächtnis her zu erklären ist. Dabei handelt es sich in der Tat um eine innere Dynamik zwischen Gedächtnis, Selbstorganisation (Konstitution des Ich, Selbstabgrenzung) und Freiheit.

Die Notwendigkeit der Intentionalität des Gedächtnisses hat Waldenfels so beschrieben: „Die lernende Erfahrung ist nicht nur auf dasselbe bezogen, sondern auf dasselbe *als dasselbe*. Was sich wiederholt, wiederholt sich als etwas und für jemanden. Erinnerungsmittel und Gedächtnisstützen, die dies ermöglichen, machen genau das aus, was man mit einem Sammelbegriff als ‚Gedächtnis‘, ‚Mneme‘ oder ‚Memorial‘ bezeichnet. Daraus erwächst eine Gedächtniskultur, die in der Ausbildung von Gewohnheiten, von Praktiken, Optiken und Techniken weitgehend anonym bleibt.“⁸⁹ Das Gedächtnis trägt ganz wesentlich zur *Konstitution eines Selbstes* bei. Unser als Selbstbewusstsein fungierendes Selbst denkt, spricht und handelt deshalb *intentional*. Demnach sind unsere Antworten im Grunde genommen *intentional bedingt*, wenn wir alles, was aus uns hervortritt, generell als eine Antwort im Waldenfels’schen Sinne gelten lassen können. Die *intentional bedingten* Antworten entstehen aus einer in unserem Leibkörpergedächtnis sedimentierten und habitualisierten Vergangenheit, die unser Denken, Reden und Handeln nur in bestimmten Rahmen oder Mustern sich bewegen lassen, d.h., wir können nur erfahren, was wir im

⁸⁷ Die Bedeutung der Dinge sedimentiert sich bzw. lagert sich ab, während die Habitualität durch wiederholtes Tun erworben wird.

⁸⁸ Waldenfels 2000: 182.

⁸⁹ Waldenfels 2012: 149 f.

Grunde genommen irgendwie bereits erfahren haben und wir reagieren in einem intentional bestimmten Kreislauf. Leben heißt demnach Wiederholen. Wie können wir dann aber über ein kreatives Antworten sprechen, wenn wir immer nur geben, was wir schon gehabt haben, nicht wie Waldenfels vom kreativen Antworten gesprochen hat: *Wir geben, was wir nicht haben?* Wenn Freiheit und Kreativität noch möglich sind, dann müssen wir fragen: Wie können wir uns von der Macht der Vergangenheit bzw. des Gedächtnisses befreien? Wenn eine endgültige Befreiung dem menschlichen Lebewesen nicht zusteht, dann genügt es auch, eine partielle oder temporale Freiheit zu gewinnen, um weiterhin von Responsivität sprechen zu können.

§ 25 Verleugnung und Propaganda des Vergessens

Mit dem Bezug auf das Vergessensphänomen bezieht sich Waldenfels wiederum auf die fundamentale Zeitverschiebung in der Fremderfahrung, die eine unüberwindbare *Diastase* hervorbringt und unser Sein in jedem Augenblick den Nachwirkungen einer uneinholbaren Vergangenheit unterzieht. Die Vergangenheit lebt von Gedächtnisleistung und Erinnerungsakt. Was unsere Leitfrage nach dem *Wer* betrifft, ist aber die Tatsache von Bedeutung, dass wir uns nicht an alles erinnern können und im Gegenteil leicht dem Vergessen verfallen. Es gibt natürlich Mnemotechniken, mit denen sich das Erinnerungsvermögen punktuell verstärken lässt, aber wir können uns nur *gelegentlich* erinnern, d.h., wir müssen uns in entsprechenden Situationen befinden, um uns an etwas Bestimmtes zu erinnern. Erinnerung ist in diesem Sinne kein purer Akt: Sie steht uns nicht einfach zur Verfügung, sie entzieht sich unserem Zugriff. So offenbart sich die Fremdheit auch in den Erinnerungsereignissen. Die nur gelegentliche und situationsbedingte Erinnerung begreift Waldenfels auch als *eine Form der Response*: „Sie antwortet auf das, was uns wieder einfällt und uns aufs neue beunruhigt, aufstört oder anlockt.“⁹⁰ Auch in der Erinnerung lässt uns also das Pathos, „von dem wir getroffen sind und auf das wir antworten, bevor wir eigene Ziele verfolgen“ nicht los.⁹¹ Infolgedessen können wir normalerweise nicht vorher wissen, woran wir im nächsten Moment denken werden. Das meistens unerwartet Erinnerte übt seine Macht über unser Leben in einer sehr subtilen Weise aus: Haben wir nun ein Bewusstsein oder ergibt sich unser Ich erst aus diesem Bewusstsein?

⁹⁰ Waldenfels 2012: 152.

⁹¹ Waldenfels 2012: 152.

Erst mit Blick auf diese Hintergrunderkenntnis können wir die diesbezügliche Problematik der Subjektivität in der traditionellen Philosophie klar sehen. Die Rechtfertigungsbemühung des Geistes, der Seele oder der Subjektivität drückt sich Waldenfels zufolge in ihrer Aufhebung der Vergessenheit durch die Erhöhung der Gedächtnisleistung und die Kultivierung der Erinnerungsfähigkeit aus, die Platon durch den Aufschwung der *Anamnesis* und Augustinus in der Betonung der Allgegenwart der *Memoria* beispielhaft durchgeführt haben.⁹² Aus der Aufhebung der Vergessenheit resultiert *die grenzenlose Leichtigkeit* der Seele oder des Geistes. Erst dadurch kann die Freiheit bestätigt und verwirklicht werden. Solche Aufhebungen der Vergessenheit bezeichnet Waldenfels im Allgemeinen als *Verleugnung des Vergessens*.⁹³ Bei Platon und Augustinus sehen wir die Erinnerung als einen Weg zur jeweiligen Überwindung der Ideenvergessenheit und Gottesvergessenheit, die eine Freiheit im Reich der Idee oder Gottes verheißen sollten.

Diese die Zeit transzendierende Verleugnung des Vergessens hat Waldenfels sehr kritisch betrachtet. Für die klassischen Denker geht es im Grunde genommen um *einen vergessenen und einzuholenden Anfang*. Die von Waldenfels uns vor Augen geführten Ansätze „kreisen allesamt um den Anfang der Erfahrung, um eine *arché*, die zeitlich Erstes mit sachlich Erstem verknüpft. Diese Verknüpfung, die den Unterschied von *quaestio iuris* und *quaestio facti* unterläuft, ist ein Kennzeichen der traditionellen Metaphysik, die in der Erfahrung beginnt, aber über sie hinausgeht.“⁹⁴ Von der Fremderfahrung her hat Waldenfels solchem metaphysischen Denken einen entschiedenen Widerstand entgegengesetzt. Den *Anfang* hat er im Gegenteil als *ein jeder eigenmächtigen Setzung vorausgehendes Pathos* begriffen. Er betont, dass der *hier und jetzt* erkundete Anfang nicht vom Gang der Zeit abzulösen sei: „Selbst wenn es das Erste in ein ‚Erstes an sich‘ übergeht und die zeitlichen Umstände abstreift, wird es den Bezug auf die Zeit nicht los. ‚Allzeitlichkeit‘ ist nicht mit Zeitlosigkeit zu verwechseln. An dieser Stelle mischt sich das Vergessen ein, und zwar als ein besonders sperriges Motiv.“⁹⁵

⁹² „Bei Platon führt der Weg aus der Ideenvergessenheit des Höhlendaseins mittels einer *Umlenkung der Seele* ans Licht der Ideensonne. [...] Bei Augustinus, der sich von dem sündigen Dasein einer gleichzeitigen Selbst- und Gottesvergessenheit abkehrt, gipfelt die Selbstgegenwart der *Memoria* in einer göttlichen Allgegenwart, die alle Vergessenheit hinter sich lässt.“ Waldenfels 2012: 166. Vgl. hierzu auch Waldenfels 2012: 122–125 und 130–135.

⁹³ Waldenfels 2012: 135–141.

⁹⁴ Waldenfels 2012: 135.

⁹⁵ Waldenfels 2012: 136.

Im Kontrast zur Verleugnung des Vergessens wurde nicht selten auch die Vergesslichkeit von Philosophen und religiösen Menschen propagiert. Wegen des Gedächtnisses ist unser Bewusstsein inhaltsreich. Mit Rücksicht auf die vorherige Enthüllung der intentionalen Versklavung des Bewusstseins ist zu ersehen, dass das Gedächtnis unvermeidlich als Hindernis für die Freiheit wirkt, wenn unser Denken, Reden und Handeln *als Antworten* nur auf dem Gedächtnis beruhen. Wenn das Gedächtnis unser Bewusstsein intentional gerahmt oder, religiös ausgedrückt, verunreinigt hat, wird deshalb im Kampf für die Freiheit eine spezifische Abwehr gegen die Macht des Gedächtnisses propagiert. Dabei wird die Bedeutung des Vergessens beachtet. Es geht nämlich um die Bewusstseinsvereinigung oder das Loslassen der vergangenen Erlebnisse durch Vergessen. Ohne Gedächtnis ist das Bewusstsein leer. Aber kann das Bewusstsein wirklich entleert werden? Tatsächlich gibt es Philosophen, die *die Tugend des Vergessens* propagiert haben. Bei Nietzsche z.B. kann man finden, wie er sich in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung – vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* gegen eine Überhistorisierung des Lebens wendet,⁹⁶ damit die Freiheit als *Schöpfungskraft* lebendig gehalten werden könne.

Dennoch wie wir uns nicht vollkommen willkürlich erinnern können, so können wir auch nicht *willkürlich* vergessen: „Der Imperativ ‚Vergiss!‘ gleicht dem bekannten ‚Sei spontan!‘, das uns in einen *double bind* verwickelt.“⁹⁷ Das Nietzsche’sche Propagieren des Vergessens stößt *als ein voluntatives Paradox* an seine Grenze. Dazu kommentiert Waldenfels: „Hier ist das Leben selbst, das gegenüber vorgegebenen Ordnungen seine Schöpfungskraft ausspielt, das als *oubli fécond* auftritt, als ein Ort, *wo ich mich erschaffe, wo ich mich neu erschaffe.*“ [...] Es ist das Leben, das seine inneren Erinnerungskonflikte austrägt und sich erneut an einer *‚Kunst der Vergessens‘* versucht. Doch die Allgewalt des Lebens droht, die responsiven Ansprüche der Erinnerung hinwegzuschwemmen, vor allem dann, wenn sie in einem voluntativen Gewand austritt.“⁹⁸ Nietzsche fördert eine durch vergessendes Loslassen zu gewinnende Lebendigkeit. Mit der Bejahung des Vergessens bejaht er eigentlich die

⁹⁶ Siehe Nietzsche 1988 (KAS1): 330: „„Überhistorisch‘ nenne ich die Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden giebt, zu Kunst und Religion.“ Siehe hierzu auch Waldenfels 2012: 167.

⁹⁷ Waldenfels 2012: 121.

⁹⁸ Waldenfels 2012: 167.

notwendige Perspektivität und Begrenztheit des Lebens. Demzufolge kann das Leben nur innerhalb eines Horizontes gedeihen. Für Waldenfels aber klingt die Allgewalt des Lebens *zu schwärmerisch*, weil wir nicht einfach so vergessen können, wie wir wollen. Kurz gesagt: Das Vergessen kann nicht willkürlich sein, weil die Ansprüche der Erinnerung nicht zu vermeiden sind.

§ 26 Responsivität weiterdenken

Zusammenfassend ist zu sehen: Wir vergessen, aber es gibt *Unvergessliches*; wir erinnern uns, aber es gibt *Unerinnerbares*. Waldenfels hat die beiden erwähnten extremen Wege zur Befreiung von der Macht der Vergangenheit abgelehnt. Das Vergessen stellt sich heraus als ein *Urvergessen*: Es tritt nicht als sekundärer Mangel auf, als Privation, „sondern als eine originäre Erfahrung des Entzugs und der Abwesenheit.“⁹⁹ So verstanden haben wir vergessen,

was wir zwar nie gewußt haben, was uns aber weiterhin affiziert und an uns appelliert, was uns angeht und vorausgeht. Da ist kein Mangel, der durch ein Mehr an Wissen und Können zu beheben wäre, sondern ein Überschuß an Erfahrung. Das Unvergeßliche ist da, aber nicht in positiver, sondern in evasiver Form; es ist mehr, als wir fassen, mehr auch, als wir erinnern können. Auch hier stoßen wir auf die Steigerungsform eines Vergessens des Vergessens. Dies bedeutet aber nicht ein Vergessen dessen, was wir gehabt haben oder gewesen sind, sondern ein Vergessen dessen, wovon wir getroffen wurden und worauf wir wohl oder übel zu antworten haben. Dieses Vergessen ist nicht zu verwechseln mit dem Verlust eines empirischen, essentiellen oder transzendentalen Wissens, es bedeutet vielmehr ein gewahrendes Nichtgewahren, das wir aus der alltäglichen Erfahrung als Übersehen, Überhören oder als Nichtwahrhabenwollen kennen.¹⁰⁰

Waldenfels hat das Vergessensphänomen also in sein Denken des Fremden integriert. Die Genesis der Erfahrung oder des Wissens überhaupt betrifft eine unüberwindliche zeitliche Diastase. Das radikal Fremde, wovon wir getroffen sind und worauf wir antworten, ist gleichursprünglich mit der Zeiterfahrung. Die menschliche Existenz als antwortendes Getroffensein ist grundsätzlich *zeitlich*. Dies betrifft überhaupt nicht die Zeiterfahrung im naturwissenschaftlichen Sinne, die durch die Beobachtung der Bewegung

⁹⁹ Waldenfels 2012: 167 f.

¹⁰⁰ Waldenfels 2012: 168.

der äußerlichen Objekte gemessen werden kann, sondern den Umstand, dass Erfahrung und Wissen selbst die Zeitlichkeit in sich tragen. *Zeitlosigkeit* impliziert, dass wir nichts erfahren oder wissen, dass das Gedächtnis entleert wird und das Ich sich auflöst. Ein Mensch, der eine Welt vor Augen hat, lebt sein Gedächtnis bzw. die Zeit aus. Erst durch die Intentionalität des Gedächtnisses ist das menschliche Leben ermöglicht, das nicht transparent ist und daher immer irgendwie *fremdbestimmt* bleibt. Wir müssen innerhalb von Grenzen und Horizonten sowie mit Perspektiven leben. Das Fremde durchdringt unser Sein und dank des Fremden leben wir mit Gedächtnis in der Zeit.

Waldenfels hütet sich davor, das Gedächtnis zu verdinglichen. Das Gedächtnis ist keine quantitativ akkumulierende Vorratskammer oder Schatzkammer¹⁰¹ und es übernimmt auch nicht passiv und hemmungslos solche Aufgaben wie Speichern, Abrufen und Löschen von Informationen. Ein so vorgestelltes Gedächtnis macht altmodische Begriffe wie Sicheinprägen, Sicherinnern und Vergessen überflüssig.¹⁰² Für ihn ist eine Vergangenheit, die unsere Erinnerungen übersteigt, „keine Vergangenheit, die sich *ad acta* legen läßt. Sie enthält eine Zukunft, die über unsere Erwartungen hinausgeht und *Unerwartetes* im *Erwarteten* aufscheinen läßt.“¹⁰³ Die Zukunft ist offen, weil sich die Wirkung der Vergangenheit *zeitlich* entfaltet. Das heißt: Die Vergangenheit bleibt nicht als etwas Statisches im Gedächtnis. Die durch die Zeitlichkeit bedingte Dynamik impliziert, dass Vergangenheit und Zukunft immer gemeinsam tanzen müssen, um eine Erfahrung zu ermöglichen. Dieser subtile Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Zukunft ist nicht einfach zu begreifen, denn man fragt oft weiter: Kommt die Zukunft aus der Vergangenheit oder die Vergangenheit aus der Zukunft? Eine solche Denkweise bewegt sich noch in einem geschlossenen und determinierten Ursache-Wirkungs-Kreis. Deshalb sagt Waldenfels dazu: „Wer so fragt, trennt doch wieder Erinnern und Erwarten vom Vergessen, so daß der Kreis sich schließt.“¹⁰⁴ Hier ist eine gewisse Dankbarkeit Waldenfels' für die Vergessensmöglichkeit um des kreativen Lebens willen zu spüren

Im Anschluss an Waldenfels' Einsicht in die *zeitliche Offenheit* gehe ich noch weiter auf sein Denken der Responsivität ein. Wenn die modernen Diskurse über Subjektivität die Möglichkeit zur Verwirklichung der

¹⁰¹ Waldenfels 2012: 146.

¹⁰² Waldenfels 2012: 157 f.

¹⁰³ Waldenfels 2012: 168.

¹⁰⁴ Waldenfels 2012: 169.

Freiheit mit einbeziehen, dann sind sie niemals von der Beschäftigung mit der Zeitlichkeit (dem Gedächtnis) entlastet und sie können daher auch nicht aus dem Denken des Verhältnisses zwischen Zeitlichkeit und Freiheit heraustreten. Das heißt, dass das klassische Problem andauert und bestehen bleibt. Mit dem Begriff der *Responsivität* versucht Waldenfels, einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit des traditionellen Redens über Seele, Geist und Subjektivität zu finden und die Freiheit *als kreatives Antworten* zu begreifen. Aber was meint Waldenfels eigentlich mit dem *kreativen Antworten*? Deutet die Kreativität des Antwortens das Freiheitsvermögen des Menschen an, die in den metaphysischen und religiösen Diskursen auf vielfältige Weise zur Sprache gebracht wird? Diesbezüglich müssen wir gemeinsam mit Waldenfels noch weiter denken.

Fünfter Abschnitt: Zeitlichkeit und Freiheit

Die Intentionalität des Gedächtnisses und des Leibes, der als Urgedächtnis enthüllt wird, erweist sich als die Intentionalität der Zeitlichkeit. Dass in dieser Arbeit wiederholt die Rede vom Gedächtnis ist, bedeutet keine Reduktion der vielfältigen Funktionen des Geistes oder Bewusstseins auf das Gedächtnis alleine, sondern dient dazu, das intentionale Bedingtheit des Menschen so radikal wie möglich zu veranschaulichen. Ganz einfach gesagt erfahren wir ohne Gedächtnis gar nichts. Oder noch radikaler gesagt: Leiblich zu existieren heißt, mit Gedächtnis zu existieren. Mit Gedächtnis zu existieren heißt, das Leben in intentionalen Strukturen zu leben. Die intentionalen Strukturen können so allgegenwärtig sein, dass sie die Wahrnehmung, das Denken, das Reden, das Verhalten usw. des Menschen – kurz: alles, was aus dem Menschen kommt – in jedem Augenblick durchdringen. Vor diesem Hintergrund ist zu fragen: Worin besteht dann die Freiheit des Menschen und wie ist es dann noch möglich, kreativ zu antworten? Daher müssen wir die Responsivität im Problemfeld der Freiheit weiterdenken, wobei es immer deutlicher zu einer Spannung zwischen Freiheit und Zeitlichkeit kommt, da die Letztere die grundsätzliche Intentionalität des menschlichen Lebens bedeutet.

Die Rede von Freiheit ist mit dem Problem der Subjektivität verknüpft. Insbesondere aber haben wir im ersten Teil dieser Arbeit schon gesehen, dass Waldenfels' Phänomenologie des Fremden die Ideen von Subjektivität und Freiheit andauernd herausfordert. Wenn die Themen Seele, Zeitlosigkeit/Ewigkeit, Erlösung, Erleuchtung usw. in den alten metaphysischen und religiösen Texten oft vorzufinden sind, so verdeutlicht dies, dass die eigentliche Problematik um Subjektivität und Freiheit das Menschengeschlecht von alters her begleitet hat, auch wenn die Behandlung dieser Themen oft in Form von Phantasien, Mythen und

metaphysischen Vorstellungen aufgetaucht ist.

Nun konfrontieren wir uns mit spannenden Fragen: Was genau hat Waldenfels an der vorherigen Philosophie bemängelt? Haben die früheren Philosophen Fremdes, Leib und Zeit wirklich ignoriert? Steht die Zeitlosigkeit/Ewigkeit bei den klassischen Denkern und in religiösen Diskursen wirklich im Widerspruch zu der Waldenfels'schen Zeitlichkeit? Können wir das *creative Antworten* bei Waldenfels mit hinreichenden Gründen als ein anders formuliertes Konzept von Freiheit begreifen? Wenn das Denken des Fremden grundsätzlich ein Umdenken des Eigenen ist, ist dann das Denken des Fremden nicht ein Denken der Freiheit, nämlich eine Befreiung von Selbstbeschränkung und egoistischer Verslossenheit? Und wenn Ja, *wer* antwortet dann und um *wessen* Freiheit geht es?

Im Grunde genommen kann Waldenfels diese uralten klassischen Fragen nicht loswerden, obwohl er im Anschluss an die früheren Philosophen, insbesondere natürlich im Anschluss an die Phänomenologen, mit neuen Sprachen experimentiert hat, um ein neues Licht auf diese alten Fragen zu werfen. Eben angesichts der Differenzierung der Versprachlichungen kann man sich meines Erachtens die notwendige Offenheit im Denken der allerwichtigsten und subtilsten Gegenstände schaffen und zudem eine Befreiung von und *in* den Sprachen bzw. im und vom diskursiven Denken gewinnen.

§ 27 Zeitlichkeit als Problem auf dem Weg zur Freiheit

Der entscheidende Streitpunkt zwischen Waldenfels auf der einen Seite und den metaphysischen und religiösen Diskursen auf der anderen Seite betrifft das Zeitproblem: Waldenfels zufolge bemühen sich Letztere ungeachtet der vielfältigen Versprachlichungsformen im Allgemeinen um eine mystische oder sogar *pathologische* Überwindung bzw. Tilgung der Zeit und ein Erwachen, eine Erleuchtung oder eine Illumination zur bzw. in die Zeitlosigkeit, Ewigkeit oder absolute Gegenwart. Diese Bestrebungen in Metaphysik, religiösen Diskursen und Theologie stehen immer in Zusammenhang mit einer These von Freiheit und Subjektivität (Seele, Geist, transzendentes Ich, reines Ich usw.). Der innerlich implizierte Zusammenhang zwischen Zeitlosigkeit und Freiheit lässt sich belegen anhand antiker Begriffe wie *Ataraxie* (Unerschütterlichkeit, Seelenruhe, Gleichmut), *Autarkie* (Selbstgenügsamkeit, Unabhängigkeit, Grundbestimmung des göttlichen Seins), *Apathie* (Leidenslosigkeit, Freisein der Seele von Affekten; bei Aristoteles und Thomas von Aquin ist dies das wichtigste Charakteristikum des tätigen Geistes, der nicht sinnlich

von außen, sondern nur durch sich selbst beeindruckt werden kann) usw.¹⁰⁵ Mit Rücksicht auf den von Waldenfels besonders geprägten Begriff *Pathos*, der eine entscheidende Rolle in seinem gesamten Denken spielt, können wir verstehen, weshalb Waldenfels die Apathie als Lebensschwund angesehen hat.¹⁰⁶ Mit unerschütterlicher Entschlossenheit hat Waldenfels alle relevanten Reden von Ewigkeit bzw. Zeitlosigkeit in Zweifel gezogen. Seine Antwortlogik beruht auf einer spezifischen Untersuchung der Zeitlichkeit, die er als Diastase bezeichnet hat.

Die Erleuchtung/Illumination in die Zeitlosigkeit bzw. Ewigkeit geht Hand in Hand mit einer Meditation in die *absolute Gegenwart*. Von seinem phänomenologischen Denken des Fremden aus hat Waldenfels die Rede von der absoluten Gegenwart ebenfalls kompromisslos kritisiert: „Die *absolute Gegenwart*, die allen Sinn in sich versammeln würde, gehört zu den Phantasmen traditioneller Ordnungen, die ihre Herkunft verleugnen“¹⁰⁷, denn die genuine, uneinholbare Nachträglichkeit der Antwort „untergräbt den Primat einer ursprünglichen Gegenwart. Die Gegenwart ist nicht nichts, wie manche postmodernen Allesverflüchtiger meinen, aber sie begnügt sich nicht mit sich selbst. Das Antworten geschieht hier und jetzt, doch es beginnt anderswo.“¹⁰⁸ Dieser Einwand gegen die absolute Gegenwart lässt sich in Waldenfels’ Denken des Fremden so integrieren:

Anspruch und Antwort interferieren in einer zeitlich verschobenen

¹⁰⁵ Kurze und deutliche Erläuterungen der hier erwähnten Begriffe finden sich u.a. im *Philosophischen Wörterbuch* von Halder (2008).

¹⁰⁶ „Den Gegensatz zum Pathos bildet nicht die Sinnwidrigkeit und auch nicht die Sinnlosigkeit im geläufigen Sinne, die aus enttäuschten Erwartungen erwächst, sondern die Apathie, die Indifferenz, wo es nicht mehr darauf ankommt, ob dieses oder jenes geschieht, wo alles in die Monotonie der Gleich-gültigkeit versinkt wie im Falle von Dostojewskis lächerlichem Menschen, dem selbst der Griff nach dem Revolver noch zuviel des Aufwandes bedeutet. Wie vor ihm auch Leibniz greift Husserl in ähnlichen Fällen auf die Metapher des Schlafes zurück; wo das ‚affektive Relief‘ (Hua X I, 168) eingeebnet wird, versinkt die Erfahrung im Schlaf. Man könnte sich fragen, ob nicht die Schlafmetapher den Lebensschwund noch zu sehr verharmlost. Schon Platon geht einen Schritt weiter, indem er die völlige Apathie mit der Bedürfnislosigkeit eines Steins vergleicht (Gorgias 492e).“ (Waldenfels 2006: 43 f.) Hochinteressant ist die Tatsache, dass die allgemeinen Bemühung um die Versöhnung zwischen Zeit und Freiheit in den späteren Entwicklungen der Metaphysik (wie bei Hegel) und der Religionen (wie im Mahayana-Buddhismus) die Apathie gerade nicht als Weg zur Freiheit akzeptieren können.

¹⁰⁷ Waldenfels 2006: 31.

¹⁰⁸ Waldenfels 2006: 65.

Doppelbewegung, doch sie konvergieren nicht in einem Sinn, den wir gemeinsam intendieren. Was zwischen uns geschieht, lässt sich erst nachträglich einem Wir zuschreiben. Als Pathos kommt der fremde Anspruch der eigenen Antwort zuvor, als Antwort kommt das eigene Wort hinterdrein. In dieser Dia-chronie zerdehnt sich das Dia- des Dialogs bis hin zu einer erinnerungslosen Vergangenheit und einer erwartungslosen Zukunft. Diese Vorvergangenheit weckt Erinnerungen, lässt sich jedoch nicht selbst erinnernd zurückholen und in der Erinnerung verarbeiten. Die Zukunft, die in dieser Vorvergangenheit anhebt, weckt Erwartungen, sie lässt sich aber nicht selbst in der Erwartung vorwegnehmen als etwas, das zu befürchten und zu erhoffen ist. Die Gegenwart, die mich mit *Ichfremden* konfrontiert, bildet keinen Ort der Sammlung, von dem aus das Ich retentional und protentional¹⁰⁹ seine Fühler nach rückwärts und vorwärts ausstreckt wie ein Insekt, das sich einspinnt; die Gegenwart ist selbst gekerbt, segmentiert, ein Kreuzungspunkt divergierender Bewegungen und kein Sammelbecken.¹¹⁰

Um diese Kritik gegen die Phantasie der absoluten Gegenwart nachzuvollziehen, müssen wir die Notwendigkeit des Antwortens begreifen. Nach Waldenfels können wir nicht nicht antworten, denn „der Anspruch, der etwas zu sehen, zu hören, zu denken, zu tun und zu fühlen gibt, tritt auf mit einer Unausweichlichkeit, [...] die sich nicht aus allgemeinen Gesetzen ableitet, sondern als praktische Notwendigkeit zu den unumgänglichen Voraussetzungen unserer weltlich-sozialen Existenz gehört.“¹¹¹ Es ist nicht so, dass es zuerst ein Selbst gibt und dann das Selbst von sich selbst als einer Wahrnehmungsbasis ausgeht, um das Fremde und die Welt zu erfahren und auf deren Ansprüche antworten zu können, sondern so, dass unser Selbst gleichursprünglich mit dem Fremden ist. Diesen Punkt können wir als das Allerwichtigste in seiner gesamten Analyse ansehen: Das Fremde, „wovon unser Reden und Sagen ausgeht und immer schon ausgegangen ist, lässt sich nicht beobachten, beurteilen oder bewerkstelligen wie etwas, das vor unseren Augen und in unserer Hand liegt. Es tritt nur zutage, *indem* wir etwas sagen und tun.“¹¹² Deshalb hängt die Notwendigkeit des *Antwortens* im Grunde genommen mit der Genesis

¹⁰⁹ Retention als primäre Erinnerung und Protention als primäre Erwartung spielen eine entscheidende Rolle in Husserls Untersuchung der Zeitlichkeit der Wahrnehmung und des Selbstbewusstseins überhaupt. Siehe Mayer 2009: 110–113.

¹¹⁰ Waldenfels 2002: 219 f.

¹¹¹ Waldenfels 2006: 63.

¹¹² Waldenfels 2006: 64.

des menschlichen Selbst bzw. mit der Selbstkonstitution zusammen.

So erklärt es sich auch, dass Waldenfels' Kritik der metaphysischen Überwindung der Zeitlichkeit innerlich schon ein Umdenken des Eigenen und dessen Freiheit mit einbezogen hat. Statt von Seele, Geist oder Subjektivität zu reden, gebraucht er, seinem Denken des Fremden entsprechend, das Wort *Eigenes*. Wie in der früheren Diskussion analysiert, entsteht ein menschliches Selbst erst durch das Antworten (Denken, Sagen und Tun sind alles Formen des Antwortens) und seine Beständigkeit verdankt sich demnach auch der Beständigkeit des Antwortens. Wie aber können wir ohne die Annahme eines autonomen Subjektes überhaupt anfangen, von Freiheit – oder im Falle Waldenfels' vom kreativen Antworten – zu reden? Freiheit ist der Kern jeder Ethik. Ohne die Voraussetzung der Freiheit gibt es überhaupt keine Ethik. „Die Ethik kreist seit alters her um die Frage, wie wir leben und handeln sollen. Diese Frage lässt sich auf vielerlei Weise beantworten: im Hinblick auf Ziele und Werte, im Hinblick auf Gesetze und Normen, im Hinblick auf diskursive Geltungsansprüche oder im Hinblick auf nützliche Folgen.“¹¹³ Alle diese traditionellen Denk- und Redeweisen hat Waldenfels aufgegeben. Für ihn ist das Ethische die Sache selbst: „Wir können nicht nicht antworten.“ Dennoch spielt das Postulat der Freiheit nicht nur für die Ethik, sondern auch als grundsätzliche Kennzeichnung des Menschentums eine unentbehrliche Rolle. Wie wir oben schon gezeigt haben, hat Waldenfels die Freiheit von der *Responsivität* her begriffen, nämlich in Zusammenhang mit seinem Denken der Fremdheit, der Leiblichkeit und der Zeitlichkeit. Freiheit bedeutet dann nicht mehr die Fähigkeit, „schlechthin bei sich selbst anzufangen, sie bedeutet vielmehr, daß man selbst anderswo anfängt. Wer glaubt, bei sich selbst anfangen zu können, wiederholt nur, was schon ist und was er schon kann; er fängt also gerade nicht an. Antwort bedeutet den Verzicht auf ein erstes – und somit auch auf ein letztes Wort.“¹¹⁴

Mit dem umfassenden Begriff *Responsivität* betreibt Waldenfels sowohl ein Ausloten der Zeitlichkeit als auch ein notwendigerweise gleichzeitiges Umdenken des Eigenen und der Freiheit. Wegen ihres inneren Zusammenhangs mit der Grundfrage nach dem Wer und der Freiheit zeigt sich auch die *Radikalität des Zeitproblems* nicht nur in Waldenfels' Phänomenologie des Fremden, sondern in der ganzen Geschichte der Philosophie, wie oben schon angedeutet. Außerdem sehen wir die

¹¹³ Waldenfels 2010a: 71.

¹¹⁴ Waldenfels 2006: 65.

Radikalität des Zeitproblems auch daran, dass sich Waldenfels gerade durch seine ausdrückliche und kompromisslose Betonung der Zeitlichkeit (Entzug, Verschiebung, Grenzziehung, Abweichung, Diastase usw.) von der metaphysischen und religiösen Tradition unterscheiden will.

§ 28 Die Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit

Waldenfels ist nicht direkt dazu gekommen, die Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit zu untersuchen. Wie er selbst aufgezeigt hat, ist das Thema Freiheit oft mit der Rede von Ewigkeit, Zeitlosigkeit oder absoluter Gegenwart verknüpft, die man nicht naiv und leichtsinnig zur Sprache bringen kann. Was für die jetzige Diskussion von Belang ist, ist die Enthüllung der Notwendigkeit einer Thematisierung der Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit in unserer Auseinandersetzung mit Waldenfels' Denken der Responsivität, welche er prägnant als kreatives Antworten expliziert hat. Falls das Kreative des Antwortens kein leeres Wort bleibt, drückt es einen spezifischen Begriff der Freiheit aus, der die Zeitlichkeit integrieren muss. Um den tiefgreifenden Inhalt des kreativen Antwortens, das scheinbar banal klingt, zu begreifen, müssen wir auf die Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit zurückkommen, die nicht nur Waldenfels verwirrt, sondern von alters her die Metaphysik und Religionen stark beschäftigt hat und für jedes konkrete Menschenleben ein ewiges und unausweichliches Thema bleibt.

An dieser Stelle komme ich auf Pöppel zurück, der, wie oben gezeigt, das intentionale Versklavtsein des Menschen aus der Sicht der Biologie aufgedeckt hat. In ihm sehe ich ein zum Zusammenhang der ganzen Arbeit sehr passendes Beispiel, um die Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit vor Augen zu führen – insbesondere deshalb, weil er aufgrund seiner Erkenntnis der Versklavung des Bewusstseins die Frage nach einer möglichen Befreiung davon gestellt hat und in diese Überlegung die buddhistische Meditation im vulgären Sinne mit einbezogen und kritisch betrachtet hat.

Die Universalität der Intentionalität hebt die Tatsache hervor, dass das Ich ein Produkt der fortwährenden intentionalen Aneignung ist, d.h., das Ich ist versklavt im eigenen intentionalen Lebensrahmen. Ein Mensch kann nur eine intentional gefärbte Welt erfahren und sein Gedächtnis ist im Grunde genommen das Gedächtnis von seinem Selbst. Seine Erfahrung der Zeit ist folglich nur die Erfahrung seiner *Selbst*-beständigkeit. Aber wer ist dieses Selbst? Trotz des dualistischen Standpunktes der Naturwissenschaften, nach dem die Außenperspektive, über die ein Subjekt als wissenschaftlicher Forscher verfügt, als eine Selbstverständlichkeit

unkritisch angenommen und vorausgesetzt wird, ist Pöppel letztendlich auch in das erstaunliche Rätsel des menschlichen *Ich* vorgedrungen: „Versklavung des Bewußtseins bedeutet dann auch, in jedem Augenblick durch Information fremdbestimmt zu sein. Aus dieser Notwendigkeit der Versklavung des Bewußtseins ergibt sich überdies die Frage, was dann eigentlich das *Ich* bedeutet. Kann man überhaupt von einer Autonomie des *Selbst* sprechen?“¹¹⁵ Hier wird die Notwendigkeit einer Überwindung der dualistischen Sichtweise angedeutet. Wenn dem Objekt das Subjekt in einem äußerlichen Verhältnis entgegengesetzt ist, wie ist dann ein Verklavt- bzw. Fremdbestimmtsein durch Informationen *von außen her* möglich? Die Frage nach dem Ich bringt den dualistischen Standpunkt ins Wanken. Wenn Pöppel des Weiteren danach fragt, „wie man sich aus dieser Versklavung befreien könnte, nachdem sie einmal erkannt worden ist“¹¹⁶, geht es ihm um die Möglichkeit der Freiheit. In seiner anschließenden Diskussion im selben Text folgt eine bemerkenswerte Auseinandersetzung mit der Meditation, mit der er dem Kontext nach in der Tat die buddhistische Meditation im vulgären Sinne meint. Hierbei thematisiert er die Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit in einer wissenschaftlichen Sprache.

Pöppel versteht die Meditation als einen Befreiungsversuch, der mit dem Zeitproblem verknüpft ist. Diesbezüglich spricht er über zwei Zustände des Bewusstseins, „die in der Meditation eine besondere Rolle spielen, nämlich einerseits die fokussierte Konzentration auf einen Inhalt, der bei erfolgreicher Meditation offenbar zu entschweben scheint, so daß sich das Gefühl der Zeitlosigkeit einstellen mag, und andererseits die kontrollierte und konzentrierte Außenperspektive, bei der die gedanklichen Inhalte in ihrem Vorübergehen beobachtet und beachtet werden.“¹¹⁷ Offenkundig spielt er hier auf die beiden bekannten buddhistischen Meditationsmethoden *śamatha* und *vipaśyanā* an, welche die Grundlagen der buddhistischen Meditation aller Traditionen sind. *Śamatha* versteht er als „fokussierte Konzentration auf einen Inhalt“, während *vipaśyanā* von ihm als „kontrollierte und konzentrierte Außenperspektive“ interpretiert wird. Die Problematik seines Verständnisses der Inhalte dieser beiden wichtigen buddhistischen Begriffe wird in der folgenden Auseinandersetzung mit Pöppel hinsichtlich der Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit noch zutage treten.

¹¹⁵ Pöppel 2008: 179.

¹¹⁶ Pöppel 2008: 179.

¹¹⁷ Pöppel 2008: 189.

Als ein Biologe, der den Menschen nur als ein natürliches biologisches Lebewesen sieht, betont Pöppel: „für beide Formen der Meditation gilt aber, daß die neuronalen Prinzipien nicht überwunden werden können, die uns von Natur aus mitgegeben sind. Insbesondere die zeitliche Gliederung der Informationsverarbeitung stellt einen neuronalen Rahmen bereit, innerhalb dessen der meditative Prozeß eingespannt bleibt.“¹¹⁸ Eine konkrete Kritik an der außenperspektivischen Beobachtung der zeitlichen Vorgänge des Bewusstseins in der Meditation unterlässt er, doch die das Gefühl der Zeitlosigkeit hervorbringende Konzentration auf einen Inhalt zieht er detailliert in Zweifel: „Da man in der Meditation, wenn ich es richtig verstehe, darauf konzentriert ist, dieses etwas als etwas zu erhalten, muß sie für das Gehirn eine ungeheuerere Anstrengung sein. Der Meditierende bleibt auf einen Inhalt konzentriert und verzichtet darauf, das Neue zuzulassen. Das ist ein Durchbruch der uns von Natur auferlegten Maschinerie der Informationsverarbeitung, und nur insofern ist Meditation *widernatürlich*.“¹¹⁹

Die unüberwindliche Zeitlichkeit des Bewusstseins erweist sich Pöppel zufolge in der Herstellung und Aufrechterhaltung des Verhältnisses zwischen Identität und Nicht-Identität in der Informationsverarbeitung des Gehirns, die er als eine grundlegende biologische Tatsache aufgedeckt hat. „Der Bewußtseinsstrom ist zeitlich gegliedert, indem jeweils Wahrnehmungsprozesse, Erinnerungsbezüge oder Handlungsabsichten auf einer Bühne der Gegenwart von wenigen Sekunden inszeniert werden.“¹²⁰ Doch „in der Konzentration versucht man, daß Kontinuität erzeugt wird, daß das, was jetzt repräsentiert ist, dasselbe bleibt und nicht von etwas anderem abgelöst wird. Es wird Kontinuität im Bewußtseinsstrom angestrebt, die allerdings den Bauprinzipien unseres neuronalen Gewebes widerspricht. In dem Versuch der Befreiung aus der Versklavung des Bewußtseins muss man also evolutionäre Prinzipien, die unser Angekoppeltsein an die Welt sicherstellen, durchbrechen. Ist man in diesem Akt erfolgreich, dann ist man nicht mehr von dieser Welt.“¹²¹ Nach Pöppels Verständnis versucht man, kurz gesagt, in der Meditation den natürlichen Fluss des Bewusstseinsstromes auszusetzen oder zu überwinden. Er hält dagegen, „daß erst durch die Komplementarität dieser zeitlichen Strukturierung des Bewußtseinsstroms, die automatisch und

¹¹⁸ Pöppel 2008: 189 f.

¹¹⁹ Pöppel 2008: 191.

¹²⁰ Pöppel 2008: 191.

¹²¹ Pöppel 2008: 182.

präsemantisch erfolgt, und die inhaltliche Besetzung der Gegenwartsinseln des Bewußtseins eine vorübergehende Befreiung aus der Versklavung des Bewußtseins möglich wird.¹²²

Pöppels Analyse zufolge ist die buddhistische Meditation als ein Befreiungsversuch *widernatürlich*. Diese Widernatürlichkeit hat er als ernsthafter Hirnforscher in Frage gestellt. Pöppels Zweifel ist von großer Bedeutung, weil die allgemeine Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit in Metaphysik und religiösen Diskursen gerade deswegen hinsichtlich heutiger aktueller Verhältnisse beispielhaft wieder zur Sprache gebracht wird.

Nicht nur allgemein in der heutigen Meditation aller Schulen des Buddhismus, sondern vom Beginn der Geschichte des Buddhismus an steht die Besinnung auf das subtile Verhältnis von Zeitlichkeit und Freiheit (sich vom zeitlichen Bewusstseinsstrom zu befreien und ins *nirvāna* einzutreten) im Zentrum der buddhistischen Praxis und Debatten. Diesbezüglich brauchen wir nur an das Leiden an der Vergänglichkeit (*anitya*) zu denken und an das *nirvāna* (wörtlich: Auslöschung des Feuers des Begehrens) als Befreiung von den Begierden. Um diese Spannung in der frühesten Geschichte des Buddhismus zu veranschaulichen, berühre ich anhand der Erforschung durch Lusthaus skizzenhaft die Pāli-Texte in Bezug auf *jhāna* (S. *dhyāna*).¹²³

In den Pāli-Texten ist von einer meditativen Verwirklichung (*samāpatti*) die Rede, in der die *āsavas* eliminiert sind. *āsavas* „are deeply seated propensities that drive one to pursue and cling to pleasure, further existence, ignorance, and pernicious views and theories. They are the propensities that, due to ignorance and wrong views, compel us to desire and to become attached.“¹²⁴ Die Bedeutung der Meditation hängt daher mit dem Erkennen, Verarbeiten und Eliminieren der auf eine subtile Weise intentional fungierenden Macht der *āsavas* über unser Leben zusammen, denn „meditation, especially as developed by the early Buddhist practitioners, is a cognitive laboratory, a set of conditions in which

¹²² Pöppel 2008: 190.

¹²³ Wie im Folgenden noch diskutiert werden wird, zeigt die chinesische Entwicklung der buddhistischen Meditation (*chan* 禪) eine weitergehende und tiefgreifende Besinnung auf die Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit, obwohl das chinesische Wort *chan*, dessen japanische Aussprache *zen* lautet, von *jhāna* (S. *dhyāna*) abgeleitet ist.

¹²⁴ Lusthaus: 2002: 126.

cognitive activities can be viewed, altered, understood, focused, and modified.“¹²⁵ Demzufolge haben die frühesten Meditierenden das Bewusstsein als einen verunreinigten Strom (*citta-santāna*) erfahren: „the mind flows on like a polluted river until it is purified. For some schools this meant returning to an original purity, for others it meant achieving a total purity never before experienced. In either case, purification involved eliminating pollutants and contaminants. Early Buddhism offered several *purification* models, the most prominent of which is the *jhāna* method for destroying the *āsavas*.“¹²⁶ Der frühe Buddhismus hat die *jhāna*-Praxis entwickelt, um einen Stillstand zu verwirklichen, bei dem die assoziativen Wahrnehmungen und die vergnüglichen, schmerzlichen und neutralen Empfindungen zur Ruhe gebracht werden. Diesen Stillstand bezeichnen die Pāli-suttas als *nirodha-samāpatti*.¹²⁷ Eine klassische Beschreibung der *nirodha-samāpatti* findet sich jeweils im *Majjhima-Nikāya* 25 und im *Saṃyutta-Nikāya* 36.2. In Lusthaus' Übersetzung lautet sie:¹²⁸

A monk, by passing beyond the plane of neither associative-cognitive nor non-associative-cognitive, enters on and abides in *cognitive and sensory cessation* and having seen by intuitive wisdom (*ñāṇa*), his *āsavas* are utterly destroyed [...] He has crossed over the entanglement of the world.

Both associative-cognitive and pleasure-pain-neutral-sensations have ceased when one has attained *cognitive and sensory cessation*. For the brother who has destroyed the *āsavas*, *rāga* is extinguished, *dosa* is extinguished, *moha* is extinguished.

Nach Pöppels Analyse auf der Grundlage der Hirnforschung muss ein solcher im frühen Buddhismus erstrebter Stillstand ebenfalls widernatürlich sein. Für ihn würde ein in diesem Zustand verweilender Mensch nicht mehr zur Welt gehören. Interessanterweise hat Lusthaus ebenfalls einen allgemeinen Zweifel dagegen geäußert: „The formula *having seen by intuitive wisdom (ñāṇa), his āsavas are utterly destroyed* is somewhat enigmatic. If this *nirodha* is considered to be totally bereft of any cognitive activities of content, how does knowledge (*ñāṇa*) emerge

¹²⁵ Lusthaus: 2002: 124.

¹²⁶ Lusthaus: 2002: 126.

¹²⁷ Siehe Lusthaus 2002: 124.

¹²⁸ Zitiert nach Lusthaus 2002: 130.

from it, and more specifically, why does the ultimate soteric insight, the one that vanquishes the āsavas once and for all, arise from it? What makes the utter lack of cognizance and pleasurable-painful sensations so efficacious, especially if, as Paul Griffiths has suggested, this *samāpatti* is little more than a catatonic state? Put bluntly, how does superior knowledge emerge from the utter absence of any cognition? Isn't that a non sequitur?¹²⁹ Wenn *samāpatti* hier als ein akuter *catatonic state* bezweifelt wird, so trifft dies auch auf die tiefgreifende Spannung zwischen Zeitlichkeit und Befreiungsversuch zu. Lusthaus will eine klare Antwort und hat die einschlägigen Quellen aus der Geschichte des Buddhismus durchgeblättert: „For the most part, the Nikāyas fail to give any response. They assume that this *cessation* automatically produces the definitive soteric moment. No mechanism or causal account is offered to explain how this happens. It seems clear that the later Buddhist tradition, even the later Theravādin tradition, was dissatisfied with this facile formula. Buddhaghosa will vacillate on the ultimacy of nirodha-samāpatti; the *Kośa* will consider it a high level, useful experience, devoid of any real soteric value; and the *Ch'eng wei-shih lun* seems to treat it as either a way to affirm the existence of manas and ālaya-vijñāna, or as a less than significant piece of business that needs to be accounted for before moving on to more important matters.“¹³⁰ Ob wir hiermit eine eindeutige Antwort gewinnen können, ist weniger von Belang als die dadurch zutage gebrachte Tatsache, dass der früheste Versuch der Befreiung im Buddhismus ebenfalls auf das Zeitproblem fokussiert ist und die späteren sowie selbst die heutigen Auseinandersetzungen mit diesem Phänomen dabei geblieben sind und noch bleiben.

Solche Zweifel und Gegenstimmen müssen wir allerdings ernst nehmen. Wenn die kontinuierliche Konzentration auf einen Punkt schon widernatürlich ist, so gilt dies erst recht für das höchste Ideal des Buddhismus, nämlich das *nirvāna*: „Nirvāna (or nibbāna) [...] is often explained as deriving from nir + vā, *to blow, or blow out*, in other words, extinguishing the flame of desire. The obvious questions are: what sort of extinction is this? And how is it accomplished?“¹³¹ Ist es nicht ein Unding, von einer Auslöschung des Feuers des Begehrens zu reden? Wie soll man bei der Vorstellung einer *Auslöschung des Feuers des Begehrens* nicht an einen toten Zustand denken, in dem alle zeitlichen Unruhen tatsächlich getilgt sind? Aber hat die Auslöschung des Feuers des Begehrens

¹²⁹ Lusthaus 2002: 130.

¹³⁰ Lusthaus 2002: 130.

¹³¹ Lusthaus 2002: 124.

tatsächlich mit einer Negation oder Überwindung der zeitlichen sinnlichen Erfahrung zu tun? Seit alters sind solche umstrittenen Fragen innerhalb der Traditionen des Buddhismus immer wieder gestellt und immer wieder diskutiert worden. Hinsichtlich des Zeitproblems weist die Geschichte des Buddhismus eine innere selbstkritische Dynamik auf. Das Zeitproblem ist so entscheidend, dass man meines Erachtens die epochale Entwicklung des Hinayana-Buddhismus (Theravada) zum Mahayana-Buddhismus als das Ergebnis der Selbstkritik des Buddhismus in Bezug auf das Zeitproblem ansehen kann. Über diesen Punkt wird im Folgenden noch weiter und detaillierter diskutiert werden.

Pöppel als ein bedeutendes Beispiel hat das Zeitproblem der Meditation durch eine moderne wissenschaftliche Sprache wiedererweckt. Aber hat Pöppel die Meditation im buddhistischen Sinne richtig begriffen? Die Auseinandersetzung mit Pöppel geht aber nicht nur das Kernthema des gesamten Buddhismus an, sondern sie betrifft auch das grundlegende Zusammenspiel zwischen Zeitlichkeit und Freiheit in der Metaphysik und den religiösen Diskursen. Diesbezüglich werden wir im Anschluss an die vorherige Diskussion nun zunächst noch Waldenfels' Kritik der metaphysischen bzw. religiösen Reden von Zeitlosigkeit, Ewigkeit und absoluter Gegenwart weiter analysieren und weiter nach der Möglichkeit der von ihm verlangten Responsivität fragen – insbesondere deshalb, weil die Zeitlichkeit ganz deutlich im Mittelpunkt von Waldenfels' gesamter phänomenologischer Untersuchung des Fremden steht.

§ 29 Die Versöhnung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit

Nach dem Aufzeigen der Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit nehme ich die Auseinandersetzung mit Pöppel als eine kostbare Gelegenheit wahr, um die Bemühung um eine Versöhnung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit am Beispiel des Buddhismus zu veranschaulichen. Dies soll gleichzeitig auch zur Vorbereitung dienen auf eine weitere Untersuchung der Antwortlogik bzw. der Responsivität von Waldenfels. Bevor ich mich nun aber weiter mit Pöppel auseinandersetze, ist es sinnvoll, einen kleinen Exkurs über Hegels Versöhnung zwischen Zeit und Ewigkeit/Zeitlosigkeit zu machen, um das, was den Hintergrund für Waldenfels' Kritik an jeglicher Rede von Zeitlosigkeit und Ewigkeit ausmacht, auch beispielhaft zu verdeutlichen.

Waldenfels als einem Philosophen der christlichen Tradition ist die christliche Beschäftigung mit der Zeit sicherlich vertraut. Hegels Philosophie kann man im Grunde genommen als christliche Philosophie betrachten – nicht nur deshalb, weil Hegel in seiner allgemeinen

Behandlung der Philosophie der Religion das Christentum in den Mittelpunkt gestellt hat, wobei die Gründlichkeit seiner Analysen des Christentums die eigentliche christliche Theologie beschämen könnte, sondern auch deshalb, weil die christliche Botschaft Hegels Philosophie tief durchdrungen hat, was gerade am Beispiel seines Begriffs vom Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit/Zeitlosigkeit gut zu sehen ist. Hochinteressant ist, dass Waldenfels Hegel oft kritisch erwähnt hat. Der Grund dafür ist augenfällig: Hegel redet von der Entfremdung des Geistes und von der Rückkehr des entfremdeten Geistes zu sich selbst, während Waldenfels gerade die unüberwindbare Fremderfahrung betont hat.¹³² Die genaue Differenz zwischen den beiden soll an dieser Stelle nicht untersucht werden. Eine skizzenhafte Darstellung von Hegels Bemühung um die Versöhnung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit hilft uns jedoch, diese These in einem größeren Zusammenhang zu begreifen.¹³³

Hegels christlich geprägter Philosophie liegt der Gedanke zugrunde, „daß Gott sich in der Gegenwart offenbart habe und es damit zu einer Versöhnung von Zeit und Ewigkeit gekommen sei. Deshalb ist in der Gegenwart ein absolutes und vollkommenes System der Philosophie möglich. In der *Phänomenologie* wird dieser Grundgedanke als *Tilgen* der Zeit in der begriffenen Geschichte aufgenommen.“¹³⁴ Die als Ewigkeit begriffene Vollkommenheit dieses Augenblicks drückt sich auch in Hegels Philosophie der Geschichte aus: Für ihn hat sich das Ziel der Weltgeschichte in der Gegenwart realisiert. „Gott regiert die Welt, der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Plans ist die Weltgeschichte.“¹³⁵ Die Versöhnung von Zeit und Ewigkeit besteht darin, alles Zeitliche, Geschichtliche als Ewiges, Göttliches zu begreifen. Anders gesagt: Gotteserfahrung geschieht zwar in der Zeit, aber die Zeit wird nicht mehr als Gegensatz zur Ewigkeit erfahren. „Länge der Zeit ist etwas durchaus Relatives, und der Geist gehört der Ewigkeit an. Eine eigentliche Länge gibt es für ihn nicht.“¹³⁶ Eine die Zeit negierende Ewigkeit wäre für

¹³² Vgl. hierzu Waldenfels 1997: 17: „In der Hegel-Marx'schen Tradition begegnet uns an zentraler Stelle die ‚Entfremdung‘, eine Entfremdung des Geistes bzw. der Praxis. Doch hier erscheint das Fremde immer noch als bloßes Durchgangsstadium zu einem Allgemeinen, in dem die Differenz von Eigenem und Fremdem aufgehoben ist.“

¹³³ Eine detailliertere Betrachtung von Hegels Versöhnung zwischen Zeit und Zeitlosigkeit, die man bei ihm als das Mystische begreifen kann, habe ich in Verbindung mit dem Chan-Buddhismus versucht. Siehe Li 2015.

¹³⁴ Stähler 2003: 219.

¹³⁵ Hegel 1986 (Werke 12): 53

¹³⁶ Hegel 1986 (Werke 12): 141.

Hegel eine schlechte Ewigkeit, deshalb bedeutet die Ewigkeit für Hegel definitiv nicht die Negation der Zeit. Die schlechte Ewigkeit bleibt noch von der Zeit abhängig, wie er sagt:

Der Begriff der Ewigkeit muß aber nicht negativ so gefaßt werden als die Abstraktion von der Zeit, daß sie außerhalb derselben gleichsam existiere; ohnehin nicht in dem Sinn, als ob die Ewigkeit nach der Zeit komme; so würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Moment der Zeit, gemacht.

[...]

Die absolute Zeitlosigkeit ist von der Dauer unterschieden; das ist die *Ewigkeit*, die ohne die natürliche Zeit ist. Aber die Zeit selbst ist in ihrem Begriff ewig; denn sie, nicht irgendeine Zeit, noch Jetzt, sondern die Zeit als Zeit ist ihr Begriff, dieser aber selbst, wie jeder Begriff überhaupt, das Ewige und darum auch absolute Gegenwart. Die Ewigkeit wird nicht sein, noch war sie; sondern sie *ist*. Die Dauer ist also von der Ewigkeit darin unterschieden, daß sie nur relatives Aufheben der Zeit ist; die Ewigkeit ist aber unendliche, d.h. nicht relative, sondern in sich reflektierte Dauer.¹³⁷

Hier bei Hegel werden Worte wie Ewigkeit, Zeitlosigkeit und absolute Gegenwart, die für Waldenfels sehr zweifelhaft sind, ganz intensiv gebraucht. Eigentlich ist es ganz klar, dass Hegel in seiner Rede von Ewigkeit, Zeitlosigkeit und absoluter Gegenwart diesen die Zeit, die Dauer und das konkrete Leben hier und jetzt nicht entgegengesetzt hat. Im Grunde genommen gehört Hegels Versöhnung zwischen Zeit und Zeitlosigkeit/Ewigkeit zu seiner Konzeption der Freiheit, nämlich der Freiheit des Geistes hier und jetzt. Aber die Schwierigkeit, die hegelsche Versöhnung zwischen Zeit und Freiheit zu begreifen, ist nicht nur bei Waldenfels, sondern allgemein bei den Hegel-Rebellen zu sehen. Uns geht es hier jedoch vielmehr um das *Wie*: Wie kann man diese Versöhnung leibhaftig verwirklichen? Um des *Wie* willen kommen wir nun wieder auf Pöppel zurück, um eine andere, oben schon angedeutete Versöhnungsbemühung durch die buddhistische Meditation zu veranschaulichen.

Die Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit hat innerhalb der buddhistischen Tradition zu einer immer schärferen Einsicht in die *Nicht-Dualität* der Wirklichkeit beigetragen, die hauptsächlich durch den Begriff *śūnyatā* (Leerheit) zu begreifen ist. Die Einsicht in die Leerheit hat alle dualistischen Unterscheidungen, insbesondere die Unterscheidungen

¹³⁷ Hegel 1986 (Werke 9): 50.

zwischen *nirvāna* und *samsāra*, zwischen *bodhi* und *kleśa* und zwischen Zeitlichkeit und Freiheit in früheren buddhistischen Diskursen aufgelöst. Diesen Versöhnungsweg sieht man z.B. sehr deutlich im Chan-/Zen-Buddhismus. Pöppels Bemängelung der buddhistischen Meditation als eine Art *Widernatürlichkeit* besagt einerseits, dass die buddhistische Meditation nach vulgärem Verständnis tatsächlich immer vom diesem Dilemma beschwert ist, weshalb diese Kritik und dieses Missverständnis der buddhistischen Meditation auch niemals aufgehört haben, und andererseits, dass Pöppel sich ebenso wie Waldenfels zu rasch von der alten religiösen Bemühung, das Unsagbare zu sagen, abgewendet hat und sich deshalb noch von dieser Spannung befangen lässt.

Es ist ausdrücklich noch einmal zu betonen, dass die jetzige Diskussion mit Bezugnahme auf Pöppels Bezweiflung der buddhistischen Meditation überhaupt nicht auf die geschichtlichen, traditionellen und sprachlichen Differenzierungen bezüglich der Meditationsmethoden im Buddhismus eingehen muss, um dessen Erkenntnis der Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit und einen Weg zur Versöhnung dieser Spannung ans Licht zu bringen. Dies gilt vor allem auch deshalb, weil nach der inneren Logik des Buddhismus die Abhängigkeit von Methoden und die Trennung des Weges vom Ziel, wie im Folgenden noch zu erläutern sein wird, eben ein großes Problem bzw. Hindernis der Meditationspraxis sind – auch wenn paradoxerweise die Beschreibungen der Methoden, Wege, Stufen und Mittel der Praxis nirgendwo so detailliert ausgearbeitet sind als im Buddhismus. Die hinsichtlich des Methodenproblems immer tiefer intensivierete Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit drückt sich besonders stark aus in der chan-/zen-buddhistischen Meditation, die oft als *das torlose Tor* bezeichnet wird.

Pöppels Behauptung von der *Widernatürlichkeit* des Bewusstseinszustandes in der Meditation verdeutlicht weniger die strenge Sichtweise des Naturwissenschaftlers als vielmehr seine Unwissenheit bezüglich der buddhistischen Meditationspraxis. Sein Verständnis von *śamatha* und *vipaśyanā* ist populär und vulgär, ohne hinsichtlich der erkannten Spannung die innere Dynamik im Buddhismus zu berücksichtigen, die auf dessen Einsicht in die *śūnyatā* aller Inhalte des zeitlichen Bewusstseins beruht. Am Beispiel des Chan-/Zen-Buddhismus, der sich als die Blüte der Entwicklung des Buddhismus ergibt, die grundsätzlich durch die beständigen Debatten um das Zeitproblem motiviert wurde und wird, und dessen grundlegende Praxis eben auf *śamatha* und *vipaśyanā* basiert, wird deutlich, dass diese Meditation nicht so grob im pöppelschen Sinne verstanden werden kann. Auseinandersetzungen mit der von ihm bemängelten Problematik der

śamatha-Praxis trifft man in der Geschichte des Buddhismus überall an, von Buddhas Zeit bis heute. *Śamatha* ist jedoch nicht einfach mit der kontinuierlichen Konzentration auf einen bestimmten Inhalt gleichzusetzen. Wie aber kann man *śamatha* besser begreifen? Im *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (S. *mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra*; D. *Erwachen des Glaubens im Mahāyāna*)¹³⁸, von dem der Chan-Buddhismus tief geprägt ist, wird eine Erläuterung hierzu angeboten:

Should there be a man who desires to practice „cessation“ [Hakedas Übersetzung von *śamatha*], he should stay in a quiet place and sit erect in an even temper. (His attention should be focused) neither on breathing nor on any form or color, nor on empty space, earth, water, fire, wind, nor even on what has been seen, heard, remembered, or conceived. All thoughts, as soon as they are conjured up, are to be discarded, and even the thought of discarding them is to be put away, for all things are not to be created from moment to moment nor to be extinguished from moment to moment; (thus one is to conform to the essential nature of Reality (*dharmatā*) through this practice of cessation). And it is not that he should first meditate on the objects of the senses in the external world and then negate them with his mind, the mind that has meditated on them. If the mind wanders away, it should be brought back and fixed in „correct thought“. It should be understood that this „correct thought“ is (the thought that) whatever is, is mind only and that there is no external world of objects (as conceived); even this mind is devoid of any marks of its own (which would indicate its substantiality) and therefore is not substantially conceivable as such at

¹³⁸ Hier ist anzumerken, dass es von alters her zahlreiche Debatten um die Autorität dieses Textes gibt. Ob es tatsächlich von Aśvagoṣa (Ch. Ma Ming 馬鳴) oder von irgendeinem Chinesen geschrieben wurde, ist hinsichtlich unserer Problemstellung völlig gleichgültig. Ebenso verhält es sich mit dem Zitieren aus Hui Nengs *Plattform-Sutra* in der folgenden Diskussion. Für eine philosophische Untersuchung der Freiheit in Bezug auf religiöse Texte ist es zu vermeiden, die Argumentation auf historische Zeugnisse gründen zu wollen und eine Autorität von irgendwelchen Heiligen herzuleiten zu suchen, womit man sich von „Buchstaben, Papier und Abschreiber“ abhängig machen würde. Im Grunde genommen kann kein einziges Sutra tatsächlich eindeutig dem historischen Buddha zugeschrieben werden und im Christentum verhält es sich ganz ähnlich: Man kann nicht mit Sicherheit behaupten, dass ein einziger Satz des Neuen Testaments wirklich aus dem Mund von Jesus gekommen ist. Der vermeintlichen Sicherheit, den christlichen Glauben auf nachprüfbare geschichtliche Ereignisse zu begründen, hat Hegel sehr kräftig widersprochen; siehe Hegel 1986 (Werke 3): 410 f. Natürlich bedeutet dies keine Negation der textkritischen Forschung in den Geisteswissenschaften, sie steht nur nicht im Fokus der vorliegenden Arbeit.

any moment.¹³⁹

Hieran sehen wir, dass es eigentlich nicht einfach ist, den Inhalt der *śamatha* wirklich zu begreifen, denn dahinter versteckt sich eine subtile Philosophie des Bewusstseins. Die *śamatha*-Praxis kann man gar nicht mit einem willkürlichen Tun gleichsetzen. Das Problem des pöppelschen oder auch des allgemeinen vulgären Verständnisses der buddhistischen Meditation stammt aus der Trennung der *śamatha*- von der *vipaśyanā*-Praxis, die Pöppel immerhin auch erwähnt hat. An der *vipaśyanā*-Praxis, die Pöppel als „kontrollierte und konzentrierte Außenperspektive“ versteht, hat er die Unterbrechung des von Natur aus mitgegebenen zeitlichen Prinzips bemängelt. Jedoch geht es bei der *vipaśyanā*-Praxis gerade um einen subtilen Einblick in die Zeitlichkeit:

He who practices „clear observation“ [Hakedas Übersetzung von *vipaśyanā*] should observe that all conditioned phenomena in the world are unstationary and are subject to instantaneous transformation and destruction; that all activities of the mind arise and are extinguished from moment to moment; and that, therefore, all of these induce suffering. He should observe that all that had been conceived in the past was as hazy as a dream, that all that is being conceived in the present is like a flash of lightning, and that all that will be conceived in the future will be like clouds that rise up suddenly.¹⁴⁰

In diesem Text wird ausdrücklich betont, dass *śamatha* und *vipaśyanā* in der Praxis nicht voneinander getrennt werden sollen.¹⁴¹ Ohne die Integration der *vipaśyanā*- in die *śamatha*-Praxis und umgekehrt wäre die Meditation wirklich, wie Pöppel befürchtet, pathologisch. Die Synthese der beiden kommt im Chan-/Zen-Buddhismus als Einswerden von *samādhi* und *prajñā* (*ding hui deng chi* 定慧等持) zum Ausdruck:

Versenkung und Weisheit [Jarands Übersetzung von *samādhi* und *prajñā*] sind eins und nicht zwei verschiedene Dinge. [...] Im Moment der Weisheit ist Versenkung darin enthalten, und im Moment der Versenkung ist Weisheit darin enthalten. [...] Schüler des Weges, denkt nicht, daß zuerst Versenkung ist und daß daraus Weisheit entspringt, oder umgekehrt, daß zuerst Weisheit ist und daraus Versenkung entsteht,

¹³⁹ Aśvaghōṣa 1967: 96.

¹⁴⁰ Aśvaghōṣa 1967: 100.

¹⁴¹ Aśvaghōṣa 1967: 95; 101.

und daß jedes für sich verschieden ist.¹⁴²

Deshalb wird für die Meditation im chan-/zen-buddhistischen Sinne immer deutlich betont, dass *śamatha* und *vipaśyanā* bzw. *samādhi* und *prajñā* wie die beiden Schwingen eines Vogels immer zusammenarbeiten müssen. Dass Pöppel diese Untrennbarkeit nicht erkannt hat, macht sein Missverständnis von *śamatha* und *vipaśyanā* verständlich. Dennoch soll nun – quasi als Fortsetzung der bisherigen Auseinandersetzung mit Pöppel – die chan-/zen-buddhistische Meditation als eine konkrete, leibhaftige Versöhnung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit hervorgehoben werden.

Diese Freiheit des zeitlichen Bewusstseins ist im *Plattform-Sutra* als „Samādhi des unmittelbaren Geistes in allen Handlungen“ (Ch. *yi xing san mei*, 一行三昧) beschrieben, was bedeutet,

an allen Orten zu allen Zeiten, ob es Gehen, Stehen, Sitzen oder Liegen ist, in unmittelbarem Geist zu handeln. [...] Menschen, die befangen sind in Verblendung, haften an Übungsformen und klammern sich an die (Vorstellung von) Versenkung der Unmittelbarkeit, die sie einfach als bewegungslos Sitzen und Nichtentstehenlassen überflüssiger Gedanken definieren. Diejenigen, die so denken, sind wie nichtfühlende Wesen (Gräser und Bäume) und schaffen sich darüber hinaus Hindernisse auf dem Weg. [...] Der Weg durchdringt alles. Warum stockt es dann manchmal? Wenn der Geist sich nicht an Dinge klammert, durchdringt der Weg alles; wenn der Geist sich an Dinge hängt, fesselt er sich selbst.¹⁴³

Es ist sehr leicht, den hier benannten „unmittelbaren Geist“ misszuverstehen, wenn man an Hegels kritische Rede über Tiere und primitive Religionen denkt. Darum ist Jarands Kommentar zu diesem Text sehr hilfreich, um den Begriff des „unmittelbaren Geistes“ zu verstehen:

Die Manifestation des „unmittelbaren Geistes“ bedeutet Direktheit und Gleichzeitigkeit. Dabei gibt es weder Subjekt noch Objekt, weder den Betrachter noch das Betrachtete, keine Handlung, um etwas Vorgestelltes zu erkennen oder zu erreichen; es gibt nur das natürliche

¹⁴² Hui-neng 1989: 61. Zur Diskussion des Chan/Zen-Buddhismus im Kontext der Phänomenologie vgl. Harts „Transcendental Phenomenology and Zen Buddhism: The Start of a Conversation“ (Harts 1987) und Laycocks „Hui-neng and the Transcendental Standpoint“ (Laycock 1985).

¹⁴³ Hui-neng 1989: 63.

Wirken der Wahrheit, von Augenblick zu Augenblick. Es ist Samādhi an sich, unvermischt mit Absichten, Vorstellungen, Anschauungen und Wertungen. Die Voraussetzung dafür, daß man in jedem Augenblick diesen Geist manifestieren kann, ist, daß man sich mit jedem Augenblick von der vorhergehenden Sache löst. Besteht irgendein Anhaften, dann ist Unmittelbarkeit nicht möglich. Unmittelbarkeit und Nicht-Anhaften sind eins.¹⁴⁴

Also geht es bei der Meditation im chan-/zen-buddhistischen Sinne, die hier als ein Versöhnungsweg zwischen Zeitlichkeit und Freiheit begriffen werden soll, nicht darum, sich auf einen bestimmten Inhalt zu konzentrieren, den Bewusstseinsstrom zu stoppen und eine widernatürliche Kontinuität zu erzeugen, damit das Bewusstsein sich von der andauernden Verarbeitung der aufgenommenen neuen Informationen befreien könne, denn eine solche als Unterbrechung oder Behinderung des zeitlichen Bewusstseinsstromes verstandene Befreiung gliche dem Tod, oder wie Pöppel formuliert hat: „Ist man in diesem Akt erfolgreich, dann ist man nicht mehr von dieser Welt.“ Es geht vielmehr darum, an den entstehenden Inhalten bzw. Vorstellungen des Bewusstseins nicht anzuhafte, um ein leibhaftiges Begreifen der Leerheit aller gedanklichen Geschehnisse zu ermöglichen.

Demnach ist man dabei auch nicht darauf konzentriert, *etwas als etwas* zu erhalten und man verzichtet darauf, *das Neue* zuzulassen. Ganz im Gegenteil wird dabei diese gewöhnliche Haltung, *etwas als etwas* zu erhalten und kein Neues zulassen zu können, bemerkt und als *Unwissenheit* (S. *avidyā*) diagnostiziert. Diese Unwissenheit basiert auf den intentionalen Anhaftungen an dem, was sich das natürliche Bewusstsein zur Identitätsgewinnung und -verstärkung aneignet. Das zeitliche Bewusstsein lebt eben von der Anhaftung an intentional Identifiziertem und funktioniert daher zwangsläufig so, dass es immer etwas als etwas erhalten muss. Wegen dieses intentionalen Mechanismus des Bewusstseins ist es fast unmöglich, wirklich *etwas Neues* zu erfahren, weil dem scheinbar Neuen ein bestimmter Sinn immer schon vorgängig zugeschrieben wird.¹⁴⁵ Die Erfahrung der Zeit (nämlich der Vergangenheit,

¹⁴⁴ Hui-neng 1989: 64.

¹⁴⁵ In diesem Sinne habe ich die Phänomenologie des Fremden von Waldenfels, wie oben schon angedeutet, als einen Befreiungsversuch begriffen. Er fragt: „wie können wir auf Fremdes eingehen, ohne schon durch die Art des Umgangs seine Wirkungen, seine Herausforderungen und seine Ansprüche zu neutralisieren und zu verleugnen?“ (Waldenfels 2006: 9) Die tiefgreifende Implikation dieser Fragestellung betrifft ebenfalls die Spannung zwischen dem zeitlichen, intentionalen Bewusstsein und der Befreiungsmöglichkeit durch die Fremderfahrung.

der Gegenwart und der Zukunft), die Kontinuität des Bewusstseins und die Beständigkeit eines Selbst sind im Grunde genommen eine und dieselbe Sache. Durch die Meditation wird dies erkannt und erfahren.

Andererseits kann man, in Ansehung der in der Meditation erkannten revolutionierenden Herausforderung des natürlichen zeitlichen Bewusstseins, Pöppels Bezeichnung der *Widernatürlichkeit* in gewissem Sinne auch annehmen. Wenn man berücksichtigt, dass die alltägliche Natürlichkeit des menschlichen Lebens bereits Gewohnheit und Verfallenheit impliziert,¹⁴⁶ so lässt sich die *Widernatürlichkeit* der Meditation in Bezug auf das Heraustreten aus diesem natürlichen Alltagsbewusstsein verstehen und verdeutlicht die nahezu unmöglich zu bewältigende Schwierigkeit, die meditative, spontane Haltung der Gelassenheit bzw. die Lebenskunst des rechtzeitigen Loslassens, nachdem man eine Einsicht in die Leerheit entwickelt hat, leibhaftig zu verwirklichen. Dies ist ebenso schwierig wie die von Waldenfels geforderte Responsivität. Trotz dieser Schwierigkeit hat der Chan-/Zen-Buddhismus die Realisierbarkeit der Befreiung im Leben, nämlich in der Zeit, ausdrücklich betont. Deshalb spielt die Erleuchtungserfahrung (Illumination, Erwachen) eine entscheidende Rolle in dieser Praxis. Die Erfahrung der Erleuchtung ist die Erfahrung der leibhaftigen Freiheit, die auf der Einsicht in die Unwissenheit und Leerheit des zeitlich fluktuierenden gegenständlichen Bewusstseins basiert. Dabei ist es entscheidend, die Unwissenheit selbst als leer zu begreifen, obwohl die Menschen im alltäglichen Leben im Gegenteil unter der fast *substantiellen* Macht der Unwissenheit leiden, die in der Unterdrückung und Versklavung durch das verunreinigte Bewusstsein (*kleśa*) besteht. Die Erkenntnis der Leerheit der *kleśas* ist eben die Erleuchtungsweisheit (*bodhi*), wie Hui Neng verdeutlicht hat:

Wenn davon die Rede ist, die Aufmerksamkeit auf Reinheit [der Buddhanatur bzw. des Erleuchtungsgeistes] zu richten: Das Wesen der Menschen ist ursprünglich rein. Nur aufgrund von falschen Vorstellungen wird die wahre Soheit verdeckt. Kommen von Anfang an keine falschen Vorstellungen auf, so ist das Wesen an sich Reinheit. Wo sich der Geist erhebt und an Reinheit klammert, erzeugt man im Gegenteil nur die irrige Vorstellung von Reinheit. Verblendung existiert

¹⁴⁶ Hierbei können wir einerseits an Husserls Rede von Epoché (Urteilsenthaltung) denken, bei der es ihm um die „widernatürliche Anschauungs- und Denkweise“ und daher um eine komplette Infragestellung unserer *natürlichen* Welterfahrung geht (siehe hierzu Mayer 2009: 81–85; 132–145), und andererseits an Heideggers Meditation um „das Verfallen des Daseins“ (Heidegger 2006: 166–180).

nirgends, aber Anhaften an sich ist Verblendung. Reinheit besitzt weder Form noch Erscheinung, dennoch hegen (manche Menschen) den Gedanken der Form von Reinheit und bezeichnen (das sich Anpassen daran) als Übung. Das ursprüngliche Wesen (sein Wirken) der Menschen mit solch einer Anschauung ist gehemmt, und sie werden darüber hinaus von (der Idee der) Reinheit gefesselt.¹⁴⁷

Die Subtilität dieser ganzen Angelegenheit besteht darin, dass es schwierig ist, die Unwissenheit zu überwinden, weil es schwierig ist, die Leerheit der Unwissenheit wirklich zu begreifen. Wenn die Leerheit der Unwissenheit erkannt ist, dann sind wir erleuchtet. Die Erleuchtungserfahrung ist in diesem Sinne *nicht mystisch*, und hat im Grunde genommen nichts mit irgendeinem *Gewinn* zu tun. Wenn *kleśa* leer ist, dann ist auch *bodhi* leer. Wir sprechen über *bodhi*, Erleuchtung oder Freiheit, weil wir die Verunreinigungen des Bewusstseins substantialisiert und noch nicht ihre Leerheit erkannt haben – deshalb stellen wir uns ein entgegengesetztes Jenseits vor. Eigentlich gibt es aber weder *kleśa* noch *nirvāna* (das höchste Ideal der Freiheit des Buddhismus), weil beide nur wie illusionäre Blumen in der Luft sind.¹⁴⁸

Sechster Abschnitt: Responsivität als Versöhnung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit (1): Auseinandersetzung mit Waldenfels im Hinblick auf die chan-/zen-buddhistische Meditation

Die ausführliche Auseinandersetzung mit Pöppel hinsichtlich der Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit diene zur Aufdeckung der Notwendigkeit der Versöhnung zwischen den beiden. Diese Versöhnungsnotwendigkeit sehe ich auch bei Waldenfels, wenn die Responsivität als kreatives/schöpferisches Antworten begriffen wird. Um die inhaltliche Reichhaltigkeit der Responsivität, die sich notwendigerweise auch als eine Versöhnung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit entfaltet, durch eine *indirekte Beschreibung* offenzulegen, bleibe ich im Folgenden noch bei der chan-/zen-buddhistischen Meditation. Die konkrete, leibhaftige Versöhnung von Zeitlichkeit und Freiheit im Chan-/Zen-Buddhismus ist beispielhaft an den folgenden drei Punkten zu erkennen: an der Überwindung der Weg-Ziel-Trennung, an der Einheit der

¹⁴⁷ Hui-neng 1989: 72.

¹⁴⁸ „Alle Verunreinigungen des Bewusstseins und alle Hindernisse [zum Erwachen] sind ursprünglich leer. Alle kausalen Verknüpfungen sind wie Träume und Illusionen. Es gibt keine drei *dhātus*, aus denen wir uns befreien müssen; ebenfalls gibt es keine *bodhi*, die wir erlangen können.“ (一切煩惱業障，本來空寂。一切因果，皆如夢幻。無三界可出，無菩提可求。) Dao Xin 道信 2009: 14.

plötzlichen und graduellen Erleuchtung und am Bodhisattva-Ideal, das die innere Verknüpfung der eigenen Freiheit mit der Freiheit aller anderen Lebewesen zum Ausdruck bringt. Das Kreative/Schöpferische des Antwortens/Lebens wird in allen drei Punkten deutlich, auf die – abgesehen von der spezifisch buddhistischen Sprache – alle philosophischen und religiösen Bemühungen des Menschen letztendlich zurückkommen müssen. (Waldenfels ist hier, trotz seiner Vorsicht, keine Ausnahme).

§ 30 Auf dem Weg am Ziel

Die Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit konkretisiert sich als Spannung zwischen Weg und Ziel. Eine ernsthafte Besinnung auf diesen Zusammenhang ist notwendig, damit ein kritisches Denken nicht nur des Chan-/Zen-Buddhismus, sondern auch der metaphysischen und religiösen Diskurse im Allgemeinen möglich wird. Die Essenz des Chan-/Zen-Buddhismus drückt sich aus in seinem kreativen Begreifen dieser ewigen Spannung, welches wiederum im Zusammenhang mit der Einsicht in die Leerheit und Nicht-Dualität steht. Demnach wird die Spannung so aufgehoben, dass der Weg, das Leben hier und jetzt, als Vollkommenheit (das Ziel, die höchste Freiheit) erkannt, verwirklicht und erfahren werden kann. Es geht um die Transformation der alltäglichen Wahrnehmung und das leibhaftige Erwachen zur Soheit (*tathatā*).

Aufgrund der Universalität der *karmischen* Intentionalität können wir die buddhistische Praxis im Allgemeinen als Bewusstseinsreinigung¹⁴⁹ begreifen. *Karman* impliziert die Verdecktheit und die Verblendetheit des Bewusstseins, welche Menschen daran hindern, die *tathatā* (die Soheit) zu erkennen. Vor dem Erwachen zur *tathatā*, das durch Bewusstseinsreinigung verwirklicht werden kann, leben die Menschen in dem fortwährenden intentionalen Sich-Aneignen, das im Yogācāra-Buddhismus als Verschlussheit des Bewusstseins bezeichnet wird. Die Befreiung aus der Verschlussheit des Bewusstseins wird im Chan-/Zen-Buddhismus als Erwachen zu der Soheit (*tathatā*) bezeichnet und im Yogācāra-Buddhismus als die Transformation/Umkehr/Umgestaltung der Grundlage (S. *āśraya-paravṛtti*; Ch. *zhuanyi* 轉依; Eng. *cognitive shift*) des Bewusstseins.¹⁵⁰ Diese Verwirklichung von *jhāna* – im Unterschied zu

¹⁴⁹ Die Verunreinigungen des Bewusstseins hat der Buddhismus im Laufe der Geschichte mit verschiedenen Termini wie *āsava* (S. *āśrava*), *kleśa* (P. *kilesa*) und *anusaya* (S. *anuśaya*) beschrieben.

¹⁵⁰ Wenn ich vom Buddhismus spreche, beziehe ich mich hauptsächlich auf den Chan-/Zen- und den Yogācāra-Buddhismus. Es ist hier nicht notwendig, die Differenz

vijnāna, dem unterscheidenden, sich aneignenden, begehrenden und immer nach etwas fragenden Denken – kann mit Worten kaum beschrieben werden. Deshalb wird in buddhistischen *sūtras* und *śāstras* oft gesagt, dass die Verwirklichung der Reinheit bzw. der Freiheit des Bewusstseins oder das Erwachen zur Grenzenlosigkeit des Geistes undenkbar und unsagbar ist.

In diesem Sinne handelt es sich überhaupt nicht um metaphysische, ontologische Probleme, weil – gerade im Gegenteil – alles als substantiell Angenommene ein Hindernis für das Erwachen ist und es hier darum geht, einen Einblick in seine Leerheit zu gewinnen. Das betrifft überhaupt nicht Fragenstellungen wie z.B. die, ob die Außenwelt existiert oder ob und wie eine intersubjektive, objektive Wahrnehmung möglich ist usw. Alle diesen Fragen sind schon von den Inhalten des Bewusstseins (Gedächtnis, Meinungen, Willen, Emotionen usw.) durchdrungen und das Denken überhaupt sowie auch die ausgedachten Antworten auf diese Fragen sind der Zufälligkeit des Bewusstseinsstroms unterworfen. Die subtile Differenz besteht darin, sich vom jedem zeitlichen Ereignis im Bewusstsein zu distanzieren, um die Achtsamkeit für das Sichereignen selbst zu schärfen, statt sich vom zeitlichen, inhaltlichen Bewusstseinsstrom ablenken zu lassen. Daraus entsteht die Erkenntnis, dass jeder Augenblick *kreativ* ist. Wenn die Kreativität, die in jedem Augenblick verborgen liegt, erkannt werden kann, dann werden die Freiheit in zeitlichen Ereignissen und die Ewigkeit als Zeitlichkeit leibhaftig erfahren. Für einen solchen Menschen, der die Zeit mit der Ewigkeit versöhnt hat, ist der Weg das Ziel. Jede Tat und jedes Wort von ihm sind kreativ. Eine solche Freiheit erkennen wir oft in den von Chan/Zen geprägten Künsten, die aber in Bezug auf den eigentlichen Geist des Chan-/Zen-Buddhismus nur als die Spitze des Eisberges gelten können.

Wenn das Methodenproblem, das immer wieder auftaucht, innerhalb des

zwischen den beiden zu betonen und detailliert zu erklären. Allgemein bemühe ich mich vielmehr darum, die Einheit des Buddhismus hinter dessen geschichtlicher Komplexität zu begreifen. Zudem kann man die hier benannten beiden Schulen als einander ergänzend betrachten: Bezüglich der konkreten Praxis sind zahlreiche Anweisungen im Chan-/Zen-Buddhismus zu finden, während der Yogācāra-Buddhismus eine ausführliche Bewusstseinslehre bietet. In der Tat ist es ohne eine tiefgreifende und gewissenhafte Praxis bzw. ohne die Verwirklichung des Erwachens unmöglich für die Yogācārins, die Komplexität und Subtilität des Bewusstseins einzusehen. Umgekehrt ist es für die Chan-/Zen-Pratizierenden ohne die notwendigen Einsichten in die Leerheit und die Anhaftung an ein substantialisiertes Ich unmöglich, ihre Praxis immer weiter zu vertiefen.

Buddhismus berücksichtigt wird, dann können wir die ewige Spannung zwischen Weg (Mittel) und Ziel (Zweck) in einem neuen Licht betrachten. Die verschiedenen Methoden-Lehren innerhalb des Buddhismus haben einerseits diese Spannung selbst aufgezeigt und andererseits auch zur Einsicht in die nicht-dualistische Einheit von Weg und Ziel beigetragen. Hinsichtlich der buddhistischen Praxis sind viele Verwirrungen entstanden. Ein populärer Spruch im Buddhismus lautet, dass Buddha 84.000 Dharma-Tore zur Befreiung aufgezeigt hat, um 84.000 Formen der Bewusstseinsverunreinigungen zu heilen. Die buddhistische Geschichte spiegelt diese Vielfalt der Unterweisungen in vielen Praxisformen wider, was wiederum zahlreiche Unklarheiten verursacht, wenn man sich nur buchstäblich und verstandesmäßig mit dem Buddhismus befasst. In der Tat kann man gerade angesichts dieser Schwierigkeit, die von der Unbestimmtheit der Methodologie verursacht ist, einen charakteristischen Gesichtspunkt des Buddhismus in der scheinbaren Verwirrung und Komplexität seiner Geschichte begreifen: Die Vielfalt der Methoden gehört deshalb zum Buddhismus, weil die Entwicklung einer toten, dogmatischen Methodologie als festgelegter oder gar exklusivistischer Weg zur Wahrheit/Freiheit innerhalb des Buddhismus stets kritisiert worden ist. Was problematisch und bemerkenswert ist, ist eine erstarre Haltung, in der mitunter an bestimmten Methoden angehaftet wird.¹⁵¹ Die daraus resultierten rechthaberischen Debatten stehen gerade im Widerspruch zum Geist des Buddhismus und dienen nur der Verstärkung des Anhaftens an einem aus solchen Meinungen bestehenden Ich. Deshalb wird im *Diamant-Sutra*, das zu denjenigen Sutren gehört, die den Chan-/Zen-Buddhismus am tiefsten geprägt haben, wiederholt betont, dass der Buddha nicht nur keine bestimmte Methode versprochen habe, sondern sogar überhaupt nichts über Methoden und Mittel gesagt habe.

Die Spannung zwischen Weg und Ziel können wir auch anhand von Waldenfels' Phänomenologie des Fremden verdeutlichen: Wegen der zeitlichen Diastase ist die *appetitive Differenz* unteilbar, d.h., im Erstreben

¹⁵¹ Beispielsweise hat Hui Neng die Anhaftung an bzw. Anhängigkeit von den folgenden Methoden erwähnt: „Man solle während des Sitzens den Geist beobachten, die Reinheit (des Geistes) beobachten, man dürfe sich nicht bewegen und nicht aufstehen, und sie machen den Erfolg (der Übung) davon abhängig.“ Für ihn sind solche Menschen in Verblendung befangen und „sie werden [...] von solch einer Lehre gefesselt.“ Hui-neng 1989: 63 f. Vgl. Waldenfels' kritische Rede zur einseitigen Betonung einer phänomenologischen Methode: „die Phänomenologie, die aufweist, was uns in der Erfahrung begegnet, [ist] nicht nur Sache der Methode, die man einfach einsetzen kann. Das, wovon unser Reden und Tun ausgeht, kann sich nur *zeigen*, man kann es nicht anderswo herleiten.“ Waldenfels 2001: 451.

müssen wir immer daran leiden, dass das, was wir im Erstreben als *das zu Erstrebende* gedeutet und deshalb als Ziel unseres Strebens gesetzt haben, sich niemals mit demjenigen deckt, das unser Erstreben selbst ursprünglich hervorgerufen hat, nämlich mit dem, worauf wir antworten und wonach wir ursprünglich streben. Im Grunde genommen besteht das Grundstreben des Menschen darin, *glücklich zu werden*. Aber bedauerlicherweise erleidet dieses Grundstreben auch die appetitive Differenz. Jedermann kennt die Differenz zwischen Glück (Glücklichsein als Ziel) und den vermeintlich glückbringenden Mitteln (Gesundheit, Liebesbeziehung, Geld, Ansehen usw.). Wenn wir diese Differenz in den großen Zusammenhang des ganzen Lebens einsetzen, dann erfahren wir die allgemeine Spannung zwischen Weg und Ziel in jedem konkreten Streben. Das heißt: In jedes konkrete Streben ist unbedingt der Mechanismus der Intentionalität eingemischt. Deshalb können die Menschen im alltäglichen Leben zwangsläufig nur nach *etwas als Glück* streben. Wenn das Erstrebte bzw. das Gesuchte als Ziel gesetzt wird, dann leiden die Menschen jedesmal nach der Erfüllung eines solchen Wunsches wiederum an dem Gefühl der Leere, die mit der Unwissenheit über den intentionalen Mechanismus des Strebens Hand in Hand geht, weil die so strebenden Menschen die Spannung zwischen Weg und Ziel noch nicht aufheben können. Das heißt: Das *erwünschte* Leben kann für die derart strebenden Menschen nur andernorts und anderntags sein.

Es ist ein alltägliches Phänomen, dass die Menschen unermüdlich nach etwas streben und immer wieder an dem Spalt zwischen Weg und Ziel leiden müssen. In der Tat gehen religiöse Diskurse über Befreiung bzw. Erlösung von eben dieser alltäglichen leidhaften Erfahrung aus und in gewissem Sinne haben alle großen Religionen ihre Wurzel in der Bezweiflung und Hinterfragung dieser alltäglichen Erfahrung. Im Laufe der Zeit aber, parallel zur Institutionalisierung und Substantialisierung der Religionen, haben ironischerweise die religiösen Traditionen selbst diese Spannung zwischen Weg und Ziel ignoriert, die jede Religion lebendig hält. Für den Dialog der Religionen und für die Analyse der religiösen Diskurse überhaupt ist die Wiedererweckung dieser *appetitiven Differenz* im Wahrnehmen, Denken, Reden und allgemein im Leben von unschätzbbarer Bedeutung. Dieser Punkt kann wie folgt vor Augen geführt werden.

Erstens sind die Religionen aufgrund der Differenz im Streben im alltäglichen Bewusstsein allmählich als Wege bzw. Mittel zur Befreiung von der geistigen Versklavung gedeutet, gebraucht und sogar missbraucht worden. Schicksalhaft distanziert sich jedoch der Glaube an einen bestimmten Gott (in monotheistischen Religionen) oder die ausschließliche Bejahung einer bestimmten religiösen Praxis bedauerlicherweise immer

weiter von dem, was den Glauben, die religiöse Praxis oder die jeweilige Religion überhaupt ins Leben gerufen hat. Wenn die Menschen an einer bestimmten Praxis, einem bestimmten Weg oder einem bestimmten Glauben anhaften und sie als Mittel zur Befreiung intendieren bzw. begehren, lässt sich das religiöse Leben von dem irdischen Weltlauf, bei dem Geld, Macht, Ansehen, Erfolg usw. als Mittel zum Glück erstrebt werden, kaum noch unterscheiden. Deshalb ist kein Absolutheitsanspruch auf Wahrheit in irgendeiner Religion oder in der Begegnung zwischen den Religionen akzeptabel oder haltbar. Zweitens haben die Religionen selbst die ewige Spannung zwischen Weg und Ziel erkannt, weil das *Ziel* der Religionen immer wieder destruiert worden oder zu destruieren ist. Hier können wir einen gemeinsamen Verknüpfungspunkt zwischen den Religionen finden, durch den die pluralischen Erscheinungen, die vielfältigen Sprachen und die verschiedenen Formen des religiösen Lebens im allgemeinen Rahmen der Intentionalität *verständlich* werden können.

Eine Religion als Antwort ist zweifellos intentional. Eine Religion als Antworten erweist sich hingegen als kritischer Umgang mit den eigenen intentionalen Strukturen. Eine lebendige Religion muss sich zwischen Antwort und Antworten, zwischen Aussage und Aussagen sowie zwischen Intentionalität und Responsivität bewegen. Dies ist ein Dilemma und das Wachhalten dieses Dilemmas innerhalb der Religionen drückt sich aus in ihrer selbsttranszendierenden Einsicht in die Einheit von Weg und Ziel. Man kann sogar sagen, dass dies die subtilste Angelegenheit innerhalb der Religionen ist. Das Beste und die höchste Freiheit kann man nicht durch irgend Mittel bekommen oder verwirklichen. Alles, was wir durch eigene Anstrengung realisieren können, ist nicht das Beste, weil es bedingt ist – das Beste ist aber das Unbedingte. Diesen Punkt haben die religiösen Diskurse auf verschiedene Weisen sehr tiefgreifend erörtert. Im Christentum erkennen wir diesen Punkt in der Idee der *Gnade*, während der Buddhismus ihn durch seine Betonung des *Erwachens*, des Loslassens und der Gelassenheit ausdrückt. Wie oben bereits gesagt, hat man im Erwachen weder etwas verloren noch etwas gewonnen.¹⁵² In buddhistischen Texten über das *nirvāna*, das höchste religiöse Ideal, wird dessen Unbedingtheit immer wieder zur Sprache gebracht, was von Brück wie folgt zusammengefasst hat:

¹⁵² Vgl. Vasubandhus Beschreibung von *nirodha-samāpatti* als einen Teil von Buddhas Erwachen: „The Buddha obtains the absorption of extinction at the moment when he becomes a Buddha, that is, at the moment of *kṣaya-jñāna* (knowledge of destruction). No quality of the Buddha is obtained through effort; all of his qualities are acquired through the simple fact of detachment: as soon as he wishes it, the mass of qualities arise at will.“ (Zitiert nach Lusthaus 2002: 142).

Der Buddha erklärt, daß das *nirvāna* das Ende aller bedingten Bewusstseinszustände ist und damit das Ende von *duhkha*. Das Nirvana ist folglich nicht-bedingt (*asamskrta*), es ist höchstes Glück (*paramasukha*), insofern es frei von Geburt, Krankheit, Alter und Tod ist. In ihm gibt es keine unterscheidenden Empfindungen. Demzufolge kann es nicht versprachlicht werden, weil Sprache an unterschiedliche Abgrenzungen und somit bedingte Begriffskonstruktionen gebunden ist. Man kann darum nur sagen, was *nirvāna* nicht ist, nicht aber beschreiben, was es ist, und wer *nirvana* erreicht hat, denkt nicht darüber nach, denn er ist allen Dualitäten entzogen.¹⁵³

Die Entwicklung des Buddhismus zum *mahāyāna* erweist sich als ein Prozess des immer tieferen Eindringens in die Nicht-Dualität und Unbedingtheit des *nirvāna*. Demnach kann unser jetziges Leben auch nicht vom *nirvāna* abgetrennt werden, sonst wäre *nirvāna* schon begrenzt und damit bestimmt und bedingt. Dies führt zu der berühmten Behauptung von Nāgārjuna:

Nirvāna unterscheidet sich gar nicht von *samsāra*, und *samsāra* differenziert sich auch überhaupt nicht von *nirvāna*. Zwischen dem tatsächlichen Zustand des *nirvāna* und dem des *samsāra* gibt es keinen haarfeinsten Unterschied.

涅槃與世間,無有少分別.世間與涅槃,亦無少分別.涅槃之實際,及與世間際,如是二際者,無毫毛差別.¹⁵⁴

Die Versöhnung zwischen *samsāra* und *nirvāna*, zwischen Zeitlichkeit und Freiheit, zwischen Weg und Ziel ist also die innere Logik und die notwendige Offenbarung des Buddhismus.

Der Weg, die Zeitlichkeit und das Leben hier und jetzt sind das Ziel der Freiheit und der Ewigkeit. Das Erwachen zur Einheit von Zeit und Ewigkeit, von Weg und Ziel bedeutet deshalb überhaupt nicht die Negation der Zeit und des konkreten Weges im Alltag. Das bedeutet aber auch nicht, dass wir in der Luft schweben, bedürfnislos bleiben und z.B. nichts essen oder nichts tun sollten. Die lebensfeindliche Askese, die lebensverneinende

¹⁵³ von Brück 2007: 135.

¹⁵⁴ Nāgārjuna 2010: 87. Die Übersetzung von Geldsetzer habe ich modifiziert. Siehe hierzu auch: „Jene, [...] die erschreckt sind durch das Leiden, das aus der Unterscheidung des Samsāra entsteht, streben zum Nirvāna, sie wissen nicht, daß Samsāra und Nirvāna nicht zu unterscheiden sind.“ (Buddha, *Lankavatara-Sutra* 2010: 80).

Metaphysik sowie auch viele religiöse Diskurse haften noch an der Dualität an und können die Zeit mit der Ewigkeit, den Weg mit dem Ziel nicht versöhnen. Alles, was sich in Zeit und Raum ereignet, in unserem Leben, weist ein unvermeidliches Verbundensein mit uns auf: Es spricht uns an und verlangt nach unserem Antworten. Im Lichte der Spannung zwischen Weg und Ziel wird insofern die tiefere Dimension der Responsivität aufgedeckt: Antworten ist unser Leben, aber das, worauf wir antworten, ist wegen der zeitlichen Diastase das radikal Fremde, das wir niemals durch unsere Sinnggebung als den Gegenstand unseres Begehrens oder Erstrebens verdinglichen können. Dies impliziert, dass ein kreatives Antworten die Differenz zwischen Weg und Ziel aufheben und den Weg, nämlich unser Leben hier und jetzt, als das Ziel begreifen muss. Um sich in der Kreativität zu halten, darf eine authentisch-responsive Haltung nicht mehr von einem Gegenstand des Begehrens bedingt sein. Daraus folgt aber nicht eine Abneigung gegen die Dinge bzw. gegen die Zeit, sondern im Gegenteil Ruhe auf dem Weg und im Umgang mit den Dingen, weil alle zeitlich erscheinenden Dinge in ihrer Soheit begriffen und in das Leben hier und jetzt integriert werden müssen.

§ 31 Plötzlichkeit und Allmählichkeit der Erleuchtung

Der Streit um Plötzlichkeit oder Allmählichkeit der Erleuchtung ist nicht nur ein typisch chan-/zen-buddhistisches Phänomen, sondern ein allgemeines Phänomen sowohl in der spezifischen Geschichte des Buddhismus¹⁵⁵ als auch in der Metaphysik und in religiösen Diskursen überhaupt. Dies wird deutlich, wenn wir dessen innere Verknüpfung mit der unentrinnbaren menschlichen Besinnung auf die Zeitlichkeit einsehen und wenn wir Erleuchtung/Erwachen/Illumination im weitesten Sinne als gleichbedeutend mit Befreiung, Glückseligkeit usw. begreifen können. Dementsprechend ist es auch nicht Aufgabe dieser Arbeit, die konkreten Streitpunkte darzustellen zwischen der Nordschule des Chan-/Zen-Buddhismus, die angeblich den graduellen Weg zur Erleuchtung vertritt, und der Südschule, die angeblich die plötzliche Erleuchtung befürwortet. Im Folgenden soll vielmehr verdeutlicht werden, inwiefern es auch bei diesem Streit im Grunde genommen um die Besinnung auf die Zeitlichkeit geht.

Zahlreichen Angaben in metaphysischen und religiösen Diskursen zufolge ist die Erfahrung der Erleuchtung auch die Erfahrung der Befreiung und die Erfahrung der Ewigkeit. Erleuchtung, Befreiung und Ewigkeit sind nur verschiedene Ausdrucksweisen, um eine und dieselbe Sache, nämlich die

¹⁵⁵ Vgl. „Pali Texts on Sudden and Gradual“, in: Lusthaus 2002: 257–263.

leibhaftige Versöhnung zwischen Zeit und Ewigkeit und die Einsicht in die Einheit von Weg (Zeitlichkeit) und Ziel (Befreiung) zur Sprache zu bringen. Angesichts der Aufhebung der Spannung zwischen Weg und Ziel nach dem Erwachen ist das Problem um Plötzlichkeit oder Allmählichkeit des Erwachens eigentlich ein Pseudoproblem: Bezüglich des Streites zwischen Nordschule und Südschule, den man oft mit der im *Tanjing* (坛經, *Plattform-Sutra*) geschilderten Wegdifferenzierung zwischen Hui Neng 慧能 (636–713) und Shen Xiu (606–706) verknüpft hat, hat man *erstens* vergessen, dass dies seit alters her ein klassisches Problem hinsichtlich der buddhistischen Praxis überhaupt ist und bleibt und zweitens hat man wegen einer leichtsinnigen Konzentration auf die wörtliche Bedeutung von *dun* (頓, plötzlich) und *jian* (漸, graduell), eine die dualistische Unterscheidung zwischen Plötzlichkeit und Allmählichkeit überwindende Besinnung auf die Zeitlichkeit des Chan-Buddhismus versäumt. Parallel zu der Entfaltung dieses Streites zu seiner Zeit hat Hui Neng schon ausdrücklich vor der Unwissenheit in diesem entstehenden Streit gewarnt:

Alle *dharmas* (buddhistische Lehren) richten sich auf das Eine, während die Menschen entweder aus dem Süden oder aus dem Norden stammen; alle *dharmas* sind eins, jedoch ist das Erwachen dazu entweder allmählich oder plötzlich. Was bedeuten dann Plötzlichkeit und Allmählichkeit? Hinsichtlich der *dharmas* gibt es weder Plötzlichkeit noch Allmählichkeit, der Geist der Menschen aber ist entweder scharf oder stumpf. Nur in diesem Sinne können wir über Plötzlichkeit und Allmählichkeit reden.

法本一宗,人有南北;法即一種,見有遲疾.何名頓漸?法無頓漸,人有利頓,故名頓漸.¹⁵⁶

Ursprünglich gibt es in der Lehre der Wahrheit weder plötzlich noch allmählich. Aber in der Natur der Menschen gibt es gescheit und dumm, schnell und träge. Diejenigen, die in Täuschungen befangen sind, nähern sich allmählich, Erleuchtete schnell. Wer jedoch selbst den ursprünglichen Geist erkennt und das ursprüngliche Wesen erblickt, weiß, daß es keine Unterschiede gibt. Deshalb sind plötzlich und allmählich nur provisorische Begriffe.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Hui Neng 1997: 354.

¹⁵⁷ Hui-neng 1989: 67. Der entsprechende Text im Chinesischen lautet: 本來正教, 無有頓漸, 人性自有利頓. 迷人漸修, 悟人頓契, 自識本心, 自見本性, 即無差別. 所以立頓漸之假名. Hui Neng 1997: 339. Im *Lankavatara-Sutra*, das angeblich von dem als erster Patriarch des chinesischen Chan-Buddhismus angesehenen Bodhidharma für die Chan-Praxis hoch geschätzt wurde, wurde dem Buddha schon die Frage in Bezug auf Plötzlichkeit und Allmählichkeit der Reinigung des Bewusstseins gestellt. Buddha

Demnach betreffen Plötzlichkeit und Allmählichkeit gar nicht die Erleuchtung selbst, weil die Erleuchtung gerade eine Befreiung von der dualistischen Unterscheidung und eine versöhnte Wahrnehmung der Zeitlichkeit als Zeitlosigkeit bedeutet. Nur wenn wir uns noch in der Spannung zwischen Weg und Ziel befinden und noch nicht zu der Versöhnung von Zeit und Befreiung erwacht sind, gehen wir einen graduellen/allmählichen Weg und erhoffen oder erwarten eine plötzliche Erleuchtung. Hui Neng betont, dass wir nur deshalb noch von *Plötzlichkeit* und *Allmählichkeit* reden müssen, weil der Geist der Menschen zwischen *scharf* oder *stumpf* sehr differenziert ist. Dies geht zurück auf die Unterschiede der Menschen, deren Geist unterschiedlich verunreinigt oder getrübt ist, deren Gedächtnis unterschiedliche intentionale Strukturen in sich aufgebaut hat und deren Leibkörper als Basis ihrer Praxis unterschiedliche Prägungen in sich trägt. Für einen erwachten Menschen jedoch gibt es weder Plötzlichkeit noch Allmählichkeit.

Der erwachte Mensch tritt nicht sofort ins *nirvāna* ein (*S. parinirvāna*), um von der Störung durch die Zeitlichkeit verschont zu sein. Das heißt: Ein Mensch kann frei sein inmitten der Zeit. Insofern bedeutet Erleuchtung nicht die Negation des Lebens, obwohl es solche Implikationen und Tendenzen in Religion und Metaphysik immer wieder gibt. Im Gegenteil leben die Erleuchteten weiter, haben guten Appetit und genießen Beziehungen und Kontakte mit anderen Lebewesen.¹⁵⁸ Die eigentliche Schwierigkeit besteht nun aber darin, wie man leibhaftig das Zeitliche in die Erleuchtung integrieren kann. Im Chinesischen wird dies als *Kung-Fu/Gong Fu* (功夫/工夫) bezeichnet, was die heutigen Menschen

hat mithilfe zahlreicher Beispiele über die beiden Seiten, nämlich die allmähliche, stufenweise Praxis und die plötzliche, gleichzeitige Reinigung des Geistes, gesprochen (siehe Buddha 2010 (*Lankavatara-Sutra*): 75 f.). Insofern ist der populäre Widerspruch zwischen den beiden Schulen eigentlich ziemlich merkwürdig und verdeutlicht umgekehrt, wie schwierig es ist, die Zeitlichkeit leibhaftig in die Freiheit zu integrieren.

¹⁵⁸ Vgl. hierzu auch von Brück 2007: 140: „Wessen Bewußtsein völlig gereinigt ist, so daß das ich-hafte Begehren vollständig erloschen ist, wer also die vollkommene Projektionsfreiheit verwirklicht hat, der ist im Bewußtseinszustand des *nirvana*. Er ist jetzt schon in diesem Leben ein Buddha geworden. Der Buddha (und der Buddhist) erzeugt kein *karman* mehr, nachdem er den Bewußtseinszustand des *nirvana* erlangt hat, aber noch nicht ins *parinirvana* eingegangen (gestorben) ist. In der Zeitspanne zwischen dem jetzt schon erlangten Eintritt ins *nirvana* und dem Sterben des Körpers wirkt sich gleichsam nur noch die verbleibende Energie des vorigen *karman* aus, ohne daß neues *karman*, das zu erneuter Verleiblichung führen würde, erzeugt wird. Mit dem Eintritt ins *nirvana* bzw. mit der Buddhaschaft ist also die religiöse Dimension des Leidens aufgehoben, während auch ein Buddha durchaus noch physisch leiden kann.“

meistens nur an die *martial arts* erinnert, wörtlich aber auch „Zeit“ bedeutet. Das erwachte Leben im Hier und Jetzt muss sich also in einer Integration der Zeitlichkeit üben. Den Weg als Ziel und das Ziel als Weg leibhaftig zu leben, ist das eigentliche *Kung-Fu*. Im Chan-/Zen-Buddhismus spricht man vom plötzlichen Erwachen (Ch. *dunwu*, 頓悟) und von der graduellen, langsamen Verwirklichung in Form des Yoga (Praxis) (Ch. *jianxiu*, 漸修). Beides zusammen impliziert eine achtsame und subtile Lebensweisheit im Umgang mit der Zeitlichkeit. Aber wie kann diese konkret gestaltet werden? Mit dieser Fragestellung kann die Problematik von Plötzlichkeit und Allmählichkeit wieder auftauchen: Wie kann ein langsames, allmähliches Praktizieren auch die Weisheit des Erwachens verkörpern? Vor diesem Hintergrund können wir Waldenfels' Antwortlogik, die ebenfalls eine Form der Besinnung auf die Zeitlichkeit ist, wieder mit einbeziehen.

Waldenfels betont die unüberwindliche zeitliche Diastase ausdrücklich, d.h., unser jetziges Antworten muss absolut in die pathische Vergangenheit verwickelt sein. Diese uneinholbare Vergangenheit kann aber nur als Spur in ihrer Nachwirkung, nämlich in unserem jetzigen Sein als Antwort darauf, einigermaßen erahnt werden. Bedeutet das, dass wir uns unbedingt der Macht der pathischen Vergangenheit unterwerfen müssen? Und falls ja, worin besteht dann die Möglichkeit, kreativ/schöpferisch zu antworten? Waldenfels hat zwar immer versucht, die Notwendigkeit der Responsivität als Ausweg aus der Intentionalität hervorzuheben, aber er hat sich niemals von Angesicht zu Angesicht mit der *gelebten* Schwierigkeit des kreativen Antwortens konfrontiert. Im Anschluss an seine Arbeit können wir hier nun mit Rückbezug auf den Streit um Plötzlichkeit und Allmählichkeit diese Möglichkeit der Kreativität weiterdenken.

Das Leben ist dem Pathos ausgesetzt, d.h. den andauernden, unausweichlichen Ansprüchen des Fremden, die unser altes Selbst herausfordern und beunruhigen und unser Antworten hervorrufen. Ein kreatives Antworten im zeitlichen Leben ereignet sich aber *plötzlich*. Waldenfels selbst hat in seiner Beschreibung der Erfahrung des radikal Fremden von einer *gebrochenen Kontinuität* gesprochen. In dieser paradoxen Beschreibung erkenne ich bei Waldenfels auch die Andeutung der Möglichkeit für das Ereignis eines plötzlichen kreativen Antwortens. Wenn dieses Ereignis rein *kontinuierlich* wäre, dann würden wir immer in der zeitlichen Verstrickung bleiben und hätten durchaus keinen Spielraum für Kreativität; wenn es dagegen *absolut gebrochen* wäre, dann würden wir nicht mehr in dieser Welt leben, weil wir keine Dinge oder überhaupt keine Welt erfahren könnten. Die höchste Weisheit des Lebens verkörpert sich also als kreatives Antworten, d.h., dass wir einerseits noch in der

Zeitlichkeit leben und andererseits frei sein können. Ein kreatives Antworten kann nicht von einem festgesetzten Selbst oder von dessen sedimentierten Gedanken ausgehen, indem wir im Antworten dasjenige geben, was wir in unserem Kopf, unserem Gedächtnis, unserer Intelligenz usw. schon vorbereitet haben. Tatsächlich antworten und leben wir deshalb meistens so routiniert und unschöpferisch, weil wir als denkende Menschen ausnahmslos in bestimmten intentionalen Strukturen befangen sind und nur in einer intentional aufgebauten Welt leben können. Eine intentional bedingte Antwort ist aber nicht kreativ. Ein sich nicht kreativ ausdrückendes Leben antwortet nur mechanisch, d.h. karmisch; es leidet an der Verkümmern und Verkrampfung des Lebens und hat wenig mit Freiheit zu tun. Nur in diesem Sinne wird *Plötzlichkeit* als die Ermöglichung von Kreativität, Responsivität und Freiheit verstanden, weil sie einen Bruch in der Kontinuität und eine Unbedingtheit in der Bedingtheit ermöglicht. Daraus folgt, dass ein kreativ antwortendes Leben den Widerspruch zwischen Plötzlichkeit und Allmählichkeit überwinden muss: Es bedarf der kontinuierlichen Reinigung bzw. der allmählichen Transformation des Bewusstseins, um die Befreiung von der intentional bedingten Bewusstseinsverstrickung *auf eine plötzliche Weise* zu ermöglichen. Im Alltag, wo die Gewohnheiten und Vorurteile des zeitlichen Bewusstseins vorherrschen, können die Menschen nur selten kreativ leben und antworten. Die chan-/zen-buddhistische Meditation geht aber gerade von dieser sporadischen Klarheit und Leichtigkeit des alltäglichen Geistes aus und bietet einen Weg an, auf dem die meditierenden Menschen unter kontinuierlicher und allmählicher Fortbildung dieser alltäglichen Klarheit endlich zur Plötzlichkeit vordringen und die eigentliche und ursprüngliche Freiheit und Kreativität des Geistes (Buddhaschaft) selbst immer leibhafter bezeugen können.

§ 32 Das Bodhisattva-Ideal

Die höchste Form der buddhistischen Überwindung der Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit lässt sich in seinem Bodhisattva-Ideal begreifen. Demnach kann eine Konzeption der Freiheit nicht von der Besinnung auf die rätselhafte zwischenmenschliche Beziehung getrennt werden. Als eine buddhistische Philosophie der Intersubjektivität handelt es sich hierbei um ein Eindringen vom Getrennt- und Gespaltensein in das Verbundensein aller Lebewesen auf dem Lebensweg und in der Zeit.

Aufgrund der Einsicht in die wahrhaftige, konkrete Freiheit inmitten der Zeit unterscheiden sich die *bodhisattvas* von den *prthagjanas* (Ch. *fanfu* 凡夫: die normalen Menschen), von den *śrāvakas* (Ch. *shengwen* 聲聞: Die Schüler des Buddha im frühen Buddhismus) und von den

pratyekabuddhas (Ch. *yuanjue* 緣覺: diejenigen, die für sich alleine den *dharma* verwirklichen wollen, ohne in der *samgha*-Tradition zu stehen und ihr Erwachen anderen vermitteln zu können). Trotz des leidvollen Wechselspiels der Empfindungen und Gedanken wollen die *prthagjanas* vergnügungssüchtig und dem zeitlichen Bewusstsein verfallen bleiben und bemühen sich gar nicht um eine Befreiung davon, während die *śrāvakas* und die *pratyekabuddhas* große Abneigung gegen die Vergänglichkeit und Unbeständigkeit des Lebens hegen und glühende Sehnsucht nach dem *nirvāna* haben. Nach dem Bodhisattva-Ideal im Mahayana-Buddhismus haben diejenigen, die sich auf diese beiden extremen Lebenshaltungen beschränken, die Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit noch nicht gelöst. Bodhisattvas hingegen sind *erwachte, fühlende Lebewesen*. Sie sind *erwacht*, weil sie die Freiheit in der Zeitlichkeit, das Ziel als Weg und das plötzliche Transzendieren und rechtzeitige Loslassen innerhalb des Weltlaufes (*samsara*) leben können, und sie sind *fühlend*, weil sie leiblich, zeitlich und lebendig sind. Die Bodhisattvas leben in der Zeit und stehen den anderen Lebewesen für deren Erwachen bei. Sie repräsentieren die vollkommen Erwachten (*samyaksambuddhas*), weil sie die dualistische Unterscheidung zwischen *nirvāna* und *samsara*, zwischen *kleśa* und *bodhi* überwunden haben.¹⁵⁹

Mit meiner Verdeutlichung des Bodhisattva-Ideals geht es mir hier um alles andere als um eine Propaganda der buddhistischen Moralität, was bei dieser Thematik bedauerlicherweise oft der Fall ist. Aber gerade deshalb haben die heutigen Menschen den subtilsten Punkt des Bodhisattva-Ideal oft nicht verstanden. Diejenigen, die das Moralische als etwas von außen den Menschen Hinzugesetztes betrachten und das moralische Bewusstsein aus einer positivistischen Perspektive bezweifeln, gehen naiv von einer Trennung des Sollens vom Sein aus. Die im vulgären Sinne angenommene Moralität gleicht den intentional gesetzten Regeln. Statt um moralische Anforderungen handelt es sich beim Bodhisattva-Ideal aber um eine Meditation der Verschränkung des Eigenen und des Anderen und des geheimnisvollen Verbundenseins aller Lebewesen. Der tiefere Sinn des Bodhisattva-Ideals kann nicht von der Werfrage (Subjektivität) und von dem Problem der Intersubjektivität getrennt begriffen werden. Das Bodhisattva-Ideal ist daher nicht bloß ethisch, vielmehr greifen Metaphysik, Ontologie, Erkenntnistheorie und Ethik in diesem Fall ineinander. Die Grenze zwischen ihnen erweist sich hier dann auch als eine oberflächliche Künstlichkeit. Gerade Waldenfels' Denken hat dieses

¹⁵⁹ Zur Untersuchung der Geschichte des Bodhisattva-Ideals im Zusammenhang mit der Frage nach der Entstehung des Mahāyāna -Buddhismus siehe *The Bodhisattva Ideal. Essays on the Emergence of Mahāyāna* (Bhikkhu Nyanatusita 2013).

Ineinander aufgedeckt.

Aus der Unklarheit bezüglich der Wer-Frage und der Beziehungen zwischen den Menschen bzw. den Lebewesen entspringt das Grundleiden des Menschen. Grundsätzlich leiden die Menschen an der Ich-Anhaftung (*ātma-grāha*), die notwendigerweise mit falschen Annahmen über die Beziehungen zwischen den Menschen/Lebewesen einhergeht und aufgrund derer die Menschen immer an der schwer zu beruhigenden Spannung zwischen Selbst und Anderen leiden müssen. Wenn wir die verunreinigten *caittas* (*kleśa*, *upakleśa*) in Betracht ziehen, wird deutlich, wie Jing Hui aufgewiesen hat:

Ein Mensch, ob er Mönch oder ein Laie ist, [...] lebt unter den Menschen, in den zwischenmenschlichen Beziehungen. In jedem Augenblick ist er dem Verhältnis zwischen Eigenem und Anderen ausgesetzt. Gerade in den Eigenen-Anderen-Verhältnissen tauchen alle Probleme auf, die auf der allerersten Hervorhebung des Ich beruhen.¹⁶⁰

Um das Leiden an der Ich-Anhaftung zu überwinden, wird die buddhistische Praxis eingesetzt. Die Meditation (*dhyāna*) als ein Befreiungsweg kreist um die *samadhi*-Erfahrung und zielt auf das Erwachen zur eigenen Buddhaschaft ab. Aber wer leidet, wer meditiert, wer wird befreit und wer ist noch da nach dem Erwachen? Wie oben immer wieder angedeutet, ist diese Unklarheit des *Wer*, nämlich das Rätsel der *Subjektivität*, seit jeher das größte Problem in Metaphysik und allen religiösen Diskursen. Im Buddhismus, insbesondere in seiner *anātman*-Lehre, ist dieses immanente Paradox besonders augenfällig. Die Einsicht in *anātman* und *śūnyatā* widerspricht jeder egoistisch motivierten Anstrengung – inklusive der Meditation – und stellt alle Bemühungen um irgend einen Gewinn bzw. eine Erlangung von Freiheit in Frage, weil diese ironischerweise oft die Ich-Anhaftung verstärken. Anders gesagt: Mit Rücksicht auf die grundlegende Intentionalität der menschlichen Existenz beruht alles, was wir denken, sagen und tun auf nichts anderem als auf

¹⁶⁰ Jing Hui 2008: 287. Das innere Hindernis, das uns am Erwachen hindert, besteht in der verunreinigten Wahrnehmung der anderen Menschen. Im *Plattform-Sutra* wird eine Erläuterung von *dharmakaya* gegeben, die im Grunde genommen als eine mahāyāna-buddhistische Beschreibung der Grenzenlosigkeit des Geistes begriffen werden kann. Hui Neng zufolge geht das Erwachen zur Buddhaschaft Hand in Hand mit der Erkenntnis von *dharmakaya*, deren Verdeckung in der Unwissenheit der Ich-Anhaftung verwurzelt ist, welche ganz direkt mit allen Bewusstseinsverunreinigungen gegenüber anderen Menschen zu tun hat. Siehe hierzu Hui Neng 1989: 100 f.

unseren Deutungen/Interpretationen der beteiligten Sachverhalte, die wiederum von unseren dahinterstehenden Begierden untrennbar sind.

Ein Mensch, der leidet, nach Befreiung sucht und nun auch an den eigenen Bemühungen um die egoistische Befreiung doppelt leidet, kann eine Lösung zu diesem subtilen Paradox seines Lebens erst im Bodhisattva-Ideal finden. Die buddhistische Meditation kann nicht nur von Wollen und Tun eines Ich oder eines Subjektes ausgehen. Deshalb wird *bodhicitta* im Mahayana-Buddhismus allgemein als das Allererste und Allerwichtigste hervorgehoben.¹⁶¹ Demnach muss der Weg zur Freiheit, zum Erwachen bzw. zur Weisheit (*bodhi*) im Buddhismus alle anderen Lebewesen unbedingt mit einbeziehen. Die Meditation des subtilen Verhältnisses zwischen Selbst und Anderen ist der Hauptinhalt des Bodhisattva-Ideals. Vor diesem Hintergrund ist *karunā* unverzichtbar in der Meditation. *Karunā* kann als Mitgefühl oder heilende Hinwendung zu allen Wesen übersetzt werden und drückt ein leibhaftiges Erleben der Einheit der Wirklichkeit aus.¹⁶²

Dennoch ist das Bodhisattva-Ideal, wie zuvor schon betont, keine moralische Lehre und vor allem kann es nicht als Altruismus angesehen werden. Dies ist ein anderes Extrem: Durch einen solchen ethischen Liebesdruck und -zwang, nämlich durch einen verordneten Altruismus, wird das egoistische Fundament überhaupt nicht erschüttert. In jeder Form der Erhöhung bzw. Verklärung des Anderen, z.B. in der Moralisierung und Divinisierung des Anderen, wie es Waldenfels formuliert hat, versteckt sich immer ein verzerrtes Gesicht des unvergesslichen Ego. Das Ich-Gefühl wird oft auf eine solche indirekte Weise umgekehrt bestätigt und verstärkt. Das Bodhisattva-Ideal, das als eine Verwirklichungsmöglichkeit der Versöhnung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit zu begreifen ist, muss hingegen auch als eine Meditation über die Einheit und

¹⁶¹ Als ein gegenwärtiges Beispiel hat Jing Hui *bodhicitta* als das Allererste der vier Grundlagen zur Chan-Praxis im alltäglichen Leben (Ch. *shenghuo chan*, 生活禪) hervorgehoben. Er sagt dazu: „Alles, was im Buddhismus, insbesondere im Mahayana-Buddhismus gelehrt wird, fängt an mit und geht zurück auf *bodhicitta*.“ Siehe Jing Hui 2008: 176 f.

¹⁶² Ursprünglich gehört *karunā* zu den vier *Unermesslichkeiten* (*apramāṇas*) des frühen Buddhismus, welche Barmherzigkeit (S. *maitrī*; Ch. *ci* 慈), Mitgefühl (S. *Karunā*; Ch. *bei* 悲), Mitfreude (S. *muditā*; Ch. *xi* 喜) und Gleichmut (S. *upekṣā*; Ch. *she* 舍) sind (siehe von Brück 2007: 148). Im Mahayana-Buddhismus wird die *karunā*-Dimension, die darin besteht, alle Lebewesen in eigene Praxis zur Verwirklichung von *bodhi* bzw. *nirvāna* zu integrieren, immer mehr betont, sodass alleine mit *karunā* oft alle vier *Unermesslichkeiten* gemeint sind.

Gleichursprünglichkeit von Selbst, Anderem und allen zeitlichen Geschehnissen der Welt begriffen werden.

Egoistische Moralität und Freiheit im traditionellen Sinne sind immer mit dem Leiden des Ego verknüpft und tragen immer etwas Unmoralisches und Unfreies in sich. Die Hervorhebung der Responsivität bei Waldenfels beruht auf dieser Erkenntnis. Im alltäglichen Leben leiden die Menschen an ihrer gründlichen Unklarheit bezüglich der zwischenmenschlichen Beziehungen und an dem permanenten Widerspruch zwischen ihrem inneren Moralbewusstsein und dem unkritisch angenommenen Sich-den-Anderen-Entgegenstellen. Die grundlegende Frage lautet hier: Wie soll ich die anderen Menschen behandeln? Natürlich fehlen dem Menschen niemals moralische Gesetze und Regeln, die als Gebote und Verbote bezüglich der anderen Menschen in allen Formen und Bereichen des Lebens auftauchen. Wenn diese als von außen her den Menschen Hinzugesetztes angesehen werden, ist die Situation natürlich unerträglich – aber selbst dann, wenn sie als innere Tugenden kultiviert werden sollen, wie es z.B. Kant befürwortet hat, können die Menschen nicht ohne weiteres im eigenen moralischen Bewusstsein ruhen. Waldenfels bemerkt hierzu: „Das Mißliche dieser Tugendethik liegt darin, daß sie als ‚Moral von oben‘ ihre Motivationskraft einzig und allein aus dem Gesetz bezieht, das Wohlwollen schlechterdings gebietet, Wohltun allerdings nur im Rahmen eines Spielraums, dessen Grenzen unbestimmt bleiben.“¹⁶³ Angesichts der *Schattenrisse* der herkömmlichen Moral hat Waldenfels eine responsive Ethik entworfen. Seine Überlegungen gingen aus von der Grundlosigkeit der herkömmlichen Moral, „die unbedingte Gebote und Verbote aufstellt, aber das Sollen nicht selber wieder gebieten kann, ohne einem unendlichen Regreß zu verfallen. An dieser Stelle schlägt das Sollen um in ein Müssen, das als Pathos auf uns zukommt und uns eine Antwort abnötigt.“¹⁶⁴ Hieran sehen wir, dass Waldenfels die problematische Trennung zwischen Sollen und Sein angedeutet und auf ein Müssen des Ethischen hingedeutet hat, das er in der Unausweichlichkeit des Antwortens begründet sieht. Unter responsiver Ethik versteht Waldenfels „eine lebenspraktische Orientierung, deren Leitidee die Responsivität ist und nicht die Regularität oder die Intentionalität des Verhaltens. Das Antworten auf das, was uns widerfährt und in Anspruch nimmt, bedeutet also mehr als das Befolgen von Regeln und Verfolgen von Zielen. In diesem Mehr, das die anderen Zugangsweisen nicht ersetzt, aber ihre

¹⁶³ Waldenfels 2006a: 44.

¹⁶⁴ Waldenfels 2006a: 35.

Erschließungskraft deutlich überbietet, liegt der springende Punkt.“¹⁶⁵ Dieses Mehr impliziert ein faktisches, unausweichliches *Ja vor dem Ja und Nein* angesichts der Anderen.¹⁶⁶ „Die Unausweichlichkeit des Antwortens schließt aus, dass ich wähle, ob ich antworte oder nicht, so wie die Stimme des Gewissens mir nicht die Wahl läßt, ob ich sie hören will oder nicht. Das genuine Antwortereignis, das mit dem Vernehmen des fremden Anspruchs einsetzt, geschieht, ohne daß es binären Codes wie wahr oder falsch, richtig oder unrichtig unterworfen wäre. Es läßt sich somit weder moralisieren noch legalisieren.“¹⁶⁷ Anders gesagt: „was unausweichlich ist, läßt sich weder gebieten noch verbieten, es fällt somit nicht unter ein moralisches Gesetz.“¹⁶⁸

Zusammenfassend können wir mit Waldenfels diese Problematik nun so einsehen: Von der Entgegensetzung von Selbst und Anderen ausgehend trachtet das zeitliche, moralische Bewusstsein danach, Gesetzen und Regeln anzuhaften, um sich selbst die Freiheit beständig vorzutäuschen. Aber ohne Rücksicht auf eigene Intentionalität und ohne das Erwachen zur Responsivität als Möglichkeit des Freiseins trotz der Intentionalität tritt das Leiden innerhalb der egozentrischen Moral zwangsläufig wieder zutage.

Nach Waldenfels' kritischer Betrachtung stellt sich das moderne Subjekt als ein Wesen dar, „das seinen Platz sucht und ihn nicht hat, und das auch nicht länger als Statthalter einer einzigen Vernunft auftreten kann.“¹⁶⁹ Im Kontrast dazu offenbart uns die responsive Freiheit *Ereignisse*, in denen das eigene Selbst, die Anderen und die Zeit gleichursprünglich sind: „Der Aufweis dieses Grundzugs [nämlich der Responsivität], der all unser Verhalten prägt, stützt sich nicht auf ein zielgerichtetes bzw. regelgeleitetes Handeln, wie es in nahezu sämtlichen Ansätzen der gegenwärtigen praktischen Philosophie geschieht, vielmehr geht er zurück auf *Ereignisse*, an denen ich selbst und die Anderen zwar beteiligt sind, aber eben nicht als Autoren.“¹⁷⁰ Deshalb hat Waldenfels alte Themen wie Intentionalität (Ordnung), Subjekt, Intersubjektivität und Zeit in ein neues Licht gesetzt, um die responsive Freiheit zu verdeutlichen.¹⁷¹ Ohne Einsicht in die

¹⁶⁵ Waldenfels 2006a: 39 f.

¹⁶⁶ Vgl. Waldenfels 2006a: 49–52.

¹⁶⁷ Waldenfels 2006a: 44 f.

¹⁶⁸ Waldenfels 2006a: 50 f.

¹⁶⁹ Waldenfels 2006: 20.

¹⁷⁰ Waldenfels 2006a: 106. Hervorhebung im Original.

¹⁷¹ Für eine genaue Darstellung siehe Waldenfels 2006a: 106–113.

Gleichursprünglichkeit von Selbst, Anderem und Zeit scheint jedes Denken der Subjektivität, die die Basis der traditionellen Moralphilosophie ist, eine Abstraktion zu sein, die sehr wenig mit der konkreten Freiheit im Alltag des zeitlichen Lebens zu tun hat.

Nach dieser Analyse kommen wir nun wieder zurück auf die vorherige Infragestellung der Moralisierung des Bodhisattva-Ideals als Altruismus. Beim Bodhisattva-Ideal geht es hauptsächlich um *karunā*, die wir im Grunde genommen auch als die Liebe des Christentums verstehen können, wenn wir den Begriff Liebe nicht im vulgären Sinne gebrauchen.¹⁷² Die allgemeine Begriffsstutzigkeit und mangelhafte Besinnung gegenüber solchen Worten wie *karunā* und Liebe verknüpft sich mit der Dunkelheit der Wer-Frage. Die Liebe geschieht nicht so einfach wie „Ich liebe ...“. Um in dieser Weise zu lieben, in einer solchen *Liebesgewohnheit*, bedarf es immer einen Liebenden, der – oft unbemerkt – sich selbst noch mehr liebt und den egoistischen Mechanismus nicht loswerden kann. Wie ist ein Ausgang aus diesem Paradox möglich? Obgleich die Liebe auf einer solchen Basis oft als eine altruistische Haltung und als Gegenteil zum Egoismus moralisiert wird, erkennt Waldenfels, dass weder ein emotionaler moralischer Tadel des Egoismus noch ein schwärmerisches moralisches Lob des Altruismus der phänomenologischen Analyse standhalten kann. Waldenfels hat diesen Zusammenhang so verdeutlicht:

Der fremde Anspruch kommt aus der „Höhe“, wie es bei Levinas heißt, da er meine eigenen Erwartungen, Wünsche und Vorstellungen übersteigt und uns überkommt, bevor wir zu ihm Stellung nehmen können. Doch hier haben wir uns vor Mißverständnissen zu hüten. Die „Erhabenheit“ des Anderen, von der hier die Rede ist, charakterisiert den Anderen als *jeweiligen* Anderen, der vom Hier und Jetzt einer spezifischen Ordnung nicht zu trennen ist. Er ist nicht zu verwechseln mit einem *ganz* Anderen, der jeder Ordnung enthoben ist, und auch nicht mit einem *sozialen* Anderen, der einen höheren Status genießt und

¹⁷² Die christliche Erleuchtung kann man, nach von Brück, als die Schau Gottes (*visio Dei* bzw. *visio beatifica*) bezeichnen. Fragen wir genauer nach dieser Schau Gottes, so ersehen wir deren inneren Zusammenhang mit der Liebe und auch hier eine tiefgreifende Lebenskunst zur Überwindung der Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit: „Im irdischen Leben, so auch die Meinung des 1. Johannesbriefes, ist es dem Menschen nicht möglich, Gott vollkommen zu schauen, d.h. ‚Erleuchtung‘ steht im Christentum immer unter dem Vorbehalt der noch ausstehenden Vollendung, wobei diese Vollendung allerdings jetzt schon in der Liebe erfahrbar ist (1. Joh 4,12). Damit wird die Wirklichkeit der Liebe zum Inbegriff der Schau Gottes bzw. der Erleuchtung durch Gott.“ (von Brück 2007b: 267).

mir aufgrund von Autorität oder Macht übergeordnet ist. Der Andere ist kein Nachfahr von Thron und Altar. Erst wenn die Höhe als soziale Ranghöhe verstanden wird, kommt es zu der dubiosen Allianz von Fremderhöhung und Selbsterniedrigung, bis hin zu jener Kriecherei, die Kant zu Recht perhorresziert. [...] Es geht also auch nicht darum, fremdes Interesse den eigenen Interessen vorzuziehen. Unsere leibliche Erfahrung hat nichts zu tun mit dem im 18. Jahrhundert aufkommenden Altruismus, der lediglich das korrigierende Gegenstück darstellt zu einem als selbstverständlich geltenden Egoismus. Zu Beginn meiner selbst bin nicht ich es, der den Anderen oder die Andere vorzieht – oder eben nicht vorzieht, es ist vielmehr die Erfahrung selbst, die vor-zieht. So wie jeder Affekt, solange er nicht normalisiert und kanalisiert ist, uns überrascht, so überkommt uns auch die Affektion durch Andere.¹⁷³

Aus diesem Zitat gibt es vieles herauszulesen. Es geht unter anderem um die problematische Selbstverständlichkeit des Egoismus. Die unüberwindliche Asymmetrie zwischen mir und den Anderen ist jedoch der entscheidende Punkt der ganzen Sache. Als ein zeitliches, endliches Lebewesen kann ich nicht anderswo und anderswie als *nur von mir selbst aus* mit der Erfahrung der Welt und der Anderen beginnen. Egoistisch und intentional scheint das Schicksal meiner Existenz zu sein. Erst aufgrund des als selbstverständlich geltenden Egoismus wird der Altruismus als sein Gegenstück etabliert. In der Erfahrung des Fremden aber wird diese Selbstverständlichkeit des Egoismus erschüttert. Die intentional geordnete bzw. normalisierte Welt ist meine Eigensphäre, deren Grenze sich jedoch wegen der Ansprüche des Fremden immer verändert. In diesem Sinne kann die Fremderfahrung als eine Befreiungsmöglichkeit verstanden werden, die als Erwachen zum okkasionellen Ereignis der Entstehung des eigenen Selbst erlebt werden könnte. Sich im Staunen über das kreative Geschehen (Ereignis) halten ist hier im philosophischen, religiösen und spirituellen Sinne von größerer Bedeutung als die Erhebung bzw. Verklärung des Anderen, die ihrerseits von einem selbstischen Fundament ausgeht. Damit werden alle fixen Ideen von Liebe im gewöhnlichen Sinne zunichte gemacht. In der Liebe geht es demnach nicht mehr darum, ob ich lieben kann oder soll, sondern um etwas Fundamentaleres, nämlich um *das Geheimnis des Geschehens*: Dies betrifft das Rätsel von Ich, Anderem, Welt und Zeit und von deren Gleichursprünglichkeit. Auf dieser Grundlage lässt sich weiter fragen: Wenn ein Selbst, um zu lieben, schon fest da steht, wie kann man dann das Phänomen des Selbst-Vergessens in der Liebe erklären, das in der Mutterliebe und auch auch in der Liebe zwischen Mann und Frau oft erlebt wird? Und wenn die Liebe einen festen

¹⁷³ Waldenfels 2006: 90 f.

Gegenstand hat, der nur intentional wahrgenommen werden kann, wie kann sich Liebe von Begierde unterscheiden? Wenn man nun aber um der universalen Liebe willen die Nächsten zu lieben versäumt – ist dies nicht wiederum eine abstrakte Spekulation des Ego? Das Paradox der Liebe zwingt uns weiter in die tiefe Dimension des Bodhisattva-Ideals einzudringen.

Die Freiheit, die hier sowohl durch die responsive Phänomenologie als auch durch das Bodhisattva-Ideal verdeutlicht wurde, steht im Zusammenhang mit einer Besinnung auf die Wer-Frage und die Rätsel der Zeit. Frei zu sein heißt zu lieben oder als Bodhisattva in der Zeit zu leben. *Karunā* basiert auf der Zeitlichkeit. Der Einbezug der *karunā*-Dimension in die buddhistische Meditation als Möglichkeit zur Versöhnung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit bewirkt Folgendes: Der eigennützig angezielte *samadhi*-Zustand, der oft als Übung zur Befreiung aus dem *samsara* verstanden wird, gleicht, wie oft geschildert, einem leblosen Stein, was letztendlich zur Negation des Leben führen muss. Deshalb muss, wie oben erläutert, die *samadhi*-Praxis immer von Weisheit (*prajñā*) begleitet sein. Die Entwicklung von *prajñā* kreist eben um die Werfrage (*anātman*) und das subtile Verbundensein aller Lebewesen (*pratītya-samutpāda*). Vor diesem Hintergrund wird *karunā* als ein besonderes *upāya* begriffen.¹⁷⁴

Upāya drückt sich aus als lebendige Weisheit durch heilende Hinwendung zu allen Anderen in der Zeit. Buchstäblich bedeutet es *geschicktes Mittel*. Alles im alltäglichen Leben wird als geschickte Mittel begriffen, die der Bewusstseinsreinigung dienen und uns zum Erwachen verhelfen können. Der buddhistischen Einsicht nach kann die Befreiung bzw. das Erwachen (*bodhi*) nur um anderer Lebewesen willen verwirklicht werden, d.h., ohne den Einbezug der anderen Lebewesen gibt es überhaupt keinen Anlass und keine Möglichkeit, über *bodhi* zu sprechen. Nur in der heilenden Hinwendung zu anderen Lebewesen bzw. nur durch die Liebe kann die negative karmische Struktur des Ego allmählich abgebaut und sogar eliminiert werden. Außerdem geht der obigen Analyse zufolge alles Leiden

¹⁷⁴ Den Zusammenhang der hier einbezogenen Aspekte der buddhistischen Meditation (*shamatha* und *vipashyanā*) hat von Brück bezüglich der Huayan-Philosophie, die auf dem Avatamsaka-Sutra beruht und „für die spätere Entwicklung des Zen größte Bedeutung hatte“ einmal folgendermaßen prägnant zur Sprache gebracht: „Die Übung des Bewusstseins, zur Ruhe seiner selbst zu gelangen (*shamatha*), und die tiefe Einsicht in die Ganzheit oder gegenseitige Durchdringung der Wirklichkeit (*vipashyanā*) führen den Menschen *in* die Welt der Erscheinungen *hinein*, wo er sich auf Grund der in Weisheit geschauten Einheit (*prajñā*) allen Wesen barmherzig und heilend zuwendet (*karunā*).“ von Brück 2012: 110.

des Menschen auf die zwischenmenschliche Beziehung zurück. Deshalb wird *karunā* als das *upāya* zur *prajñā* (Weisheit) hervorgehoben.¹⁷⁵ Die Enthüllung der inneren subtilen Verknüpfung von *karunā* mit der Zeitlichkeit führt uns zu der grundlegenden Frage nach Subjektivität und Intersubjektivität zurück. Der Zusammenhang zwischen Zeitlichkeit und Subjektivität entfaltet und konkretisiert sich in der Liebe, nämlich in der Besinnung der alltäglichen aber rätselhaften Beziehung zu den Anderen, weil ohne Bezug auf das Phänomen der Intersubjektivität ein wahrhaftiges Denken von Ich und Zeit nicht vertieft werden kann. Dem Bodhisattva-Ideal zufolge muss letztendlich aufgeklärt werden, dass wir in der Zeit leben und deshalb lieben müssen, da wir ansonsten weiter leiden und weiter von Glückseligkeit und Freiheit träumen müssen. Dies impliziert auch, dass Freiheit/Glückseligkeit in der Zeit und die wahrhaftige Erkenntnis von Ich und Anderen im Grunde genommen *eine und dieselbe Sache* sind. Eben deswegen kann die Liebe sich paradoxerweise nur als eine spontane, unbehinderte Emanation zwischen Wollen und Nicht-Wollen, zwischen Tun und Nicht-Tun verkörpern.¹⁷⁶

Das geheimnisvolle Verbundensein aller Lebewesen, auf das wir uns sowohl durch das Bodhisattva-Ideal als auch durch den Begriff der Responsivität besinnen können, ist keine metaphysische Phantasie. Um diesen Punkt als ein Wissen aufgrund der Analytik noch einmal im emphatischen Sinne hervorzuheben, beziehe ich mich zum Ende dieses Abschnitts noch einmal kurz auf Husserl. Am Ende seiner als eine grundlegende Einführung in die Phänomenologie hochgeschätzten *Cartesianischen Meditationen* sagt er:

Schließlich möchte ich, um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, darauf hinweisen, daß die Phänomenologie, wie wir früher schon ausgeführt haben, nur jede naive und mit widersinnigen Dingen an sich operierende Metaphysik ausschließt, nicht aber Metaphysik überhaupt, und daß sie nicht etwa die die alte Tradition in der verkehrten

¹⁷⁵ Vgl. hierzu von Brück 2007: 169: „Im Buddhismus wird die Bedeutung der Weisheit (prajna) weiter entfaltet. Sie wird hier als weibliche Gottheit visualisiert und zum wichtigsten Symbol alles geistigen Strebens. Als maskuline Ergänzung zur Weisheit wird im Mahayana die Vorstellung von upaya verstanden; dies sind die geschickten Mittel, die Methode oder der Weg, der zur Weisheit führt, wobei das Mittel schlechthin die Barmherzigkeit bzw. die heilende Hinwendung zu allen Wesen (karuna) ist. Weisheit und Methode sind eine unzerstörbare Einheit.“

¹⁷⁶ Dementsprechend hat von Brück über den buddhistischen Weg zur Erleuchtung gesagt: „Eigene Anstrengung und lassende Selbstvergessenheit sind wie zwei Pole, die einander durchdringen.“ von Brück 2012: 106.

Fragestellung und Methode innerlich treibenden Problemotive vergewaltigt und keineswegs sagt, daß sie vor den „höchsten und letzten“ Fragen haltmacht. Das an sich erste Sein, das jeder weltlichen Objektivität vorangehende und sie tragende, ist die transzendente Intersubjektivität, das in verschiedenen Formen sich vergemeinschaftende All der Monaden. Aber innerhalb der faktischen monadischen Sphäre, und als ideale Wesensmöglichkeit in jeder erdenklichen, treten alle die Probleme der zufälligen Faktizität, des Todes, des Schicksals auf (der in einem besonderen Sinne als „sinnvoll“ geforderten Möglichkeiten eines „echten“ menschlichen Lebens, darunter auch die Probleme des „Sinnes“ der Geschichte) und so weiter aufsteigend. Wir können auch sagen, es sind die ethisch-religiösen Probleme, aber gestellt auf den Boden, auf den alles, was für uns soll möglichen Sinn haben können, eben gestellt sein muss.¹⁷⁷

Abgesehen von allen möglichen Differenzierungen zwischen Husserls Phänomenologie und der buddhistischen Bewusstseinsanalyse, betrifft die von Husserl mit bemerkenswerter Entschlossenheit angedeutete *transzendente Intersubjektivität* die Besinnung auf die rätselhafte Beziehung zwischen den Menschen – und damit eben den eigentlichen Grund des Bodhisattva-Ideals.

Siebter Abschnitt: Responsivität als Versöhnung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit (2): Auseinandersetzung mit Waldenfels im Hinblick auf die Wer-Frage

§ 33 Die responsive Freiheit

Das Denken, das auf dem zeitlichen Bewusstsein basiert und daher die gegenwärtigen sinnlichen Erfahrungen immer mit den Gedächtnisinhalten verknüpft, ist verblindet durch die immer weiter fortströmenden Inhalte des Bewusstseins und bleibt, wegen der intentionalen Strukturen des *karmischen* Bewusstseins, daran gefesselt. Alle Probleme des alltäglichen Lebens, die sich aus den Bewusstseinsverunreinigungen (*kleśa*) ergeben, hängen mit dem Zeitproblem zusammen. Die Unruhe und Verirrung des Lebens wird in der Meditation (*dhyana*) bemerkt und angeschaut. Die Meditation, in der man über das subtile Zusammenspiel zwischen Intentionalität und Responsivität meditiert, ist nichts anderes als eine leibhaftige Erfahrung und Erkenntnis der Zeitlichkeit, welche sowohl Versklavungs- als auch Befreiungsmöglichkeiten mit sich bringt und von

¹⁷⁷ Husserl 1963 (Hua. I): 182.

der physikalischen bzw. vulgären Zeit unterschieden werden muss. Das letztere Verständnis der Zeit ist sekundär und oberflächlich und setzt schon einen Beobachter voraus, der auf einem festen Standpunkt beruhen und die Bewegungen anderer Dinge zeitlich messen könnte. Die Einsicht in die dynamische Verknüpfung zwischen Zeitlichkeit und Selbstkonstitution (Husserl) fordert uns Menschen hingegen zur Meditation im Alltag auf. Der Geist ist ständig den zeitlichen Vorgängen des Bewusstseins ausgesetzt. Die Zeitlichkeit in ihrer Subtilität kann man erst in der Meditation erkennen, bei welcher der Geist allmählich zur Ruhe gebracht wird. In diesem Sinne sagen wir, dass *die bewusste Distanzierung von allen Inhalten des Bewusstseins* der Beginn der Meditation ist. Je tiefer die geistige Ruhe ist, desto erstaunlicher erfährt man die Unruhe des alltäglichen Bewusstseins. In Anbetracht dessen, dass die Zeitlichkeit die grundlegende Struktur des Bewusstseins charakterisiert, wird die Wichtigkeit der Meditation deutlich, wie Liang Shuming am Beispiel des Yogācāra-Buddhismus aufgezeigt hat:

Das Yoga im Sinne der buddhistischen Meditation [nämlich als Yogācāra] ist anders als die Yogas der anderen nicht-buddhistischen Schulen, die willentlich und künstlich sind. Dabei geht es nur um die Versenkung in die Geistesruhe durch Beseitigung der zweifachen Hindernisse des Bewusstseins, nämlich die der Verunreinigungen des Bewusstseins (S. *kleśāvaraṇa*; Ch. *fannaozhang* 煩惱障; Eng. *obstruction by mental disturbances*) und die der Gedanken (S. *jñeyāvaraṇa*; Ch. *suozhizhang* 所知障; Eng. *obstruction by what is known*). Die augenblickliche Klarheit des Geistes ist nur eine kleine Spur der Geistesruhe. Die erwähnte Versenkung in die Geistesruhe bedeutet die Vergrößerung und Vertiefung der augenblicklichen Klarheit des Geistes bis zur durchgreifenden und grenzenlosen Lichtigkeit. Im Laufe der Meditation, wenn sich der Geist allmählich der eigentlichen Grundruhe nähert, zeigen sich ganz klar viele subtile, wunderbare aber verdeckte Tatsachen des menschlichen Lebens.¹⁷⁸

Die in der Meditation erkannte wechselseitige Abhängigkeit von Ruhe und Unruhe des Geistes entspricht dem zuvor aufgewiesenen Zusammenspiel zwischen Zeitlosigkeit/Ewigkeit und Zeitlichkeit. Ruhe und Unruhe,

¹⁷⁸ Liang 2011: 73. Die englischen Übersetzungen von *kleśāvaraṇa* und *jñeyāvaraṇa* habe ich von Lusthaus übernommen. Siehe Lusthaus 2002: 53. Der entsprechende Text in Chinesisch lautet: 佛教瑜伽功夫不同其他外道瑜伽有所造作；它只是掃除心理障礙（“煩惱障，所知障”），入於深靜而已。吾人現有之自覺是心靜之端倪；所謂入於深靜者，即此自覺之徐徐擴大，以至光明瑩澈，無邊通達。當其漸入于深靜也，則人類生命中許多隱奧精微的事實歷歷呈現。

Zeitlosigkeit und Zeitlichkeit sind nicht zwei voneinander getrennte Dinge, sondern nur zwei Seiten von ein und derselben Sache, die sich im Bewusstsein differenzieren. Hierzu ist ein wunderbares Beispiel aus *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (S. *mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra*; D. *Erwachen des Glaubens im Mahāyāna*) zu erwähnen, das so prägnant wie nirgendwo sonst die Untrennbarkeit von Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit des einen Geistes verdeutlicht:

Der Geist hat zwei Aspekte: Einer ist der Aspekt der Soheit (S. *tathatā*) und der andere ist der Aspekt der zeitlichen Phänomene (S. *samsāra*). Jeder dieser beiden Aspekte umfasst das Ganze. Was bedeutet das? Das bedeutet, dass die zwei Aspekte nicht voneinander getrennt werden. Der Geist der Soheit ist die Grundlage der Lebenswelt in ihrer Gesamtheit (S. *Dharmadhātu*; Ch. *fajie* 法界). Die wesentliche Natur des Geistes ist weder geboren noch vergänglich. Alles, nämlich die Bewusstseinszustände und ihre fluktuierenden Gegenstände, ist aufgrund des sich illusionär unterscheidenden Denkens individualisiert und unterschiedlich. Wenn der Geist von dem sich unterscheidenden Denken freigehalten werden könnte, so würde der Geist aufhören, die gegenüberstehenden Erscheinungen zu erzeugen. Deshalb entzieht sich ursprünglich alles, was der Geist in sich gesetzt hat, der Verbalisierung, Benennung und Begriffsbildung und ist in seiner Soheit ununterscheidbar, unveränderlich und unzerstörbar und gehört zu dem Geist, der deshalb als *tathatā* (Soheit) genannt wird. [...] Der Geist der zeitlichen Phänomene gründet sich auf die *tathāgatagarbha* [ein anderer Ausdruck der *tathatā*]. Das Zusammenwirken der zwei Aspekte, die weder miteinander identisch noch voneinander verschieden sind, wird durch das, was als *ālayavijñāna* (Speicherbewusstsein) benannt wird, ermöglicht.

一心有二種門，一者心真如門，二者心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。此意云何？以是二門不相離故。心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅。一切諸法唯依妄念而有差別，若無心念，則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。[...] 心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂生滅與不生不滅和合，非一非異，名為阿黎耶。¹⁷⁹

Der als das zeitliche Bewusstsein fungierende Geist ist dem Differenzierungsprozess ausgesetzt, der das Zeitphänomen, das Selbst, die

¹⁷⁹ Aśvagoṣa (Ch. Ma Ming 馬鳴) 1992: 16–25.

Anderen und die Welt hervorbringt. Um diesen subtilen und heutzutage auch sehr provokativen Punkt zu erläutern, komme ich auf Waldenfels zurück, dessen Antwortlogik, die auf der zeitlichen Diastase beruht, uns dabei helfen kann, weiter auf diese Sache einzugehen.

Zusammenfassend begreife ich Waldenfels' Herausarbeitung der Antwortlogik bzw. der responsiven Rationalität als einen phänomenologischen Versuch zur Lösung der Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit. Die Spannung löst sich im kreativen/schöpferischen Antworten. *Nachträglichkeit*, *Asymmetrie*, *Unausweichlichkeit* und *Singularität* hat Waldenfels als vier Momente seiner Antwortlogik bezeichnet. Alle vier Momente betreffen die Zeitlichkeit: Wegen der zeitlichen Diastase ist die Antwort immer *nachträglich*; zwischen dem radikal Fremden – nämlich dem, worauf ich antworte – und der Antwort hier und jetzt besteht wegen der Zeitverschiebung eine unaufhebbare *Asymmetrie*; die *Unausweichlichkeit* der Antwort besagt, dass wir nicht nicht antworten können, solange wir noch leben.¹⁸⁰ Die ersten beiden Momente drücken insbesondere die unüberwindliche Fremdheit aus, während das dritte im Widerspruch zu jeglicher Idee der Freiheit zu stehen scheint. Eben mit dieser Bemerkung und gleichzeitig mit Rücksicht auf das vierte Moment der *Singularität* schimmert einerseits bereits die Freiheitsimplikation in der Antwortlogik auf und andererseits ist der Versuch zur Lösung der Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit gerade hierin zu erblicken. Das Leben, das sich aufgrund von Leiblichkeit und Zeitlichkeit den unablässigen Bürden des nachträglichen, asymmetrischen und unausweichlichen Antwortens unterwirft, verfängt sich *normalerweise* tendenziell in leiblich sedimentierten Gewohnheiten (S. *vāsanā*; Ch. *xiqi* 習氣), die sich im intentionalen bzw. karmischen Denken, Reden und Verhalten verkörpern

¹⁸⁰ Im Anschluss an Waldenfels und in Berücksichtigung der religiösen Diskurse (z.B. des Buddhismus) kann man weiter denken: Ist die Geburt selbst bereits eine Antwort? Die Geburt spielt eine nicht unbedeutende, wenngleich keine absolut determinierende Rolle für ein konkretes Menschenleben. Die Unterschiede in Gesundheit, Intelligenz (im relativen Sinne), Herkunft (reich oder arm) usw. sind schwer von außen her zu rechtfertigen und zu rationalisieren. Außerdem: Ist der Tod nicht ebenfalls eine Antwort? Man weiß nicht vorher, wann, wo und wie man sterben wird. Vor allem wird der Sterbeprozess von den Menschen in allen Kulturen hoch geachtet. Wenn der Tod das Ende des Antwortens bedeutet, dann ist es gleichgültig, wann, wo und wie man stirbt und der Tod kann dann sogar als eine Glückssache oder als die endgültige Erlösung bezeichnet werden. Wenn das Leben aber überhaupt eine Antwort ist, dann kann man das Leben gar nicht auf ein physiologisches Phänomen reduzieren: Wenn wir auch Geburt und Tod als Antworten begreifen müssen, dann ist Leben mehr als nur die Spanne zwischen der biologischen Geburt und dem biologischen Tod.

und zur Verkümmernng des Lebens führen. Was meint dann Waldenfels mit der Singularität, die das Leben vom Alten und Gewohnten zu entbinden vermag?

Der fremde Anspruch, der mehr bedeutet als den Teil eines Ganzen oder als den Fall eines Gesetzes, gewinnt eine eigentümliche Singularität. [...] Singularität besagt in einem solchen Fall nicht, daß etwas nur einmal vorkommt wie der gerade erklingende Ton oder die soeben begangene Straftat. Singularität besagt auch nicht, daß etwas sich als Einzelfall unter andere Einzelfälle einreihet. [...] Vielmehr handelt es sich um eine Singularität von Ereignissen, die als solche auftreten, indem sie von gewohnten Ereignissen abweichen und ein anderes Sehen, Denken und Handeln ermöglichen.¹⁸¹

Hier erkennen wir die Freiheitsimplikation in der Hervorhebung der Singularität von Ereignissen. Es ist eine Gegenbewegung gegen die Eingewöhnung, die alles Erfahrene in die alten intentionalen Rahmen und Muster einzuschieben und ihnen Sinn zu geben trachtet. Aus dieser Eingewöhnung resultiert die Langweile des Alltags. Wenn wir hingegen den Zusammenhang zwischen der Singularität von Ereignissen, „die als solche auftreten, indem sie von gewohnten Ereignissen abweichen und ein anderes Sehen, Denken und Handeln ermöglichen“ und Waldenfels' Denken des Fremden betrachten, kann eine sehr spannende Besinnung auf die Freiheit vor Augen geführt werden:

Die Fremderfahrung bedeutet keinen Akt, den wir uns zuschreiben können, sie besteht aus singulären *Ereignissen*, die unseren Intentionen zuvorkommen, sie durchkreuzen, von ihnen abweichen, sie übersteigen und die deshalb den Zirkel von Besonderung und Verallgemeinerung, von Teilung und Verganzheitlichung sprengen. Das Fremde zeigt darin eine *Nichtassimilierbarkeit*, wie sie uns besonders eindringlich im Bereich von Kunst, Eros oder Religion, aber auch in historischen Desastern begegnet.¹⁸²

Von alters her bleibt die Fremdbestimmung ein Tabu in jeglicher Rede von Freiheit. Pöppels erschrockenes Staunen über die universelle Versklavung der Lebewesen im Allgemeinen hat überwiegend auch mit der Entdeckung der Fremdbestimmung von Natur aus zu tun. Die ersten drei Momente der Antwortlogik, nämlich Nachträglichkeit, Asymmetrie und

¹⁸¹ Waldenfels 2006: 62 f.

¹⁸² Waldenfels 1997: 51. Hervorhebungen im Original.

Unausweichlichkeit, deuten alle auf eine Tendenz zum Fremdbestimmtsein des zeitlichen Lebens des Menschen hin. Wie ist dann die von Waldenfels begriffene Singularität des Ansprechen-Antworten-Ereignisses, die alle Intentionen durchkreuzt und eine Abweichung von Gewohnheiten sowie ein anderes Sehen, Denken und Handeln ermöglicht, in der nachträglichen, asymmetrischen und unausweichlichen Situation des Antwortens noch denkbar? Wenn, wie Waldenfels selbst erkennt, im Reden und Handeln wiederholte Gestalten sowie allgemeine Regeln und Gesetze immer schon mit im Spiel sind, nämlich wenn die Intentionalität die menschliche Erfahrung vollkommen durchdrungen hat, wie können wir dann überhaupt *kreativ* auf die Ansprüche des Fremden antworten? Anders gefragt: Wie ist *kreatives Antworten* möglich, wenn das Gedächtnis seine *karmische Macht* ausübt, indem es unser Denken, Sprechen und Handeln *intentional* gestaltet, und wenn sich das menschliche Bewusstsein alle Erfahrungen nur auf eine karmisch bedingte/intentionale Weise aneignet? Wenn *Responsivsein* als *Freisein* begriffen wird, dann sollte man sich, der responsiven Haltung entsprechend, *nicht* auf den eigenen engen Gedankenrahmen beschränken lassen und nicht immer nur mit dem antworten, was sich an Meinungen, Urteilen, Vorurteilen, Glaube, Gewohnheiten usw. bereits in unserem Leib sedimentiert hat. Wie aber können die Menschen sich davon befreien und kreativ sein? Wie kann das Antworten nicht nur intentional bedingt, sondern wirklich responsiv sein? Waldenfels hat sich diesen Fragen niemals gestellt, obzwar er, im Anschluss an die husserlsche Aufdeckung der Intentionalität des Bewusstseins, *eine responsive Ethik* fordert und propagiert.

Die Hervorhebung der Singularität des Ansprechen-Antworten-Ereignisses dient im Grunde genommen der Charakterisierung der radikalen Fremderfahrung, die nur dann geschieht, wenn das radikal Fremde noch nicht durch unsere Sinnzuschreibung und Regelsetzung in irgendein *Was* verwandelt ist. Die höchste Spannung dieser ganzen Sache besteht darin, dass die Fremderfahrung paradoxerweise, nämlich gegen den gesunden Menschenverstand, mit der *Befreiung von den intentionalen Strukturen* bzw. mit dem *Erwachen zur Kreativität der sich manifestierenden Wirklichkeit* gleichbedeutend sein muss.

Die *responsive Freiheit* im kreativen Antworten erweist sich als konkrete Freiheit, die die Zeitlichkeit in sich integriert. Auf den Anspruch des Fremden können wir nicht nicht antworten, aber das impliziert nicht unbedingt eine Fremdbestimmung. Das, was wir als Antwort geben, kann – wegen der Gewohnheiten, wegen der Vergegenwärtigung der karmischen Einflüsse oder wegen der universellen intentionalen Strukturen in menschlichen Gesellschaften – total fremdbestimmt sein, aber das

Antworten selbst bringt dennoch das menschliche Potential an Freiheit ans Licht: Das Antworten selbst drückt die Produktivität und Kreativität aus, die in der Zeitlichkeit impliziert sind. „Leben bedeutet Antworten“ – dies ist eine großartige Einsicht in die *Untrennbarkeit der Freiheit von der Zeitlichkeit*: Gerade wegen der Zeitlichkeit ist jeder Augenblick voller unendlicher Möglichkeiten.

Demnach ruft die Erkenntnis von Nachträglichkeit, Asymmetrie und Unausweichlichkeit des Antwortens – im Gegensatz zu dem gewöhnlichen Sich-fremdbestimmen-Lassen – in jedem Augenblick Gewahrsein und Achtsamkeit in uns hervor. Sie erfordert nämlich, gerade umgekehrt, die Produktivität und Kreativität des Antwortens. Das heißt, dass ein Mensch in einem ganz ungewöhnlichen Sinne der *Zeitlichkeit* selbst, die die Grundlage der Antwortlogik ist, tatsächlich gewahr werden muss, statt in den intentional bedingten Bewusstseinsstrom zu versinken. Um die Produktivität und Kreativität des Antwortens zu verwirklichen, muss er zu der *schöpferischen Zeitlichkeit* erwachen, in der jeder Augenblick absolut neu sein kann. Aber die Menschen verweilen für gewöhnlich entweder im Nach-Denken des Vergangenen oder im Vor-Denken des Kommenden, während sie als selbstverständlich annehmen, dass Vergangenheit und Zukunft von einer Gegenwart ausgehen, die ihrem jetzigen Denken entspricht. Das vulgäre Verständnis der Zeit¹⁸³ hat die Menschen in die Situation der Fremdbestimmung versetzt, wo sie sich im alltäglichen Dahinleben verfangen.

Die Singularität des Geschehens sowie die produktive und kreative Zeitlichkeit, die Waldenfels als die unaufhebbare zeitliche Diastase bezeichnet, fordert die alltägliche Wahrnehmung heraus. An die vulgäre Zeitwahrnehmung gebunden, gibt es überhaupt keine Möglichkeit, kreativ und produktiv zu antworten und frei zu sein. In diesem Sinne kann Waldenfels' Antwortlogik meines Erachtens auch als eine kräftige Kritik an der Verfallenheit der vulgären Wahrnehmung der Zeit angesehen werden, die mit der Intentionalität gleichursprünglich ist.

§ 34 Die Wer-Frage

Die Einsicht in die Zeitlichkeit als Möglichkeit der Freiheit, die im kreativen Antworten verwirklicht werden kann, ist in meiner Analyse der responsiven Phänomenologie nicht trennbar von Waldenfels' Denken des Fremden. Mit Rücksicht auf die Freiheitsimplikation in der Antwortlogik

¹⁸³ Den vulgären Zeitbegriff hat Heidegger auf eine eigenartige Weise sehr bekannt gemacht. Siehe hierzu Heidegger 2006: 420–428.

lassen wir nun das Entscheidende in der gesamten Untersuchung, das Waldenfels immer zu umgehen versucht hat, zur Sprache kommen: Es geht um das *Wer*, welches schlussendlich zur Meditation der Frage dient, wer ich selbst bin. Kann Waldenfels anhand seiner phänomenologischen Untersuchung von Fremdheit, Leiblichkeit, Zeitlichkeit und Responsivität die Frage nach dem Wer wirklich überspringen? Bei ihm ist der innere Zusammenhang zwischen Zeitlichkeit und Subjektivität (dieses Wort vermeidet Waldenfels; die Phänomenologen sprechen diesbezüglich vielmehr von *Selbstkonstitution*) zwangsläufig auch in Erscheinung getreten. Dies ist beileibe nicht nur phänomenologisch, sondern betrifft vielmehr die ganze Geschichte der Philosophie. Alle leidenschaftlichen Abenteurer in Metaphysik und Religionen kreuzen sich an diesem Punkt. Die auffälligste Eigenschaft der phänomenologischen Bewegung besteht offenbar in ihrer ausdrücklichen Betonung der Zeitlichkeit, die wir als Lebewesen nicht überwinden können. Wenn das aber schon die ganze Sache wäre, dann würde sich die Phänomenologie als eine sogenannte strenge Wissenschaft (Husserl) überhaupt nicht von der alltäglichen Banalität unterscheiden. Was also können wir als die eigentümliche Leistung der Phänomenologie bezeichnen? Am Beispiel von Waldenfels erkenne ich *eine tiefgreifende Integration der Zeitlichkeit in die Verwirklichung der Freiheit*, die ich als die Quintessenz seiner Phänomenologie des Fremden ansehe. In diesem Punkt bündelt sich die gesamte phänomenologische Bewegung (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas und Derrida) in einer schrittweisen Entwicklung. Erst durch die Lösung der Spannung zwischen Zeitlichkeit und Freiheit ist ein Umdenken des Eigenen bzw. der Subjektivität möglich. Waldenfels hat dies einmal so zusammengefasst:

Das Pathos, dem der Sinn und ich selbst ihre Geburt verdanken, trägt die Züge eines *Allopathos, das vom Anderen ausgeht*. Wir werden niemals völlig in unserem Leib zur Ruhe kommen, als wären wir Eigentümer unser[er] selbst, doch es kann sehr wohl sein, daß es gerade diese Unruhe ist, die uns lebendig hält.¹⁸⁴

Die das Leben begleitende Unruhe hängt mit der Zeitlichkeit zusammen, die wiederum die Leiblichkeit impliziert und auf die grundlegende Fremderfahrung zurückgeht. Das zeitliche Ich ist kein unabhängiges, unbewegtes, unerschütterliches Ich. In der Tat leiden die Menschen an Unbeständigkeit (Zeitlichkeit), Altern, Krankheit und Sterben und den immer wieder zu befriedigenden Begierden (Leiblichkeit). Deshalb können wir nicht bei uns selbst ruhen. Vor diesem Hintergrund ergibt sich jegliche

¹⁸⁴ Waldenfels 2006: 91. Hervorhebung im Original.

Hoffnung bzw. Vorstellung vom Jenseits (Gottesreich, *nirvāna* usw.) aus der Auseinandersetzung mit der Zeitlichkeit des Lebens. Der lebens- bzw. zeitfeindliche Unterton in der alten Metaphysik und vielen religiösen Diskursen soll meines Erachtens der Hauptgrund für Waldenfels' Betonung der zeitlichen Diastase sein, die die Menschen grundlegend bestimmt.

Diesbezüglich müssen wir danach fragen, was das Leben eigentlich bedeutet, das als „eine Zeit verbringen“ erscheint. Dies ist keineswegs eine neue Fragestellung: Die uralten metaphysischen und religiösen Bestrebungen des Menschen waren seit jeher mit dieser Fragestellung verknüpft. Diese entfaltet sich als die Fragen nach der Freiheit und nach dem *Wer*, nach wessen Freiheit.

Das traditionelle Denken der Freiheit und Subjektivität (im weiteren Sinne) stößt auf Schwierigkeiten, weil die beiden einander voraussetzen müssen, um einen Ausgangspunkt oder einen Standpunkt im Denken zu gewinnen. Das ist ein Kreislauf und die Suche nach einem Ausweg daraus führt oft zur Negation des leiblichen Lebens oder der zeitlichen Phänomene überhaupt, wie sie nicht selten in der Metaphysik und in religiösen Diskursen aufzufinden ist. Bei Platon und Descartes wird der Leib beispielsweise als Gefängnis der Seele gedeutet und das *nirodha/nirvāna* des frühen Buddhismus richtet sich direkt gegen die Zeitlichkeit. Die Logik ist dabei sehr einfach: Die Befreiung von Leiden gleicht der Befreiung von Leib und Zeit. Parallel dazu wird oft über eine *Leib und Zeit transzendierende Substanz* (Gott, Seele usw.) spekuliert, aber jede Spekulation kann ihre Wurzeln nirgendwo anders haben als im leiblichen, zeitlichen Selbst. Diese Tatsache haben die Denker oft vergessen oder ignoriert. Mit einem Wort: Das Denken muss seine eigenen *Grenzen* anerkennen, selbst wenn es scheinbar darüber hinausgehen kann.

Wenn wir aber weder von einer seelischen Substanz ausgehen noch darauf zurückkommen können, dann geraten wir sofort ins Paradox des Denkens überhaupt. Vor allem würde man hier wiederum nach dem *Wer* fragen: Wer denkt hier und jetzt? Wer ist zu dieser Meinung gekommen? Wer antwortet? Wer meditiert? Und wie ist Kreativität denkbar, ohne auf *etwas Geistiges* bezogen zu werden? Das fragende Denken oder das denkende Fragen müssen bei *etwas* (sinnlichen Erfahrungen, logischen Prämissen, Wahrheit, Glaube usw.) ruhen, sonst kann es nicht weitergehen. Die Grenze des Denkens zeigt sich in der *Frage nach dem Wer* am deutlichsten und am intensivsten. Dieses Fundamentalste im Mechanismus des Denkens stellen wir hier in Frage – das ist die größte Katastrophe für das Denken, das sich selbst in dem unaufhörlichen Kreislauf des Fragens quält. Wenn das Denken nur nach seinen Gegenständen/Objekten fragt, dann begegnet es

noch nicht so sehr dem heiklen Problem des Identifikationsmechanismus. Wenn das denkende Ich aber nach sich selbst fragt, dann leidet es an der Unmöglichkeit der Identifikation. Im Kontrast zum Gedachten ist das Denkende unidentifizierbar. Wir können es nicht vergegenständlichen und uns vorstellen – es entzieht sich immer wieder jeder möglichen Reflexion. Die Frage, wer ich bin, ist selbst fraglich. Wenn eine Antwort darauf angeboten wird, dann ist das *Wer* immer schon zu einem *Was* verdinglicht. Auf eine radikale Weise können wir so unendlich weiter fragen und denken. Ein solches Philosophieren droht, *indifferent* mit den Worten zu spielen. Diese Gefahr des Denkens hat Waldenfels bei Heidegger gewittert.

„Die Radikalität der Frage wäre keine, wenn das Fragen alles in Frage stellt, doch vor sich selbst haltmachen würde.“¹⁸⁵ Das Fragen muss also sich selbst mit in Frage stellen. Das lässt uns jedoch in den Kreis einer Rückbezüglichkeit der Frage geraten. „Ein Fragen, das nichts voraussetzt als sich selbst und damit in den Rang eines *αυποθετον* [einer Voraussetzungslosigkeit] aufrückt, bereitet sich selbst ein Ende.“¹⁸⁶ Dieses Dilemma hat Waldenfels im weiteren Verlauf dann so formuliert: „Entweder ist das Fragen ein voraussetzungsloses Erstes, dann steht es selbst außer Frage, oder das Fragen stellt sich selbst in Frage, dann ist es kein voraussetzungsloses Erstes mehr. Ist das Fragen ein Erstes, dann ist es nicht fraglich, ist es fraglich, dann ist es kein Erstes.“¹⁸⁷

Das unstillbare Fragen impliziert, alles, was durch Denken gesetzt wird, immer wieder zu *nichten*, nämlich als leer einzusehen und auf *Nichts* zurückzubringen. Die poetische, meditative und andauernd fragende Redeweise von Heidegger kann jeden Leser beeindrucken und faszinieren. Bei ihm erfahren wir eine deutliche Bemühung um die Fragestellung als Eröffnung von Möglichkeiten, welche die eigentliche Erfahrung des Denkens des Nichts veranschaulichen, das sich bei Heidegger in seiner Rede von der „Offenheit des Seins“¹⁸⁸, von einer „Stimme des Seins“¹⁸⁹ und, Waldenfels’ Formulierung zufolge, von dem *Innenraum des Seins*¹⁹⁰ ausdrückt. Bei Heidegger gleicht das Sein, das alles gedanklich Seiende in Frage stellt, dem Nichts.

¹⁸⁵ Waldenfels 1994: 184.

¹⁸⁶ Waldenfels 1994: 184.

¹⁸⁷ Waldenfels 1994: 184 f.

¹⁸⁸ Heidegger: 1976: 350.

¹⁸⁹ Heidegger: 1976: 307.

¹⁹⁰ Waldenfels 1994: 579.

Das dem Fragen Fröhen, das alles in Frage stellt, inklusive dem Fragen selbst, erweist sich demnach als ein mitreißendes Spiel mit dem Nichts. „Bei Heidegger erfasst die sogenannte Kehre auch das Wesen der Frage.“¹⁹¹ Von der Erfahrung des Nichts mitgerissen läutert sich das Fragen zur „Frömmigkeit des Denkens“¹⁹². Diese Frömmigkeit des Denkens, die sich als genuines Fragen bekundet, stößt hier an ihre eigenen Grenzen: „Entweder fügt sich die Frage ein in eine fraglose Ordnung und büßt damit ihren genuinen Fragecharakter ein, oder sie bewahrt ihren genuinen Charakter, indem sie sich in das *Nirwana* ihrer eigenen Fraglosigkeit zurückzieht.“¹⁹³

Dieses Dilemma um die Ausweglosigkeit des dualistischen Denkens wird auch in den *gongans* 公案 (Jap. *Koans*) des Chan-/Zen-Buddhismus veranschaulicht. Die *gongans* zeigen uns, dass wir – gerade beim Fragen danach, was als das Erfragte im Fragen zu bestimmen ist – den entscheidenden Punkt, nämlich das, was das Fragen selbst ermöglicht hat, immer verpassen müssen. Anders gesagt: Wenn man nach etwas fragt, dann bleibt man noch dem Etwas, das man irgendwie aufgrund eigener intentionalen/*karmischen* Strukturen des Bewusstseins *vorher schon* konstituiert und paradoxerweise vorausgesetzt hat, verhaftet. Eben dies ist der Widerspruch zu der gewöhnlich angenommenen Objektivität, die aus dem Subjekt-Objekt-Dualismus resultiert. In diesem Sinne gibt es keine reinen, objektiven, universell gleichbleibenden Gegenstände. Ein Denken der Freiheit zwingt uns, die Gleichursprünglichkeit des Bewusstseins und seiner Gegenstände einzusehen, denn ansonsten bleibt das *Bewusstsein* immer *unbewusst* von *eigenen* Konstrukten/Projektionen *fremdbestimmt*. Daraus entstehen unendliche diskursive Verstrickungen im Bewusstsein.

Vor diesem Hinergrund tritt die Bedeutung des von Hui Neng wiederholt hervorgehobenen Nicht-Denkens zutage, das keineswegs eine Abschaffung

¹⁹¹ Waldenfels 1994: 193.

¹⁹² Heidegger: 1967: 36.

¹⁹³ Waldenfels 1994: 186. Hervorhebung J. L. Mit Rücksicht auf meine Erwähnung von Heideggers Erkenntnis der Problematik des reflektiven, dualistischen Denkens am Ende des *ersten Teils* ist hier zu zeigen, dass Heideggers Betonung von Denken und Fragen in einer späteren Phase von einer anderen Qualität ist, welche das Nicht-Denken im Denken und das Nicht-Fragen im Fragen begriffen hat. Außerdem ist die Tatsache, dass Heideggers Philosophie ziemlich stark mit dem Osten (vor allem mit der Philosophie von Laozi 老子) verknüpft ist, in Betracht zu ziehen (siehe Zhang 2011: 24–31; 338–355 und Parkes 1987). Darauf kann hier allerdings nicht detaillierter eingegangen werden.

des alltäglichen, zeitlichen Denkens bedeutet. Er erläutert:

Nicht-Denken bedeutet, sich von Gedanken im Denken zu distanzieren. [...] Wenn der Geist innerhalb der verschiedenen Umstände nicht befleckt wird, nennt man das Nicht-Denken. Innerhalb des eigenen Gedankens ist der Geist bereits losgelöst von den Umständen, innerhalb eines Umstandes erhebt sich kein Geist (der Geist wird nicht von den Umständen befleckt). *Es ist falsch, gar nicht zu denken, sich aller Dinge zu entledigen und keinen einzigen Gedanken aufkommen zu lassen.* Denn dies bedeutet, zu sterben und an einem andern Ort wiedergeboren zu werden (einem anderen Irrtum zu verfallen). [...] Menschen, die von Täuschungen eingenommen sind, haben, selbst wenn sie mit dem Mund über Erkenntnis des Wahren Wesens reden, in Bezug auf Umstände Vorstellungen. In den Vorstellungen erheben sich falsche Ansichten, und abhängig davon entstehen sämtlicher (das Wahre Wesen verdunkelnder) Staub und alle Verblendung. *Das eigene Wesen ist ursprünglich kein Ding, das man fassen könnte.* Wenn es etwas zu fassen gäbe, könnte man fälschlicherweise über Glück und Unglück reden. Aber das wäre Staub und eine verkehrte Ansicht. Deswegen ist in meiner Lehre das Nicht-Denken die Essenz.¹⁹⁴

Es ist hoch spannend, zu bemerken, dass es hier nicht um die metaphysische Spekulation des Denkens vom *wahren Wesen* oder *Geist* geht, wenn wir die ausdrückliche Betonung des Nicht-Denkens intensiv genug beachten, obwohl solche Worte tatsächlich aufgetaucht sind und sehr leicht Abneigung bei den nach-metaphysischen Analytikern erregen könnten. Das Nicht-Denken bedeutet einerseits gar nicht, „nicht zu denken, sich aller Dinge zu entledigen und keinen einzigen Gedanken aufkommen zu lassen“ und es erweist sich andererseits – entgegen dem gierigen Ergreifen des intentionalen Denkens in Bezug auf die Wer-Frage – als eine Ermahnung, dass das eigene Wesen ursprünglich „kein Ding“ ist, „das man fassen könnte.“

Die Wachheit des menschlichen Denkens in seiner Frage nach sich selbst, die eigentlich als notwendiger Selbstbezug in jeden Augenblick des

¹⁹⁴ Hui-neng 1989: 69 f. Hervorhebung J. L. Die Übersetzung von Jarand habe ich leicht modifiziert. Der entsprechende Text im Chinesischen lautet: 無念者，於念而無念。[...] 善知識，於諸境上，心不染，曰無念。於自念上，常離諸境，不於境上生心。若只百物不思，念盡除卻，一念絕即死，別處受生，是為大錯。[...] 只緣口說見性，迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄想從此而生。自性本無一法可得，若有所得，妄說禍福，即是塵勞邪見。故此法門立無念為宗。Hui Neng 1997: 339.

menschlichen Lebens mit einbezogen ist, gleicht hier dem von Hui Neng bezeichneten Nicht-Denken. Das fragende Denken muss zu eigener Zeitlichkeit und Intentionalität erwachen. Die Frage danach, wer ich bin, impliziert schon eine Infragestellung des alltäglichen zeitlichen Bewusstseins. Sich in dieser Frage halten heißt, Meditation im Alltag zu üben und allmählich das Nicht-Denken als Basis allen Denkens zu entdecken. Die Freiheit, die von Waldenfels geforderte Responsivität, muss eben auf der Besinnung auf das Verhältnis zwischen Denken und Nicht-Denken beruhen.

Diese ganze Angelegenheit des subtilen Zusammenspiels zwischen Denken und Nicht-Denken angesichts der Wer-Frage kommt bei von Brück am Anfang seiner *interkulturellen Perspektive zu Grundzügen einer modernen Anthropologie* prägnant zur Sprache:

Menschen fragen nach sich selbst, und *die Frage verwandelt das, wonach gefragt wird*. Das bedeutet: Anthropologie, das *Nachdenken* darüber, was bzw. wer denn der Mensch sei, ist eine kulturgeschichtliche und individualgeschichtliche *Kreisbewegung* der Entfaltung von Potentialen des Erkennens, die vermutlich *endlos* ist. Wenn dies zutrifft, ist jede Aussage über den Menschen *vorläufig*. Jede Theorie, die einen Horizont aus Begriffen und Wahrnehmungsregeln voraussetzt, steckt diesen Horizont jeweils neu ab. Wir fragen *in der Zeit*, denn die Frage setzt einen Inhalt voraus, der das, wonach gefragt wird, bestimmt. Dies ist ein *zeitlicher Vorgang*. Der Akt des Denkens schafft eine Gegenwart, die selbst das Faktische der Vergangenheit und die Möglichkeiten der Erwartung von wirklichen Antworten in einem Erwartungshorizont offen hält. Das Denken also *erzeugt* Gegenwart und produziert dabei *Identität*, die im Prozess des Denkens selbst zum Gegenstand wird.¹⁹⁵

Die inhaltliche Reichhaltigkeit dieses Zitats kann man anhand meiner Hervorhebungen ablesen. Alles, worüber in dieser Arbeit anhand der reponsiven Phänomenologie von Waldenfels diskutiert wird – wie Zeitlichkeit, Intentionalität (Identität), Versklavung/Verschlossenheit des Bewusstseins, Selbstkonstitution (Erzeugen des Denkens), Denken und Fragen – ist in diesem Zitat gebündelt. Dennoch hat von Brück die Freiheit des Menschen bezeugt – eben durch seine Aufdeckung der Offenheit des Geistes, der aufgrund der Möglichkeit des Nicht-Denkens alles Gedachte loslassen kann.

¹⁹⁵ von Brück 2012b: 157. Hervorhebungen J. L.

Die gesamte Analyse der reponsiven Phänomenologie offenbart uns, dass die Wer-Frage für Waldenfels die zentrale Frage ist, die von Anfang an sein Denken des Fremden schon geprägt hat, von ihm aber auf eine indirekte Weise gestellt wird. Das Denken des Fremden ist eben das Denken des Eigenen. Die Offenlegung der Rätselhaftigkeit der Verschränkung und der Gleichursprünglichkeit des Eigenen und des Fremden (nämlich der geheimnisvollen Intersubjektivität) geht letztendlich auf die uralte Wer-Frage zurück. Die scheinbare Entgegensetzung des Fremden gegen das Eigene bei Waldenfels erregt oft dualistische Vorstellungen, was Waldenfels jedoch mit aller Mühe zu verhindern sucht. Auf der anderen Seite ist es in Waldenfels' Augen jedoch auch sehr problematisch, die Spannung zwischen Eigenem und Fremdem monistisch auf irgend etwas und in irgendeiner Richtung zu reduzieren. Deshalb betont er die Zeitlichkeit des Geschehens (die zeitliche Diastase, die unendliche Differenzierung). Vor diesem Hintergrund können wir das Wer, das sich im leiblichen, zeitlichen Sein/Bewusstsein/Selbstbewusstsein beständig ereignet, als das radikal Fremde begreifen: Wer bin ich? Das transzendente Ich (Kant) oder das reine Ich (Husserl) oder das fungierende Eigene ist eben das radikal Fremde, das Waldenfels paradoxerweise als eine Ferne in der Nähe und als eine leibhaftige Abwesenheit in jeder zeitlichen Erfahrung beschrieben hat und das sich jedem Zugriff und der Reflexion entzieht. Daran leiden wir und eben darin besteht auch unsere Befreiungsmöglichkeit.

Diesen provokativen Schlüsselpunkt kann man bei Waldenfels nicht finden, und er ist auch nicht unproblematisch. Diejenigen, die auf Wer-Frage eine positivistische Antwort bekommen wollen, phantasieren dabei sogleich etwas Substanzielles. Waldenfels beschränkt sich hingegen strikt auf die *indirekte Beschreibung*: Für ihn bleibt ein weiteres, über die Responsivität hinausgehendes Reden sehr angreifbar und ungeschickt; es gehört eigentlich in den Bereich der traditionellen stumpfen Metaphysik. Wie oben schon wiederholt bemerkt, ist jedoch ohne eine weitere Besinnung auf die Wer-Frage auch in der Rede von der Responsivität bzw. vom kreativen Antworten eine gleichgültige und indifferente Leichtigkeit des Wortspiels zu bemerken. Diese unumgängliche Auseinandersetzung mit Waldenfels findet Anklänge in der gesamten Geschichte der Metaphysik und der Religionen und deutet letzten Endes auf die Grenzen des Denkens und der Sprache hin, die sich wiederum mit der Fremderfahrung verknüpfen. Alles in allem geht es hier nicht darum, eine positive, propositionelle Antwort auf die fundamentale metaphysische Frage zu geben, sondern darum, einen Zweifel am zeitlichen Bewusstsein zu erwecken, die Rätselhaftigkeit der Wer-Frage zu intensivieren und sich als fragender und denkender Mensch damit in Offenheit zu halten.

Die Wer-Frage steht zweifellos im Zentrum aller Religionen: Ohne eine tiefgreifende Besinnung auf die Wer-Frage verlieren alle religiösen Reden von Leiden und Erlösung/Befreiung ihren Boden und werden zu leeren Worten. Diesbezüglich sind zwei nicht voneinander zu trennende Aspekte unserer Diskussion über „Zeitlichkeit und Responsivität“ zu berücksichtigen: Erstens ist das religiöse Bewusstsein auch zeitliches Bewusstsein, d.h., das religiöse Bewusstsein ist trotz seiner Infragestellung des alltäglichen Lebens den beiden Möglichkeiten der Versklavung und der Befreiung unterworfen. Es muss sich auch der eigenen intentionalen Strukturen bewusst werden und nach sich selbst und seiner Beziehung mit den anderen Menschen/Lebewesen fragen, statt in trockenen Gedanken befangen zu bleiben. Die Meditation über die Wer-Frage verwandelt sich damit in einen Dialog, der nicht nur mit sich selbst stattfindet, sondern neben der eigenen auch andere religiöse Traditionen mit einbezieht. Wie im letzten Abschnitt analysiert, muss die mit der Zeitlichkeit versöhnte konkrete Freiheit hier und jetzt die anderen Menschen/Lebewesen integrieren, was schlussendlich auch – sowohl Waldenfels als auch religiösen Einsichten zufolge – der einzige mögliche Zugang zum Rätsel des Selbst ist. Insofern helfen uns der Dialog als notwendige Einbeziehung der Anderen und die Religionen als Meditation über das Welträtsel dabei, im weiteren Anschluss an Waldenfels Zeitlichkeit und Responsivität nun im Problemfeld des Dialogs der Religionen zu diskutieren.

Dritter Teil: Zeitlichkeit und Responsivität im Problemfeld des Dialogs der Religionen

Wir befinden uns in einer Zeit des Dialogs. In der Gegenwart haben sich fast alle philosophischen Strömungen bemüht, auf eigene Weise einen Beitrag dazu zu leisten, den Dialog zwischen den Menschen zu fördern. In Berücksichtigung der Konflikte zwischen den Kulturen, Religionen usw. wird die Möglichkeit des Dialogs als die entscheidende Lösung erhofft, insbesondere von den Intellektuellen. Der Dialog ist der Philosophie im Abendland, von Sokrates bis heute, nicht fremd und auch der Dialog der Religionen im herkömmlichen Sinne geht auch auf diese Tradition zurück. Im Dialog des Christentums mit den anderen Religionen z.B. bringen Christen „als Teil ihres griechisch-hellennistischen Erbes die sokratische Voraussetzung mit, daß Wahrheit im Dialog gefunden werde, daß also durch Rede und Widerrede, durch den Austausch von Argumenten, ein immer vollkommeneres Verständnis der Wahrheit möglich sei. Der christliche Partner geht vom sokratischen Dialog aus, in dem beide Partner gemeinsam eine noch nicht bekannte Lösung für ein im Dialog selbst erst genau zu benennendes Problem suchen.“¹

Waldenfels' Phänomenologie des Fremden hat aber den *klassischen Dialog* in Frage gestellt. Er hat die ursprüngliche Zwiespältigkeit und Gegenläufigkeit des Dialogs erkannt: „Das Präfix dia- weist hin auf einen Prozeß der Zerteilung, der einen Zwischenbereich schafft, in dem logoi hin- und hergehen, kommen und gehen, auch aufeinander prallen oder aneinander vorbeischießen. Doch dieser Prozeß der Zerteilung wird aufgefangen durch einen gegenläufigen Prozeß der Sammlung. Denn alle Auseinandersetzung scheint getragen von einem anfänglichen Einverständnis und ausgerichtet auf eine endgültige Übereinkunft, die – einmal erreicht – alle Divergenzen ausräumen würde.“² Die Bemühung um die Sammlung und Übereinkunft durch Dialog ignoriert die grundlegende Intentionalität des Denkens und der Sprache. Die Sehnsucht nach der endgültigen, statischen Wahrheit durch den Dialog erweist sich zudem auch als zeitfeindlich. Die Problematik des klassischen Dialogs tritt deutlich zutage z.B. in der buddhistisch-christlichen Begegnung, wo die Sprache und das Problem, „wie sich Sprache und Wirklichkeit zueinander verhalten“, ein ständiges

¹ von Brück und Lai 2000: 415.

² Waldenfels 1990: 43.

Thema sind.³

Von seiner Kritik der Dialog-Philosophie ausgehend hat Waldenfels das Motiv der Responsivität, die auf der Fremderfahrung beruht, hervorgehoben, mit dem er eine Gewichtsverlagerung und eine Umorientierung hinsichtlich des Dialogs versucht hat.

Erster Abschnitt: Waldenfels' Kritik der Dialog-Philosophie

Waldenfels' Kritik der Dialog-Philosophie anhand der Fremderfahrung betrifft die gesamte Geschichte der abendländischen Philosophie. Eine vollständige Berücksichtigung der ganzen Geschichte der Philosophie, die aus dem Geist des Dialogs entstanden ist, ist jedoch nicht nur nicht notwendig, um eine responsive Phänomenologie zu entwickeln, sondern wäre in diesem Zusammenhang auch vergeblich. Deshalb beruht Waldenfels' Kritik gegen den *imposanten Gedanken eines umfassenden Dialogs* nicht auf einer systematischen Analyse der Gedanken der großen Denker in der Geschichte, sondern konzentriert sich auf einen gemeinsamen problematischen Punkt in der Logos-Tradition, den Waldenfels als den blinden Fleck überhaupt in der Philosophie bemängelt⁴ und mit dem Ausdruck *Zwiespältigkeit des Dialogs* bezeichnet hat. Wie im Folgenden erläutert wird, kann man diesen

³ von Brück und Lai 2000: 414. Das Christentum legt „viel Wert auf das Wort (*logos*)“, während der Buddhismus „sich auf die Unaussprechlichkeit des *nirvāna* und der Höchsten Wahrheit (*paramārtha*) beruft.“ Wie können die beiden miteinander ins Gespräch kommen? „Das Problem spitzt sich zu in der Begegnung [des Christentums] mit dem Zen als einer Lehre außerhalb von Worten.“ (ebd.)

⁴ Waldenfels 1995: 425: „Es stellt sich die Frage, ob nicht die Philosophie, die als Grund- und Gesamtwissenschaft angetreten ist, ihren blinden Fleck hat, der sich immer wieder verschiebt, aber nicht verliert.“ Auf dem langen Weg vom *Zwischenreich des Dialogs* (Waldenfels 1971) bis zu einer *Phänomenologie des Fremden* (Waldenfels 1997; 2008(1998); 1999a; 1999b) hat Waldenfels seine früheren Gedanken von Dialog korrigiert: „Was ich mit *Zwischenreich des Dialogs* versucht habe, war ja eine Phänomenologie des Dialogs, wobei ich nur die Egozentrik korrigiert sowie ein Gleichgewicht herzustellen versucht habe zwischen dem Eigenem und Fremdem auf dem Hintergrund eines allgemeinen Logos. Irgendwann habe ich bemerkt, dass das einfach nicht geht. [...] Ich bin nicht einfach Partner des anderen in freiem Austausch, sondern wir haben auch Positionen inne innerhalb [einer] Ordnung. Ich bin selber teils in der Ordnung und teils außerhalb ihrer. Dieser Gedanke brachte die Verschiebung vom großen Dialog zu begrenzten Ordnungen mit sich. Wenn also ‚Dialog‘, dann nur als Zusammenhang und Zusammenstoß verschiedener Diskurse, die überhaupt nie homologisierbar sind.“ (Waldenfels 2001: 433)

blinden Fleck des zwiespältigen Dialogs als (a) Ignorieren der Zeitlichkeit und (b) Unwissenheit bezüglich der Intentionalität zusammenfassen.

§ 35 Die fundamentale Idee des Dialogs

Die Geburt der Philosophie hat Waldenfels als ein Resultat des Dialogs verstanden, denn Philosophieren bedeutet eben, sich in Dialog zu setzen. Die Philosophie als die Liebe zur Weisheit erstrebt ein *geläutertes Wissen*, „das durch Befragung und Prüfung hindurchgegangen ist und über das man sich und den anderen Rechenschaft abgeben kann.“⁵ Ein solches Wissen, das seinen eigenen Grund sucht, setzt sich dem Dialog aus, der sich in einem Geben und Nehmen des Logos betätigt, einem *Durch-sprechen*, einer Zwischenrede, die hin und her geht, bevor sie irgendwo ankommt. Abgesehen von vielen anderen Dimensionen im dialogischen Philosophieren geht Waldenfels direkt von einer Genealogie der Philosophie aus, nämlich von der spannungsvollen Selbstermöglichung der Philosophie: Für die Philosophie als eine Art Wissensformation fungiert der Dialog als der Versuch einer Selbstermöglichung, einer Selbststiftung oder Selbstinszenierung, die sich ihren eigenen Boden schafft. Deshalb ist der Dialog nach Waldenfels eine bestimmte Weise, wie sich Philosophie als Disziplin etabliert. Die fundamentale Idee des Dialogs betrachtet Waldenfels als *ein Zurückstreben zur Einheit und Selbigkeit*. Aber wie ist es für die Philosophen seit Platon möglich, dazu zu gelangen? Bei einem Dialog handelt es sich um Fragen und Antworten, aber das offene Fragen „entbindet eine Vielfalt von Gesichtspunkten, Themen, Wünschen, Partnern, Positionen, Gelegenheiten, Modalitäten und Techniken.“⁶ Der Dialog als ein Wissens- und Lebensentwurf setzt sich der Vielfalt und Andersheit aus. Wie ist angesichts der anfänglichen Zerstreung der dialogische Versuch der einenden Sammlung möglich? Hiermit berühren wir die von Waldenfels durchgearbeitete *Genealogie der Ordnung*. Das Projekt einer dialogischen Selbstermöglichung der Philosophie bei Platon

⁵ Waldenfels 1995: 424. Hierzu ein kleiner Exkurs: Weshalb kann man *philosophia* nicht als die Weisheit der Liebe verstehen, sondern versteht sie gewöhnlich immer als die Liebe zur Weisheit? Bei der Weisheitserlangung (Erwachen/Erleuchtung) durch die Meditation der Einheit der Lebewesen bzw. der geheimnisvollen Intersubjektivität müssen Liebe und Weisheit Hand in Hand gehen, wie ich im *zweiten Teil* zur Sprache gebracht habe. Wenn Philosophie nun ein rein privates Geschäft ist, dann ist ein sogenannter Philosoph im Wesentlichen nichts anderes als ein interessenorientierter Geschäftsmann.

⁶ Waldenfels 1995: 426.

„bedarf also einer Frageordnung, in ihr fände die Philosophie gleichsam ihre Geschäftsordnung.“⁷ Anders gesagt: Im platonischen Dialog, der zu sich selbst zurückfinden will, geht es vor allem um die Zügelung oder Zähmung des Fragens, die nur durch bestimmte Ordnungsstiftung ermöglicht werden kann.

Zusätzlich zu Platon, der die gesamte Tradition der Dialog-Philosophie bis heute stark geprägt hat, hat Waldenfels eine dialogische Struktur von besonderer Art in Kants Philosophie bemerkt: Bei Kant taucht die Ordnung der Vernunft auf als die erfahrungsunabhängigen Gesetze, deren Berechtigung und Rechtfertigung vor dem *Gerichtshof der Vernunft* überprüft werden müssen. Die Verhandlung vor diesem Gerichtshof hat Waldenfels als Geistergespräch mit sich selbst gedeutet. Im kantischen Denken fungieren die „ewigen und unwandelbaren Gesetze“ in der Tat als eine Form des schlichtenden Dritten, was in Waldenfels' Augen von exemplarischer Bedeutung ist. Deshalb begegnen wir bei Kant auf der Ebene des praktischen Handelns auch dem *Gewissen* als dem „Bewußtsein eines inneren Gerichtshofs im Menschen“. Die Menschen als Vernunftwesen haben von Natur aus das Gewissen und der Rechtshandel, den ein jeder mit seinem Gewissen auszumachen hat, ist „ein Geschäft des Menschen mit sich selbst.“ In dieser sich selbst beurteilenden Selbstspaltung kann das Selbstgespräch nicht mehr als der Dialog im klassischen Sinne verstanden werden – vielmehr empfindet Waldenfels dies als *ein Zwitterding eines moralischen Monologs*. In diesem Sinne trägt die kantische Philosophie als eine spezifische Form des *intrasubjektiven* Dialogs ihre eigenartige Problematik in sich: Entweder kommt das Fragen an der Schwelle der ewigen Gesetze zum Erliegen oder die handelnden Menschen geraten in den moralischen Monolog.

Einen Ausweg aus der Aporie des kantischen *intrasubjektiven* Dialogs hat die Diskursethik bzw. die kommunikative Ethik, repräsentiert durch Habermas, versucht. An die Stelle des inneren Forums des *intrasubjektiven* Gewissens tritt hier das öffentliche Forum einer intersubjektiven Verständigung und das Zwitterding eines moralischen Monologs wird durch einen *forensischen Dialog*, der *Diskurs* genannt wird, ersetzt: „Mit der kommunikativen Öffnung des Bewußtseinsraumes und der Gleichsetzung von Vernünftigkeit und Kommunikabilität verschwindet das Geistergespräch mit dem Schattenreich und seiner inneren Stimme.“⁸ In Waldenfels' Augen ist der forensische Diskurs aber

⁷ Waldenfels 1995: 426.

⁸ Waldenfels 1995: 432.

dennoch eine gesteigerte Form des Dialogs zwischen lauter Richtern, der zur Normalisierung des Lebens tendiert und auf einen Konsens abzielt. Im *forensischen Dialog* kommt lediglich die Rolle des Dritten hinzu, die reihum geht.⁹ Der universale, transsubjektive Logos des Dialogs als das Dritte in den sich streitenden Diskursen ist die Garantie der kommunikativen Vernunft.

Dementsprechend betrachtet Waldenfels die maßgeblichen Denkformen wie Platons Lehre von der Anamnese, Hegels Dialektik, Gadammers Hermeneutik usw. als Bemühungen, das Fremde zu tilgen. Auf die Geschichte der Philosophie zurückblickend kommentiert Waldenfels: „der teleologische, dialektische, hermeneutische oder kommunikative Zirkel kennt kein definitives Außen.“¹⁰ Dieses „definitive Außen“ ist der Ort des radikal Fremden, das niemals vollkommen in eine allumfassende Ordnung integriert werden kann.

§ 36 Das Dritte und das Vergleichen

Durch die Herausarbeitung des inneren Zusammenhangs zwischen Philosophie und Dialog hat Waldenfels das Gewicht auf die Ordnungstiftung gelegt, die immer mit einer bestimmten Figur des Dritten Hand in Hand geht: Im dialogischen Denken ist geschichtlich gesehen und im geläufigen Sinne als Drittes der Logos vorausgesetzt indem „der Logos als leitende, schlichtende und zentrierende Instanz auf die Dauer alle Differenzen überbrückt und alle Pluralitäten in sich versammelt.“¹¹ Der Dialog ist daher nur eine vorläufige und scheinbare Form. „Solange diese Voraussetzung gilt, erscheint der Dialog insgesamt als *Monolog mit verteilten Rollen*.“¹²

Es gibt verschiedene Figuren des Dritten. Zum Beispiel taucht das Dritte auf in Begriffen wie Wahrheit, Gesetz, Gewissen usw. Es kann auch die personale Instanz des Richters sein. Insbesondere ist bemerkenswert, dass zahlreiche anonyme Medien wie Sprache, Geld oder Rituale ebenfalls zu Figuren des Dritten gehören. Alle diese Formen des Dritten funktionieren als anonyme Instanzen. „Die Fremderfahrung, die sich zwischen mir und dir, zwischen uns und euch abspielt, wird stets durchkreuzt von den Interventionen *eines Dritten*, der in das Geschehen eingreift, indem er das

⁹ Vgl. Waldenfels 1995: 433.

¹⁰ Waldenfels 1997: 82.

¹¹ Waldenfels 1990: 44.

¹² Waldenfels 1990: 44. Hervorhebung im Original.

eigene und das fremde Selbst und alles, was diesen zugehört, *gleichsetzt*, es an einem gleichen Maß misst.“¹³ Für Waldenfels ist die Frage, wie sich die Figur des Dritten zur Figur des Anderen als eines Fremden verhält von besonderer Bedeutung. Wenn wir den oben wiederholt offengelegten Punkt der Phänomenologie des Fremden begriffen haben – und zwar so, dass die radikale Fremdheit den Rahmen allgemeiner Sinnentwürfe und Regelungen überschreitet –, dann wird die Funktion des Dritten ganz klar als ein *Gleichsetzen des Nichtgleichen* (Nietzsche), ein *Gleichsetzen des Ungleichartigen* (Marx) oder ein *Vergleichen des Unvergleichlichen* (Levinas)¹⁴ entschleiert. Das Gleichsetzen ist eben die Funktion des Dritten.

Wer aber ist eigentlich der Gleichsetzende? Es existiert kein unabhängiges Drittes. Hiermit ist die Präferenz des Eigenen deutlich zu bestätigen, weil das Eigene, unbewusst oder bewusst, die Rolle des Dritten übernommen hat. Das verhält sich immer so, wenn man im Dialog das Vergleichen betreibt.

Dialogisch gesprochen erscheint das Fremde als jenes, *worauf* wir antworten, wenn wir etwas sagen und tun. Es wirkt mit als Anspruch, Anruf, Anreiz, Anforderung oder Herausforderung, als Provokation im vielfältigen Sinne dieses Wortes. Zwischen Anspruch und Antwort gibt es keinen Konsens, keine Einigung, keinen Vergleich, weil Anspruch und Antwort sich in ihrer Performanz auf kein gemeinsames Drittes, sondern aufeinander beziehen. Alles Vergleichen geschieht nachträglich vom Standpunkt eines Dritten aus, der abgrenzt und abwägt und vom Denken im Zwischen in ein Denken des Zwischen überwechselt.¹⁵

Beim Vergleichen geht es um die Gemeinsamkeit und Verschiedenheit zwischen etwas und etwas anderem, das schon erlernt und angeeignet ist. Nach Waldenfels' Offenlegung sind Eigenes und Fremdes eigentlich *unvergleichlich*, da „das Fremde als Fremdes jedem Vergleich *entrückt* ist, eben weil es gar nicht etwas ist, das wir vorwegnehmen, erwarten, erfassen oder bestimmen können.“¹⁶ Er hat dennoch den notwendigen Vergleich im Alltag nicht übersehen und muss daher auch zugestehen: „Komparatistik ist stets möglich, sie ist auch in begrenztem Maße

¹³ Waldenfels 2012a: 68. Hervorhebung im Original.

¹⁴ Waldenfels 2012a: 69.

¹⁵ Waldenfels 1997: 77. Hervorhebung im Original.

¹⁶ Waldenfels 1997: 76.

zweckdienlich“¹⁷ und „gewiss spielen sich zwischen Kulturen auch Lernprozesse ab, sobald das Niveau eines ‚interkulturellen Dialogs‘ erreicht ist.“¹⁸ Dennoch haben die Menschen im vergleichenden Dialog immer wieder den folgenden Umstand ignoriert: „das, wovon unser Reden und Sagen ausgeht, lässt sich nicht aussagen als etwas, das vorliegt, es kann sich nur zeigen in unserem Sagen und Tun.“¹⁹ Das Fremde erschöpft sich niemals im Gesagten. Der Vergleich verfehlt und vergewaltigt die Fremdheit des Anderen, wenn der Vergleichende sich als ein Dritter in der Rolle des Überschauers von Welten, Kulturen und Sprachen etabliert und dabei den ersten Rang des Vergleiches beansprucht.²⁰ Um die Unmöglichkeit, das Fremde in Vergleich zu setzen, bildlich zu verdeutlichen, hat Waldenfels die Metapher vom Sog angeboten, der vom Fremden und speziell von einer fremden Kultur ausgeht: „Einen Sog erlernt man so wenig wie das Staunen oder die Manie der Liebe. Auf solches kann man sich nur einlassen oder sich ihm zu entziehen suchen. Dies sind ‚Spiele der Wahrheit‘, die noch nicht den binären Kriterien von wahr und falsch, von gut und böse unterliegen.“²¹

In der Begegnung mit dem Anderen und anderen Kulturen, die vom Vergleichen her motiviert ist, stehen die Menschen oft im Dilemma der Entweder-oder-Situation, die normalerweise auf zwei gegenüberstehende Stellungen zutrifft. Auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehung nehmen wir entweder die Stellung des Individualismus oder die des Holismus ein, während wir uns auf der Ebene der interkulturellen Beziehung entweder für den Kontextualismus oder für den Universalismus zu entscheiden haben. Ein solcher von einer Stellungnahme her zu führender Dialog zwischen den Menschen und den Kulturen/Religionen übersieht die Fremdheit der anderen Menschen und der anderen Kulturen/Religionen, weil die jeweilige Position in einer der beiden polarisierten Varianten ausnahmslos die Ordnungsinstanz des Dritten voraussetzt, unter dessen Aufsicht der scheinbare Dialog, wie bereits erwähnt, zwangsläufig schon zum Monolog geworden ist. Während der Gegensatz von Individualismus und Holismus dem Ineinander vom Eigenem und Fremdem in keiner Weise gerecht wird, was Waldenfels zufolge „eine absolute Individuierung und somit auch

¹⁷ Waldenfels 1997: 77.

¹⁸ Waldenfels 1997: 122.

¹⁹ Waldenfels 1997: 121.

²⁰ Vgl. Waldenfels 1997: 77.

²¹ Waldenfels 1997: 122.

eine reine Eigenheitssphäre von vornherein ausschließt“²², verlässt der endlose Streit zwischen Universalisten und Kulturalisten, zwischen den Vertretern einer universalen und denen einer lokalen Vernunft, ebenfalls noch nicht die Bahnen der Aneignung, weil hinter den beiden einander widersprechenden Ansätzen, die noch um eine Vergleichbarkeit ringen, das Fremde noch nicht als das Fremde im Waldenfels'schen Sinne begriffen wird.

Ob man die Vergleichbarkeit von Lebens- und Kulturformen betont oder deren Unvergleichbarkeit, man hält sich hier wie dort an das Vergleichen, also an ein Gleichmachen, das den Unterschied zwischen Eigenem und Fremden einebnet. Wenn Fremdheit sich doch durch ihre Unzugänglichkeit bestimmt, so ist Fremdes nicht unvergleichlich, was immer noch eine komparative Qualität wäre, es ist vielmehr dem Vergleich entrückt, es ist über jeden Vergleich erhaben.²³

Im Vergleichen kann das Dritte auf verschiedene Weisen vom Eigenen gebraucht bzw. missbraucht werden. Wenn man nun ganz deutlich vom Eigenen ausgeht und, wie es im Kontextualismus und im Individualismus der Fall ist, das Vergleichen betreibt, dann tritt die Problematik relativ deutlich zutage. Schwieriger ist der Universalisierungszwang zu bemerken, wenn das Dritte immer im Verborgenen tätig bleibt. Der Gesichtspunkt des Universalen verwandelt sich oft in den universalen Gesichtspunkt, dem Eigenes wie Fremdes unterworfen ist, wenn wir uns der Identifizierung des Eigenen mit dem Dritten nicht bewusst werden können. Selbst dann, wenn wir das Dritte im Namen des Fremden²⁴ auftreten lassen, spielt dahinter das Eigene, das die Zulassung bewusst oder unbewusst erteilt, noch die Hauptrolle. Durch den vielfältig maskierten Universalisierungszwang „sinkt die Fremdheit des Anderen und der anderen Kultur ebenso wie die eigene Fremdheit und die der eigenen Kultur zu einem Moment herab.“²⁵

²² Waldenfels 1997: 78.

²³ Waldenfels 1997: 50.

²⁴ Siehe hierzu auch: „Angesichts eines unvordenklichen und unentrinnbaren Anspruchs des Fremden ist die Rede von einem interkulturellen oder gar transkulturellen Dialog mit einem großen Fragezeichen zu versehen, und zwar deshalb, weil hier der Anspruch des Fremden mit der Instanz des Dritten verschmilzt. [...] Es kann also nur darum gehen, Funktion, Grenzen und Genese des Dritten sachgemäß einzuschätzen, ohne die Fremdheit der Rolle des Dritten zu opfern.“ (Waldenfels 1997: 123f.)

²⁵ Waldenfels 1997: 125.

§ 37 Der Dialog um des Fremdverstehens willen

Wenn die Philosophie als eine spezifische Wissensformation dazu dienen sollte, die Fremdheit zu bewältigen, dann hat sie diese Leistung niemals erbracht – das Fremde hat vielmehr die Philosophen heimgesucht: Seit dem 19. Jahrhundert ist die Fremdheit zu einem konstitutiven Moment der Geisteswissenschaften geworden, das heißt, das Fremde ist seitdem unausweichlich immer mit bedacht worden. Aber nach Waldenfels' Betrachtung der Geschichte der Philosophie, für die das Fremde über Jahrhunderte „kein genuin philosophisches Problem“²⁶ war, „geschieht dies auf halbherzige Weise.“²⁷ Die Hermeneutik als ein typischer Vertreter der Dialog-Philosophie ist besonders durch ihren intensiven Umgang mit dem Fremden gekennzeichnet. Der wahre Ort der Hermeneutik liegt im „Zwischen“ von Fremdheit und Vertrautheit.²⁸ Das „Zwischen“ als ein ortloser Ort, das auch als Grenze und Schwelle bezeichnet wird, spielt eine unverzichtbare Rolle im Waldenfels'schen Denken des Fremden. „Es fragt sich jedoch, wie dieses Zwischen zu denken ist, als spekulative, vermittelnde *Mitte* oder als ein *Hiatus*, der Eigenes und Fremdes unwiderruflich voneinander trennt.“²⁹

Mit dieser Fragestellung ist Waldenfels' Auseinandersetzung mit Gadamer von Anfang an in seiner phänomenologischen Untersuchung angedeutet. Waldenfels befürchtet, dass die Radikalität der Fremderfahrung durch das Fremdverstehen zu verlieren droht, denn Gadamer erklärt die Überwindung der Fremdheit zur eigentlichen Aufgabe der Hermeneutik.³⁰ Die Gadamer'sche Hermeneutik

²⁶ Waldenfels 2007: 361.

²⁷ Waldenfels 1997: 17.

²⁸ Siehe hierzu auch Waldenfels 1997: 17: „Für die Väter [nämlich Schleiermacher und Dilthey] der neueren Hermeneutik [Gadamers] haben Verstehen und Auslegung zwar ihren Ort nicht jenseits von, sondern *zwischen Eigenem und Fremdem*.“ (Hervorhebung im Original).

²⁹ Waldenfels 1997: 17. Hervorhebung im Original.

³⁰ Hierzu hat Waldenfels auf zwei Stellen in Gadamers *Wahrheit und Methode* (Gadamer 1965: 167 f.; 368) hingewiesen. Die Rede von einer „Überwindung des Fremden“ kann man tatsächlich dort finden, aber geht es dort, meines Erachtens, um etwas anderes. Das Wort „Fremdes“ haben Gadamer und Waldenfels auf unterschiedlichen Ebenen und in unterschiedlichen Kontexten gebraucht. Wenn Gadamers Grundgedanken von Vorurteilsstruktur, Wirkungsgeschichte und der „unabschließbaren Offenheit des Sinngeschehens“ (Gadamer 1965: 448), die alle noch in Verknüpfung mit der grundlegenden phänomenologischen Aufdeckung von

„präsentiert sich als eine Philosophie des Sinnes. Sie basiert auf einem alle Lebensäußerungen und Lebensgestalten durchdringenden Verstehen, in dem jeweils *etwas als etwas*, also in einem bestimmten Sinne verstanden wird, und dieses genuin ‚hermeneutische Als‘ findet seine Explikation in der Hermeneutik als einer Auslegungs- und Deutungskunst.“³¹ Die Überwindung des Fremden durch das Verstehen empfindet Waldenfels als gewalttätig, wenn er die Radikalität des Fremden in Betracht zieht. Eben deshalb kann das Thema des Fremden uns als Prüfstein zur Beantwortung der Frage dienen, worauf die Phänomenologie des Fremden mit der Hermeneutik hinauswill. Somit lautet die entscheidende Frage: „Läßt sich das Fremde auf dem Boden der Hermeneutik bewältigen, oder ist dieses dazu angetan, die Hermeneutik selbst noch in Frage zu stellen?“³²

Gadamer hat eine eigenartige dialogische Logik von Frage und Antwort entwickelt. Aber wie Waldenfels sensibel bemerkt hat, kann auch Gadamer selbst sich der Fremderfahrung nicht völlig entziehen. „Die Überwindung des Fremden durch Verstehen entpuppt sich als Gewaltakt, wenn Fremdheit mehr besagt als relative Unverständlichkeit.“³³ Dieses *Mehr* hat Waldenfels bei Gadamer gesehen. Nach seiner Lesart spielt Gadammers Hermeneutik auf verschiedenen Registern, „die nicht hinreichend aufeinander abgestimmt sind.“ Waldenfels sieht eine Art Heterogenität in Gadammers Denken: „Diese Heterogenität taucht nicht gelegentlich auf, sie steckt im Kern dieses Unternehmens.“³⁴ Wegen dieser Heterogenität konnte Gadammers dialogische Logik von Frage und Antwort laut Waldenfels nicht konsequent bleiben.

In hermeneutischer Hinsicht wird die Fremdheit im radikalsten Sinne als die *Unverständlichkeit* bezeichnet. „Die Unverständlichkeit setzt erst dort ein, wo unser Verstehensbemühen gehemmt wird und wir nicht weiter kommen. Wir geraten in eine Sphäre des Fremden, in der wir uns nicht

Intentionalität und Zeitlichkeit stehen, in Betracht gezogen werden, fällt es schwer, zu sagen, Gadamer habe das Fremde zu bewältigen getrachtet. Wir können nicht nicht verstehen (das ist ein Grundzug des menschlichen Lebens), aber wir können – wegen Intentionalität und Zeitlichkeit (Geschichtlichkeit) – auch nicht alles verstehen. Gadamer geht es hier vielmehr darum, sich in der Offenheit des Sinngeschehens zu halten.

³¹ Waldenfels 1999b: 78. Hervorhebung im Original.

³² Waldenfels 1999b: 67.

³³ Waldenfels 1999b: 74.

³⁴ Waldenfels 1999b: 74.

auskennen und nicht zurechtfinden; der Zugang zur gemeinten Sache ist uns versperrt. Wir sehen und sehen nicht, wir hören und hören nicht.“³⁵ An dieser Stelle müssen wir den subtilen und nuancierten Unterschied zwischen der Waldenfels'schen Phänomenologie und der Gadamer'schen Hermeneutik ganz sorgfältig beachten. Gadamer besteht darauf, das Fremde als das Unverständliche im Verständlichen zu verstehen. Darum hat Gadamer die Unverständlichkeit des Fremden als unaufhebbare Grenze der Verständlichkeit angenommen. Nach Waldenfels geht es bei der Fremderfahrung aber nicht nur um die Erkenntnis, dass die Bewältigung des Fremden durch Verstehen ihre Grenze hat, sondern vielmehr darum, dass das Fremde sich dem Verstehen selbst entzieht.

Gadamer hat die dialogisch-hermeneutische „Verwandlung des Eigenen ins Gemeinsame“ innerhalb eines wahren Gesprächs angestrebt. Das heißt: Auch bei Gadamer spielt das Zusammenspiel zwischen dem Eigenen und dem Fremden von Anfang an eine entscheidende Rolle. Die hermeneutische Bemühung hat das Eigene sozusagen schon in Bewegung gesetzt, aber trotzdem wird die Vormachtstellung der hermeneutischen Verständigung starr beibehalten. Das historische Verstehen erweist sich nach Waldenfels dann als ein Umweg zur Aneignung des Fremden, weil „für eine hermeneutische Philosophie, die sich von Anfang bis Ende als ein Verstehen und Auslegen von Sinn darstellt und von daher zum Verständnis der Sache und zur Verständigung in der Sache vordringt“³⁶, eine vermittelnde Sinn Ganzheit schon vorausgesetzt ist. Dazu meint Waldenfels: „diese Teilhabe am Ganzen hat die Form eines vorgängigen Einverständnisses, das sich verändern und vertiefen, jedoch nicht aufheben läßt.“³⁷ Und „es gehört zu den Grundvoraussetzungen einer hermeneutischen Philosophie, daß Fremdheit nicht unüberwindlich ist. Es handelt sich lediglich um eine relative Fremdheit für uns, nicht um eine Fremdheit in sich selbst. Was nicht mehr, noch nicht oder nicht völlig verständlich ist, bleibt doch der Verständlichkeit offen.“³⁸ Ein solches Denken, das in einer allumfassenden Sinnsphäre Halt sucht, kann dem Fremden aber nur einen beschränkten Platz schaffen. Für Waldenfels ist fraglich, „ob das Fremde, das hier anhebt und seinen Anspruch erhebt, radikal genug bedacht wird.“³⁹

³⁵ Waldenfels 1999b: 70 f.

³⁶ Waldenfels 1999b: 70.

³⁷ Waldenfels 1999b: 70.

³⁸ Waldenfels 1999b: 71.

³⁹ Waldenfels 1999b: 84.

Nach Waldenfels' Lesart bewegen sich das Fragen und das Antworten bei Gadamer, trotz der inspirierenden Zweideutigkeit und Schwankung in seinem Denken des Fremden, in einem geschlossenen Kreis. Waldenfels hat die von Gadamer behauptete *Zugehörigkeit zur Überlieferung* bemängelt, die eine Zusammengehörigkeit schafft, sodass sich der Kreis zwischen Frage und Antwort am Ende wieder schließt. „Die Kluft, die sich zwischen fremdem Anspruch und eigener Antwort auftut, wird von Gadamer dadurch überbrückt.“⁴⁰ Zu dem Zitat „aller Anfang ist Ende und alles Ende ist Anfang“ aus *Wahrheit und Methode*,⁴¹ das Manchen an Hegel erinnern mag, kommentiert Waldenfels: „Auszug ins Fremde und Rückkehr zum Eigenen sind im Grunde eins. Auch jene Fremdheit, die dem zeitlichen Hiatus entspringt, schwindet dahin.“⁴²

Wie oben wiederholt offengelegt, entzieht sich das radikal Fremde unserem Zugriff, der sich in der Hermeneutik als verstehende Aneignung konkretisiert: „Fremdes, das wir verstehen können, ist nur relatives, vorläufiges Fremdes“.⁴³ Die von der Phänomenologie des Fremden ausgehende Kritik an die Hermeneutik kommt zu dem Schluss: „Diese Herabstufung der Fremdheit steht durchaus im Einklang mit der Gadamerschen Hermeneutik.“⁴⁴ Das Verstehen des Fremden ist in Wirklichkeit ein Versuch der aneignenden Überwindung des Fremden. Aber „alles, was im Verstehen seinen Sinn offenbart, fügt sich ein in Sinnzusammenhänge und in Horizonte traditioneller Vertrautheit, so dass Eigenes mit Fremdem verschmilzt.“⁴⁵

§ 38 Das Fremde und der zerstreute Dialog

⁴⁰ Waldenfels 1999b: 78.

⁴¹ Gadamer 1965: 448. Hierbei muss man allerdings den Kontext dieses Zitates berücksichtigen. Es sieht so aus, als ob Gadamer gerade das Problem des Anfangs in der hegelschen Logik zu vermeiden versucht hat: „Das Problem des Anfangs ist, wo immer es sich stellt, in Wahrheit das Problem des Endes. Denn vom Ende her bestimmt sich der Anfang als der Anfang des Endes.“ Gadamer hat erkannt, dass das Problem des Anfangs und des Endes ein prinzipiell unlösbares Problem ist. Vor diesem Hintergrund hat Gadamer den von Waldenfels zitierten und meines Erachtens missverstandenen Satz gesagt. Gadamer geht es hier um „die unabschließbare Offenheit des Sinngeschehens“ (ebd.).

⁴² Waldenfels 1999b: 78.

⁴³ Waldenfels 2012a: 63.

⁴⁴ Waldenfels 2012a: 63.

⁴⁵ Waldenfels 2012a: 63.

Die Spannung zwischen Logos und Dia-logos hat die Geburt der Philosophie begleitet. „Diese Idee einer Philosophie als Dialog hat von Anfang an etwas Zwiespältiges an sich. Der Logos als die Stätte und das Geschehen der Sammlung ist als Dia-logos einem Prozess der Zerteilung und der Gefahr der Zerstreuung ausgesetzt. Der Logos muß sich gegen diese Gefahr behaupten.“⁴⁶ Im Gegensatz zur Bemühung ums *Zurückstreben zur Einheit und Selbigkeit* offenbart sich in der Fremderfahrung die Vielheit, Pluralität, Andersheit und Alterität des Seins. Der Fremderfahrung entspricht *ein offenes Fragen*, das zur Folge hat, „daß der Dialog sich zerstreut in eine Pluralität von Logoi, in eine Vielstimmigkeit und eine Vielheit von Diskursordnungen.“⁴⁷ Die Zähmung des Fragens, die mit der Ordnungsstiftung Hand in Hand geht, wird nicht friedlich, sondern kämpferisch verwirklicht, „da jede Verwirklichung besagt, daß sich bestimmte Möglichkeiten gegen andere durchsetzen.“⁴⁸ Jede Stiftung einer bestimmten Ordnung grenzt sich ab vom Außerordentlichen, nämlich dem Fremden: so viele Ordnungen, so viele Fremdheiten. Im Anschluss an Nietzsche hat Waldenfels über die *Tyrannie des logos* gesprochen: „Die Tyrannie des Logos, von der Nietzsche spricht, entspricht einer Weisheit, die sich auf den Weg der Wissenschaft begibt, wie noch Kant fordert, oder sich gar in Wissenschaft verwandelt, wie Hegel es für sich in Anspruch nimmt.“⁴⁹ Weisheit ohne Offenheit für die Fremderfahrung ist nur eine solipsistische Verschlossenheit, die nur gewaltsam gegen die Anderen und sich selbst aufrechterhalten werden kann, wenn sie, durch den formalen Dialog, in der Tat zur Selbstbestätigung, Selbstbefriedigung und Selbstberuhigung *gesammelt* wird.

§ 39 Zwischenbemerkung als Übergang zur Antwortlogik

Punkt 1

In der Gegenwart können wir die Gadamer'sche Hermeneutik und die kommunikative Theorie von Habermas als zwei Hauptversuche zur Rettung der dialogischen Philosophie ansehen. Der Erstere bewegt sich, Waldenfels' Kritik zufolge, noch im Rahmen der Intentionalität, die durchaus um den Sinn kreist, während der Letztere nach einer Regularität

⁴⁶ Waldenfels 1995: 424.

⁴⁷ Waldenfels 1995: 436

⁴⁸ Waldenfels 1995: 436.

⁴⁹ Waldenfels 1995: 424.

strebt. In gewissem Sinne ergibt sich Waldenfels' phänomenologisches Denken des Fremden selbst aus seinem Antworten auf die Ansprüche dieser beiden Philosophen.

Die Problematik des Dialoges um des Fremdverstehens willen haben wir nun aus Waldenfels' Perspektive aufgezeigt. Dennoch stellt Waldenfels fest: „aufs Ganze gesehen steht die Fremderfahrung nicht im Gegensatz zum Fremdverstehen“, denn „das Interpretieren als eine elaborierte Form des Verstehens lässt sich ebenfalls als eine Form des Antwortens begreifen.“⁵⁰ Nach Waldenfels schließt die Konfrontation mit dem Fremden Konzeptionen und Interpretationen des Fremden nicht aus, sie geht ihnen allen nur voraus und über sie hinaus,⁵¹ denn die *responsive Phänomenologie* „bewegt sich jenseits von Sinn und Verstehen, indem sie den hermeneutischen Zirkel des verstehenden Wiedererkennens durchbricht.“⁵²

Gleichfalls problematisch hat Habermas' kommunikative Entzauberung der kantischen Gewissenslehre durch die Einebnung des Gefälles zwischen dem Anspruch des Fremden und der Antwort schlussendlich die Vertrocknung des responsiven Geistes zur Folge. Waldenfels hat die folgenschwere Regulierung des menschlichen Lebens prägnant so beschrieben:

Die Reinigung der Gesetzgebung von allem, was nach Aufforderung, Achtung, Aufmerken und Hören klingt, raubt der Moralität ihre Triebkraft, die Kant durchaus im Auge behält, wenn er von einer ‚Empfänglichkeit‘ für Wahrheit, Gesetz und Moral spricht [...] und deutlich zwischen Legalität und Moralität, also zwischen einem Handeln gemäß dem Gesetz und einem Handeln um des Gesetzes Willen unterscheidet. Eine Idee, die nur noch gilt, verblaßt; sie verliert ihre Kraft, und dieser Verlust ist durch Option, Glauben und evolutionäre Schübe nicht wettzumachen. Eine Moralität, die zur universalisierten Legalität zusammenschrumpft und sich auf eine verallgemeinerte Gesetzbefolgung aus ungeklärten Motiven reduziert, bietet keine Barriere mehr gegen eine Normalisierungsmaschinerie, in der alles mit rechten Dingen zugeht und alles mögliche sich sagen, tun und mitteilen läßt, ohne daß es noch etwas zu sagen und zu tun gäbe,

⁵⁰ Waldenfels 2012a: 64.

⁵¹ Vgl. Waldenfels 1997: 52 f.

⁵² Waldenfels 2012: 64.

was sich lohnt.⁵³

Eine solche regulierte Moralität beschäftigt sich nur mit dem abstrakten Anhaften an einem konstruierten Dritten. Das Leben würde durch nichts mehr motiviert, weil alles schon programmiert wäre. Daraus können wir folgern, dass weder die interpretative Hermeneutik, die als eine Spielart der intentionalen Phänomenologie gilt, noch die regelgeleiteten Akte eines Subjekts mitsamt der konsensuellen Abstimmung zwischen verschiedenen Subjekten der Herausforderung des Fremden gewachsen ist. Als eine durchaus wesentliche Form der Aneignung strebt das Fremdverstehen immer danach, „Fremdes auf Eigenes zurückzuführen oder die Kluft zwischen Eigenem und Fremden mit den Mitteln der kommunikativen Vernunft zu schließen.“⁵⁴ Das entspricht aber nicht der Fremderfahrung, denn „die Aufforderung des Fremden hat keinen Sinn, und sie folgt keiner Regel, vielmehr provoziert sie Sinn, indem sie vorhandene Sinnbezüge stört und Regelsysteme sprengt.“⁵⁵ Vor diesem Hintergrund muss Waldenfels' Denken von anderswoher beginnen als von einer bestimmten gestifteten Ordnung oder von einem im dialogischen Zirkel vorsätzlich aufgebauten Dritten. Dieses Anderswo ist der Anspruch des Fremden.

Punkt 2

Die geistigen Bemühungen des Menschen, die sich besonders intensiv in Philosophien und Religionen zeigen, dienen grundsätzlich zur Aneignung des Fremden, zur Bewältigung der Kontingenz und zur Sicherstellung der Ordnung. Das zeigt sich gerade darin, dass von jeher das Fremde das geistige Leben des Menschen überschattet hat. In unserer Zeit, der sogenannten Postmoderne, wo Vernunft, Subjekt und Ordnung bezweifelt und in Frage gestellt worden sind, erleben wir eine Gegenbewegung, die sich gegen die Macht des Logos richtet und eine Zerstreung des Dialogs zeigt, wobei die Kontingenz der Ordnung und die Pluralität des Logos immer mehr ins Licht gebracht werden. Die Beunruhigung durch das Fremde erweist sich jedoch auch hier als unabwehrbar. Der Stachel des Fremden als ein uraltes Faktum wird wieder auffällig und fordert unser Denken heraus. Als Resignationshaltung im Angesicht der Zerstreung des Dialogs ist das berüchtigte postmoderne Motto *everything goes* entstanden. „Mit der Zerstreung des Dialogs in eine Vielzahl von Fragen,

⁵³ Waldenfels 1995: 434 f.

⁵⁴ Waldenfels 1997: 52.

⁵⁵ Waldenfels 1997: 52.

Fragefeldern und Frageordnungen stellt sich das Problem, ob die Überfülle von Möglichkeiten nicht zur *Beliebigkeit* führt, so daß die Frage ‚Warum dieses und nicht eher jenes?‘ hinfällig würde.“⁵⁶ Tatsächlich ist es so: Die Beliebigkeit als willkürliche Freiheit ist alles andere als angenehm und hat Panik hervorgerufen. Eine beliebig gesetzte Präferenz gleicht einer Indifferenz. „Eine *Präferenz*, die nicht mehr an ein Endziel oder ein Grundgesetz angebunden wäre, schlüge um in eine *Indifferenz*, in der zwar noch Differenzen auftauchen, ohne daß es jedoch darauf ankäme, welche.“⁵⁷

Im Bereich der Religionen drückt sich die Indifferenz z.B. durch das Fehlen einer ernsthaften Präferenz eines bestimmten Gottesnamens aus. Für die frommen religiösen Gläubigen ist dies unerträglich. Ein verstärkter Drang zu Absolutheitsansprüchen, wie er z.B. im Fundamentalismus zutage tritt, ist eben eine übertriebene Reaktion gegen die Indifferenz im menschlichen Leben. Mit der vorliegenden Arbeit wird gerade deshalb ein Umdenken des Dialogs der Religionen im Zusammenhang mit dem Denken des Fremden versucht. In der Philosophie hat sich gleichfalls schon seit einiger Zeit große Unruhe ausgebreitet: „Einer Philosophie, die dem Streben nach Weisheit entsagt, scheint jede Eigenbewegung und Eigengesetzlichkeit abhanden zu kommen. Die Sprache des *Könnens* und der *Möglichkeiten* hat die Verbindlichkeit, die einstmals im Streben und Wollen angelegt schien, gründlich unterhöhlt.“⁵⁸

Die Haltung der Indifferenz leidet auf der einen Seite an Orientierungslosigkeit und bleibt auf der anderen Seite noch dem Totalitätsdenken verhaftet. Um mit dieser Situation zurechtzukommen, hat Waldenfels' responsive Phänomenologie einen Ausweg aus dem Totalitätsdenken und der Orientierungslosigkeit gesucht. Das Totalitätsdenken kreist notwendigerweise um ein vorausgesetztes Drittes, während die Panik der Orientierungslosigkeit vielmehr mit der Anhaftung an einem festgesetzten Ich zu tun hat. Ohne etwas Festgesetztes kann das Ich auch nicht bei sich selbst ruhen, weshalb es alles tut, um sich eine eigentlich unerwerbbarer Identität zu garantieren. Die Untersuchung der Responsivität als eine Grundlage der menschlichen Existenz hat jedoch

⁵⁶ Waldenfels 1995: 436. Hervorhebung im Original.

⁵⁷ Waldenfels 1995: 436. Hervorhebung im Original.

⁵⁸ Waldenfels 1995: 437. Hervorhebung im Original. Hier meint Waldenfels die durch die Sprache des *Könnens* wie „Ich kann – und ich kann auch anders“ und der *Möglichkeiten* wie „Es geht – und es geht auch anders“ ausgedrückte Indifferenz.

aufgedeckt, dass das Eigene/Ich/Ego erst durch die Antwort auf den Anspruch des Fremden seine Spuren zeigt. Das Eigene hat keine deutliche Gestalt, weil die Verschränkung zwischen Eigenem und Fremdem immer ein Prozess ist.

Punkt 3

Als Zeitgenosse hat Waldenfels sich in seinen Schriften oft mit Gadamer und Habermas auseinandergesetzt, weil diese beiden Hauptfiguren der Gegenwart sich viel Mühe gegeben haben, die Dialogik der Philosophie zu entwickeln und zu vertiefen. In Punkt 1 habe ich skizzenhaft die hauptsächlichen Differenzen zwischen ihnen erwähnt. Im Zusammenhang mit seiner Untersuchung der Genealogie der Ordnung hat Waldenfels die Geburt der Philosophie als eine Geburt aus dem Geist des Dialogs erkannt. Auf exemplarische Weise hat er besonders die dialogische Philosophie von Platon und Kant in Augenschein genommen. Er kritisiert außerdem auch Hegels Überwindung der Entfremdung als einen Umweg, um zu sich zurückzukommen.

Diesbezüglich muss ich betonen, dass diese Betrachtung der Geschichte der Philosophie auch ihre Grenzen hat. Dieser Tatsache ist sich Waldenfels selbst ganz bewusst. Die Philosophie als Dialog hat bei Platon und Kant ihre Problematik hinterlassen. Dennoch hat Waldenfels etwas anderes bei Platon und Kant nicht ignoriert, nämlich die Fremdheit in ihnen. Bei Platon hat er diesbezüglich Sprünge und Spalten bemerkt und gleichfalls hat er auch über einen anderen Kant gesprochen. Er sagt: „wenn wir daher bei unserer Kritik an einer dialogisch inszenierten Gesamt- oder Grundordnung nach Spuren eines *anderen* Platon und eines *anderen* Kant gefahndet haben, so im Sinne eines Guten, das kein zu erstrebendes Ziel ist, und einer Stimme, die für kein übergreifendes Gesetz steht. Doch solche systemsprengenden Lesarten wären bereits Weisen des Antwortens, die von einer Beunruhigung ausgehen, ohne auf die Aneignung eines Sinnes zu spekulieren.“⁵⁹ Nach Waldenfels sind die Vergangenheit und Geschichte sowie auch Texte ebenfalls Formen des Fremden. Unser jetziges verstehendes Eingehen darauf muss man daher auch als Antworten auf ihre Ansprüche begreifen. Mit Scharfblick hat Waldenfels auch die Schwankung in Gadamers' Hermeneutik erspürt. Wir können annehmen, dass auch Hegel und Habermas andere Gesichter haben und anders gelesen werden könnten, obwohl Waldenfels hierüber nicht direkt etwas gesagt hat.

⁵⁹ Waldenfels 1995: 438.

Insofern kann die responsive Phänomenologie auch nicht einfach als Gewinner eines großen Streites um die richtige philosophische Einsicht angesehen werden.⁶⁰ Das Denken des Fremden konsequent verfolgend könnte die kritische Betrachtung der Geschichte der Philosophie kein definitives Was voraussetzen. Waldenfels' phänomenologische Untersuchung ist selbst auch ein Antworten auf die beunruhigende, anspruchsvolle Problematik der Zerstreuung des Dialogs. Wir können nur sagen, dass er sich mithilfe einer Antwortlogik vom Hin-und-her-Schwanken zwischen den Extremen der verschiedenen Meinungen zu befreien versucht, denn „der Gesichtspunkt einer responsiven Rationalität macht die Zerstreuung des Dialogs also keineswegs hinfällig, er verhindert nur, daß die Zerstreuung sich zu einem bloßen Zusammenbestehen oder Nichtzusammenbestehen von Ordnungen verfestigt. Das, worauf wir antworten, wie auch immer wir es tun, erweist sich als das Außerordentliche.“⁶¹

Zweiter Abschnitt: Antwort auf das Fremde

§ 40 Das Motiv der Responsivität als Dialogkritik

Weder durch die zwischenmenschlich-dialogische Wahrheitssuche, bei der es um das Was- und Warum-Fragen geht, noch durch den inneren Dialog mit sich selbst, nämlich durch den Gerichtsprozess der Vernunft, bei dem es sich um das *quid iuris* -Fragen (*was rechtens ist*) handelt, lässt sich der Bann der Aneignung brechen. Wir müssen, nach Waldenfels, anders beginnen und anderswo als bei uns selbst. Diesen Ausweg sucht Waldenfels auf dem Weg einer responsiven Phänomenologie: „Der Ausweg aus dem Dilemma einer Fremderfahrung, die durch zunehmende Aneignung ihren Gegenstand aufzehrt, kann nicht darin liegen, daß das Fremde eine sachgemäßere Bestimmung erhält, sondern nur darin, daß die Stellung des Fremden in der Erfahrung und dementsprechend auch *unsere* Einstellung zum Fremden sich ändert.“⁶²

Im *ersten Teil*, in dem es spezifisch um das Denken des Fremden ging,

⁶⁰ Vgl. Waldenfels 2006: 57: „Die geläufigen Grundzüge der *Intentionalität* und der *Regularität*, die zur Entstehung einer gemeinsamen Welt unabdingbar sind, werden durch die *Responsivität* nicht ersetzt, wohl aber überboten. Responsivität steht für eine ‚Antwortlichkeit‘, die der Verantwortung für das, was wir tun und sagen, unwiderruflich voraussetzt.“ (Hervorhebung im Original).

⁶¹ Waldenfels 1995: 438.

⁶² Waldenfels 1997: 50 f. Hervorhebung im Original.

sind wir schon zu der Erkenntnis gekommen, dass wir das Fremde erfahren, weil das Fremde uns anspricht, affiziert, heimsucht, auffällt, einfällt, erstaunt, erschreckt, verletzt, beunruhigt, herausfordert usw. „Das Fremde wäre das, worauf wir antworten und zu antworten haben, was immer wir sagen und tun.“⁶³ Denn „alles, was als etwas erscheint, ist nicht einfach als etwas zu beschreiben, das seinen Sinn empfängt oder besitzt, sondern als etwas, das Sinn hervorruft, ohne selbst schon sinnhaft zu sein, als etwas, wovon wir getroffen, affiziert, gereizt, überrascht und auf gewisse Weise verletzt werden.“⁶⁴ Dieses *Worauf* ist früher als alle Was-, Warum- und *quid iuris*-Fragen – es deutet auf eine responsive Rationalität hin. Wir können überhaupt nicht direkt auf das Fremde zugehen und nach dem Was und Wozu fragen – es sei denn, und nur *nachträglich*, dass wir von dem Fremden schon beunruhigt worden sind.

Die responsive Phänomenologie geht von der Beunruhigung durch das Fremde aus, die Waldenfels im Allgemeinen als den *Anspruch des Fremden* beschrieben hat: „Der genuine Anspruch ist genau das, worauf ich antworte, wenn ich etwas sage und tue, das einen Sinn hat und einer Regel unterliegt. Es gibt etwas zu sagen und zu tun. Das Antworten, das auf den fremden Anspruch eingeht, beschränkt sich weder darauf, daß ich die fremde Äußerung verstehe, noch darauf, daß ich mich mit einem Anderen verständige.“⁶⁵ In der Tat hat ein solcher Anspruch keinen Sinn und er unterliegt keiner Regel – es sei denn, wir haben uns bereits in einer bestimmten Ordnung bewegt. Der Anspruch des Fremden erfordert einen antwortenden Umgang mit ihm, damit die gewöhnliche Tendenz zur Aneignung durchbrochen und überstiegen werden kann.

„Die Frage nach der Art der Erfahrung, in der Fremdes auftritt, ist nicht zu trennen von der weiteren Frage, wie wir diesem Fremden entgegenkommen. Dieser Frage entspricht das Motiv der Responsivität.“⁶⁶ Das Entscheidende dabei ist die Erkenntnis der *responsiven Differenz* zwischen dem, worauf ich antworte und dem, was ich antworte: Das, was ich antworte verdankt seinen Sinn der Herausforderung dessen, worauf ich antworte. Waldenfels betont, dass das Fremde seine Fremdheit verliert, sobald die responsive Differenz zugunsten eines intentionalen oder regelgeleiteten Sinngeschehens eingeebnet wird: „Die responsive Differenz verschwindet dann hinter

⁶³ Waldenfels 1997: 51.

⁶⁴ Waldenfels 2006: 72 f.

⁶⁵ Waldenfels 1999b: 86.

⁶⁶ Waldenfels 2006: 56.

einer signifikativen oder hermeneutischen Differenz, derzufolge etwas als etwas aufgefaßt oder verstanden wird, und sie verschwindet hinter einer regulativen Differenz, derzufolge etwas gemäß einer Norm behandelt wird.“⁶⁷ In der Frage danach, wie wir dem Fremden entgegenkommen, hat Waldenfels eine eigentümliche Logik herausgeschält, nämlich die Antwortlogik, die auf der Responsivität beruht.

Die traditionelle Dialog-Philosophie bewegt sich im Kreislauf von Frage und Antwort und setzt die symmetrische Verteilung von Frage- und Antwortrolle voraus. Der Kreislauf von Frage und Antwort, der auf eine Erfüllung von Intentionen und Regeln abzielt, und die symmetrische Verteilung von Frage- und Antwortrolle, die uns einander gleichstellt, sind jedoch der Sache nicht angemessen. „Der imposante Gedanke eines umfassenden Dialogs, zu dem alle in gleicher Weise Zugang haben und in dem alles, wenigstens auf die Dauer, in gleicher Weise zur Sprache kommen kann, gehört zu den Illusionen eines Totalitätsdenkens.“⁶⁸ Waldenfels hat immer versucht, das, was dahinter steht, aufzudecken. Die Dialog-Philosophie geht interessanterweise eben von dem aus, was sie durch Dialog überwinden will. Dazu bemerkt er, „dass der klassische Dialog, mit dem die herkömmliche Philosophie steht und fällt, selbst schon eine Asymmetrie von Anspruch und Antwort und einen Hiatus zwischen Angesprochenwerden und Antworten voraussetzt.“⁶⁹ Deshalb kreist Waldenfels’ Dialogkritik um die Hervorhebung der zeitlichen Diastase des Dia-logs (um den Hiatus zwischen Angesprochenwerden und Antworten). Die vier Momente der Antwortlogik (nämlich Asymmetrie, Nachträglichkeit, Unausweichlichkeit und Singularität) gehen alle zurück auf das Begreifen der subtilen Zeitlichkeit. Die Besinnung auf die auf der Zeitlichkeit basierende Kreativität offenbart sich als Responsivität. Der klassische Dialog erweist sich hingegen, wie die obige Analyse gezeigt hat, als Ignorieren/Vergessen der Zeitlichkeit und hat gerade deshalb die unbewusste Versklavung in der Intentionalität des zeitlichen Bewusstseins zur Folge. Die Antwortlogik wird im Folgenden kritisch der Dialog-Philosophie gegenübergestellt, damit deren Schwerpunkt in einem solchen Kontrast deutlich zutage kommen kann.

§ 41 Die Antwortlogik

Asymmetrie der Antwortlogik versus Symmetrie des Dialogs

⁶⁷ Waldenfels 2006: 58.

⁶⁸ Waldenfels 1997: 33.

⁶⁹ Waldenfels 2006: 59.

Der klassische Dialog fordert eine Symmetrie der Dialogpartner: „Die symmetrische Verteilung der Befugnisse gehört zum Grundriß des Dialogs.“⁷⁰ Genauer gesagt: „zum Dialog in der Art, wie er uns erstmals bei Platon begegnet, wie er in Schleiermachers und Gadamers Hermeneutik fortlebt und wie er auch noch die Sprachsemantik von Ernst Tugendhat und die Diskurspragmatik von Jürgen Habermas prägt, gehört die Symmetrie als unerlässlicher Baustein. Wenn Gesprächspartner an einem allgemeinen Logos partizipieren, so genießt keiner einen Vorrang. Wo der Logos herrscht, herrscht niemand. Besser ist nur das bessere Argument.“⁷¹ Damit verspricht der Dialog, Widriges zu beseitigen und verheißt das Ende einer Eristik, „in der der Streit herrscht und Stärkere sich gegen Schwächere durchsetzen.“⁷² Die Symmetrieforderung setzt dennoch schon eine vermittelnde Instanz voraus und erfolgt erst post festum, „wenn ich aus der Beziehung zum Anderen heraustrete und eigene und fremde Positionen vergleiche und gleichsetze.“⁷³ Hier ist die Betrachtungsweise des Dritten, das „Vergleiche anstellt und im Konfliktfall für einen Ausgleich sorgt“⁷⁴, bereits mit eingemischt. Unter der Bedingung der Symmetrie bedeutet der Dialog letzten Endes einen Monolog mit verteilten Rollen.

Die Gesprächspartner, die nach Waldenfels ursprünglich als Appellanten und Respondenten auftauchen, nehmen im klassischen Dialog jeweils die Sprecher- und Hörerrolle ein. Dementsprechend übernimmt die Instanz eines vermittelnden Logos den Gesichtspunkt eines Dritten. „Nur auf diese Weise wird, wer zu mir spricht und wem ich zuhöre, identisch mit dem, zu dem ich spreche, und nur auf diese Weise werde ich, der ich spreche, identisch mit dem, der auf den Anderen hört. Die ‚Synthesis der Identifikation‘ vollzieht sich unter der Bedingung, daß das Sagen, das sich zwischen uns abspielt, *vom Gesagten her und auf das Gesagte hin* betrachtet wird, einem Gesagten, das wir gemeinsam zustande bringen.“⁷⁵ Der symmetrische Dialog beschäftigt sich mit dem Gesagten und

⁷⁰ Waldenfels 2002: 225.

⁷¹ Waldenfels 2012a: 66.

⁷² Waldenfels 2002: 223.

⁷³ Waldenfels 1990: 53.

⁷⁴ Waldenfels 2006: 66.

⁷⁵ Waldenfels 2002: 228, Hervorhebung im Original. Vgl. „Die Differenz von Sagen und Gesagtem, analog: von Sehen und Gesehenem, von Hören und Gehörtem usf. halte ich für eine der fruchtbarsten Motive bei Levinas.“ Waldenfels 2001: 458.

Getanen, die in einem gemeinsamen Logos, einem Gemeinsinn, einem Gemeingeist meßbar sind. Anders gesagt, „erst auf der Ebene des Gesagten und Getanen und nicht auf der Ebene des Sagens und Tuns gerinnt das, was zwischen uns geschieht, zu einer gemeinsamen Welt, die wir miteinander teilen und einander streitig machen.“⁷⁶ Nur im Sagen, das sich dem Gesagten und den Regelungen entzieht, zeigt das Gespräch eine pathisch-responsive Tiefendimension auf, die dem logisch eingebneten Dialog kritisch gegenübersteht.

Im klassischen Dialog geht es um die gemeinsamen Ziele und Regeln, die als Maße zur Überwindung der Asymmetrie dienen. Das Fremde entzieht sich dennoch jedem vom Standpunkt des Dritten ausgegebenen Maß, in dem eigene und fremde Äußerung im Hinblick auf gemeinsame Ziele und Regeln koordiniert sind. „Was zwischen uns geschieht, zeugt von einer Interferenz zwischen dem, was vom Anderen ausgeht und mich trifft, und dem, was von mir selbst erwidert wird, ohne daß eine vermittelnde Instanz dieses Zusammenspiel kontrolliert oder legitimiert.“⁷⁷ Der Anspruch des Fremden und das Antworten darauf stehen nicht symmetrisch gegeneinander – das wird insbesondere dann deutlich, wenn wir den zeitlichen Hiatus zwischen Anspruch und Antwort in Betracht ziehen. Die Symmetrieforderung des klassischen Dialogs wird hiervon in Frage gestellt. Die unaufhebbare Asymmetrie zwischen Gesprächspartnern, nämlich zwischen Appellanten und Respondenten, bringt den Dialog unaufhaltsam aus dem Gleichmaß und lässt auch moralische Gleichheitsforderungen wie die der bekannten *Goldenen Regel* hinter sich.⁷⁸ Die Asymmetrie lässt sich denken „als Sprengung und Störung des Gleichmaßes, als ein Mehr, das im Verhältnis zum Anderen auftaucht, aller Vergleichbarkeit und Gleichstellung zum Trotz.“⁷⁹ Und sie „beruht nicht darauf, dass Rollen und Chancen innerhalb eines Dialogs ungleich verteilt sind, sondern darauf, dass der fremde Anspruch, von dem meine Antwort ausgeht, dem Vergleich entrückt ist.“⁸⁰ In diesem Sinne kann die Asymmetrie auch nicht gegen die Ebene der Symmetrie ausgespielt oder mit ihr verrechnet werden. Die Asymmetrie betrifft die unüberwindbare zeitliche Diastase, die ich als den Kern der responsiven Phänomenologie bezeichnen würde.

⁷⁶ Waldenfels 2002: 222.

⁷⁷ Waldenfels 2002: 222.

⁷⁸ Vgl. Waldenfels 2006: 66.

⁷⁹ Waldenfels 2002: 223.

⁸⁰ Waldenfels 2012a: 66.

Die zeitliche Diastase und der heterogene Dia-log

Die unaufhebbare Asymmetrie geht Hand in Hand mit der zeitlichen Verschiebung von Anspruch und Antwort. Dementsprechend hat Waldenfels verschiedene Formen der Unterbrechung, der Pausen und Zäsuren in Betracht gezogen. Ganz detailliert hat er den unterbrochenen Prozess des Gespräches aufgezeigt. „Jedes Wort, das nicht nur nachgesprochen, sondern als sprechendes Wort laut wird, bricht das Schweigen, wie wir zu sagen pflegen. Dieser Einbruch der Rede wiederholt sich immer wieder auf latente Weise als eigentümliches Pathos des Logos, das durch keine dialogische Gemeinsamkeit und keine Diskursregel zu neutralisieren ist.“⁸¹ Jedes Wort kommt aus dem Schweigen, „weil es das Schweigen bricht und es nicht bloß auf beredte Weise fortsetzt, als sei alles im Grunde schon gesagt.“⁸² Und jedes Gespräch beginnt daher mit einer Pause und endet auch mit ihr, „da kein Gespräch seiner Anfänge völlig Herr ist.“⁸³ Ebendeshalb ist jedes Gespräch ein unterbrochenes Gespräch. Die Unterbrechung in Form von Pausen und Zäsuren „verhindert von Anfang an, daß das Sagen im Ausgesagten, das Tun in der Tat, das Hervorbringen im Werk zur Ruhe kommt. [...] Zum anderen unterbrechen Pause und Zäsur das Sinnkontinuum, in dem der Sinn sich sozusagen fortpflanzt und fortzeugt. Die Pause schillert zwischen Übergang ins Erwartete und Umschlag ins Unerwartete.“⁸⁴

Die Unterbrechung, die Gebrochenheit „vertieft sich zu einer Kluft, wenn wir zur Urdiastase zwischen Affektion und Antwort vorstoßen, wenn wir die Fremdheitszonen in Betracht ziehen, die daraus entstehen, und von daher in die Untergründe des Dialogs hineinleuchten.“⁸⁵ Die zeitliche Verschiebung, die aus der Vorgängigkeit des Pathos (des Anspruchs) und der Nachträglichkeit der Response (der Antwort) erwächst und den

⁸¹ Waldenfels 2002: 219.

⁸² Waldenfels 2002: 219.

⁸³ Waldenfels 2002: 219.

⁸⁴ Waldenfels 2002: 217. Das Verhältnis von Sagen und Schweigen, das Waldenfels hier zur Sprache gebracht hat, ist seit langem ein spannendes Thema im buddhistisch-christlichen Dialog. Die Worte des Christentums und das Schweigen des Buddhismus haben die Spannung zwischen Sprache und Wirklichkeit auf die Spitze getrieben. Siehe hierzu „Wort – Logos – Schweigen“, in: *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog* (von Brück und Lai 2000: 412–430).

⁸⁵ Waldenfels 2002: 217.

homogenen Dialog in einen heterogenen Dia-log zerteilt, bezeichnet Waldenfels als *Diastase*, „das heißt als ein originäres Auseinandertreten, das zwar einen Zusammenhang erzeugt, aber einen gebrochenen.“⁸⁶ Die Diastase der zeitlichen Verschiebung im Frage-Antwort-Ereignis spielt eine entscheidende Rolle in Waldenfels' Herausarbeitung der responsiven Phänomenologie: „Pathos, Response und Diastase sind drei entscheidende Momente einer zeit-räumlich verfassten Antwortlogik.“⁸⁷

In einer zeitlich verschobenen Doppelbewegung interferieren Anspruch und Antwort, „doch sie konvergieren nicht in einen Sinn, den wir gemeinsam intendieren. Was zwischen uns geschieht, läßt sich erst nachträglich einem Wir zuschreiben. Als Pathos kommt der fremde Anspruch der eigenen Antwort zuvor, als Antwort kommt das eigene Wort hinterdrein. In dieser Dia-chronie zerdehnt sich das Dia des Dia-logs bis hin zu einer erinnerungslosen Vergangenheit und einer erwartungslosen Zukunft.“⁸⁸ Waldenfels' Eindringen in die Untergründe des Dialogs geht weiter mit der Rückfrage nach dem Dia- des Dia-logs: „Wird das Dia- des Dia-logs oder Dis-kurses von einem Logos her gedacht, also als Sphäre eines gemeinsamen Sinnes, gemeinsamer Zwecke, gemeinsamer Regeln, gemeinsamer Praktiken oder Techniken – oder werden umgekehrt die jeweiligen Logoi vom Dia- her verstanden, rückgebunden an Diastasen und Dihairesen [Trennung bzw. Einteilung], die alle synthetischen Ordnungsmuster unterlaufen?“⁸⁹ Damit bringt er die untilgbare Zeitlichkeit zur Ermöglichung des *logos* überhaupt immer ausführlicher zur Sprache.

Im klassischen Dialog wurde die Zeitlichkeit hingegen oft ignoriert: „Die Zeitlichkeit, die hier in Frage steht, gerät erst gar nicht in den Blick, wenn wir uns vorweg auf einen dialogischen Boden begeben, wo eigene und fremde Beiträge mittels der Reziprozität und Reversibilität von Standpunkten synchronisiert werden. Im Dialog kommt niemand und nichts zu spät, weil jeder Vorsprung aufgrund gemeinsamer Voraussetzung aufgeholt werden kann.“⁹⁰ Wegen der Nachträglichkeit der Antwort ist unsere Erfahrung jedoch auf den vorgängigen, uneinholbaren Anspruch des Fremden (Pathos) hingewiesen: Die

⁸⁶ Waldenfels 2006: 49.

⁸⁷ Waldenfels 2012a: 64.

⁸⁸ Waldenfels 2002: 219.

⁸⁹ Waldenfels 2002: 215.

⁹⁰ Waldenfels 2006: 49.

Zeitverschiebung steht quer zu dem die Zeitlichkeit ignorierenden symmetrischen Dialog. Nur von der Position des Dritten her können wir in Gedanken eine Gleichzeitigkeit setzen. Der Standort des Dritten ist der Ort der Synchronisation, welche die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in der Logik hervorhebt, ohne diese tatsächlich in Gleichzeitigkeit verwandeln zu können.⁹¹

Die Unausweichlichkeit des Anspruchs des Fremden

Der vom *logos* hergeleitete Dialog verläuft unter der Kontrolle der vernünftigen Subjekte, die im Namen eines Dritten reden und handeln. Solchen abstrakten Dialogen kann ein Gesprächspartner willkürlich ausweichen. Dazu braucht er, was am leichtesten ist, nur zu schweigen. Gegen diese Abstraktion hat Waldenfels zusätzlich die Unausweichlichkeit des Anspruchs des Fremden enthüllt, indem er die Responsivität als ein Faktum des Lebens ans Licht gebracht hat: Wegen der faktischen Responsivität bin ich in der Begegnung mit den Anderen, in welcher Form auch immer, irgendwie schon von dem Anspruch des Fremden getroffen und in Anspruch genommen – egal, wie und was ich antworte. „Das Antworten beginnt nicht mit dem Reden über etwas, es beginnt überhaupt nicht mit dem Reden, sondern mit dem Hinsehen und Hinhören, das eine eigene Form der Unausweichlichkeit hat.“⁹² Die Unausweichlichkeit des Anspruchs bedeutet nämlich: Wie auch immer man auf den Anspruch des Fremden reagiert, man macht es verkehrt. „Selbst das Weghören setzt ein Hören, das Wegsehen ein Sehen voraus.“⁹³ Selbst das Weghören und Wegsehen sind Formen der Antwort. Insofern erweist sich die Unausweichlichkeit als eine praktische Notwendigkeit, die im Zusammenhang mit Leiblichkeit, Weltlichkeit und Sozialität des menschlichen Seins steht.

Der Anspruch des Fremden als das, „wovon unser Reden und Sagen ausgeht und immer schon ausgegangen ist [...] läßt sich nicht beobachten, beurteilen oder bewerkstelligen wie etwas, das vor unseren Augen und in unserer Hand liegt.“⁹⁴ Logisch gesagt: Eine Ausweichbarkeit setzt ein ausweichendes Subjekt voraus und ein Objekt, dem es ausweichen will. Aber in diesem Fall ist das Fremde kein handfestes *Was*, von dem sich das Eigene deutlich abgrenzen ließe, denn das Eigene ereignet sich nur

⁹¹ Vgl. Waldenfels 2002: 228.

⁹² Waldenfels 2006: 60.

⁹³ Waldenfels 2006: 60.

⁹⁴ Waldenfels 2006: 64.

durch das Antworten auf die Ansprüche des Fremden. Also wurzelt die Unausweichlichkeit noch tiefer in der ursprünglichen Verschränkung zwischen dem Eigenen und dem Fremden.

Die Unausweichlichkeit des Anspruches des Fremden erkennen wir gleichfalls in der kulturellen Begegnung. Am Beispiel von Europa hat Waldenfels deshalb die Kulturen auch als Formen des Antwortens begriffen. Demnach werden die Kulturen nicht als statische Gegenstände betrachtet, sondern als Produkte eines dynamischen Prozesses der Verschränkung zwischen Eigenem und Fremdem. In diesem Sinne spricht Waldenfels über den Sog einer fremden Kultur, der unausweichlich ist, weil zur Entstehung und Formation einer bestimmten eigenen Kultur die Beunruhigung und Herausforderung des Fremden unabdingbar ist. Auf die Beunruhigung oder Herausforderung des Fremden „kann man sich nur einlassen, oder man kann sich ihnen entziehen; austilgen kann man sie so wenig wie die Luft, die wir atmen.“⁹⁵ Deshalb gibt es zwar den *interkulturellen Dialog*, doch ist dieser nur sekundär. Die Unausweichlichkeit bietet sich daher auch an als eine Kennzeichnung der Antwortlogik im Unterschied zu der klassischen Dialog-Logik.

Die Singularität des Anspruch-Antwort-Ereignisses

Im klassischen Dialog bleibt man in Worten und Gedanken gefangen und denkt, dass die Wahrheit uns Menschen zur Verfügung stünde, wenn sie erst einmal durch die dialogische Wahrheitsuche entdeckt und festgestellt ist. Deshalb kann der Mensch unter dem Wahrheitszwang das wunderbare Geschehen/Ereignis nicht begreifen. Das intentional verschlossene Bewusstsein, dem das Neue/Fremde/Überraschende sich entzieht, geht im Kreis. Je mehr man weiß, desto härter und unbeweglicher ist das eigene Ego, weil alles Gewusste nur zur Aneignung dient. Vor diesem Hintergrund gewinnt Waldenfels' Hervorhebung der Singularität des Anspruches des Fremden an Bedeutung. Es geht um das Heraustreten aus der engen Ego-Welt, um über die Kreativität der sich manifestierenden Welt staunen zu können. „Der fremde Anspruch, der mehr ist als Teil eines Ganzen oder als Fall eines Gesetzes, gewinnt eine eigentümliche *Singularität*.“⁹⁶ Mit der Singularität versucht Waldenfels, die Radikalität der Fremderfahrung von einer anderen Perspektive her zu veranschaulichen. Es handelt sich um eine Singularität von Ereignissen, „die als solche auftreten, indem sie von gewohnten Ereignissen

⁹⁵ Waldenfels 2006: 64.

⁹⁶ Waldenfels 2006: 62. Hervorhebung im Original.

abweichen und ein anderes Sehen, Denken und Handeln ermöglichen.“⁹⁷ Über „ein anderes Sehen, Denken und Handeln“ habe ich im *siebten Abschnitt* des *zweiten Teils* hinsichtlich der *responsiven Freiheit* schon ausführlich diskutiert, was hier nicht wiederholt werden soll.

§ 42 Kreatives Antworten

Der Höhepunkt von Waldenfels' Denken des Fremden liegt in seiner Explikation der Responsivität. Die Responsivität artikuliert sich als eine Antwortlogik, die sich durch vier Grundelemente charakterisieren lässt, nämlich Singularität, Unausweichlichkeit, Nachträglichkeit und Asymmetrie. Die Antwortlogik offenbart uns eine allgemeine Situation des menschlichen Seins, in der wir vom Fremden angesprochen werden und die einzige Möglichkeit der Freiheit im kreativen Antworten besteht. Ich begreife deshalb die Antwortlogik als ein Denken der Freiheit durch kreatives Antworten. Das von Waldenfels gebrauchte Wort *Antworten* bedeutet im weitesten Sinne Leben. Die kreative, schöpferische Freiheit des Antwortens zeigt sich in dem Paradox, dass ich das gebe, was ich nicht habe – genauer gesagt: „Eine *Responsivität*, die allem Verhalten und Erleben eingeschrieben ist und alle Intentionalität und Regularität sprengt, verweist auf eine Erwiderung, die keine Wiederholung ist. Gebe ich auf eine Frage eine Antwort, die nicht einem vorhandenen Wissensvorrat oder Antwortrepertoire zu entnehmen ist, *so gebe ich, was ich nicht habe*. Was zu geben ist, entsteht, indem ich antworte. In diesem Sinne können wir vom Paradox einer ‚schöpferischen Antwort‘ sprechen.“⁹⁸

Dementsprechend lässt sich die Intentionalität als Versklavung des Bewusstseins begreifen. Die Macht der Intentionalität besteht darin, dass wir immer versuchen, die Fremdheit des Fremden durch begriffliche oder institutionelle Aneignung auszutilgen und ihm irgendeinen Sinn zuzuschreiben. Die Macht der Intentionalität tritt z.B. als die Macht der Gewohnheiten im Bewusstsein und im Leib zutage. Wenn wir in der Intentionalität befangen bleiben, ohne zur Responsivität und Kreativität zu erwachen, dann können wir lediglich in repetitiver Form antworten, „indem wir Antworten geben, über die wir schon verfügen, oder indem wir vorgegebene Antworten weiterleiten wie einen ununterbrochenen Traditionsstrom.“⁹⁹ Demnach wiederholen wir mit den reproduktiven, repetitiven Antworten nur die Intentionen in uns und erfahren nichts

⁹⁷ Waldenfels 2006: 63.

⁹⁸ Waldenfels 1995: 437. Hervorhebung im Original.

⁹⁹ Waldenfels 1997: 142.

Neues. Eine solche Verschllossenheit des Bewusstseins impliziert den allgemeinen existentiellen Zustand der Versklavung.

Die Antworten selbst sind immer irgendwie intentional bedingt, wenn sie etwas bedeuten und deshalb sinnvoll und verständlich sind. Das Antworten als Akt impliziert hingegen das Potential der Kreativität und Schöpferkraft. „Das Ereignis des Antwortens definiert sich nicht durch das Ich des Sprechers, sondern das Ich bestimmt sich umgekehrt durch das Antworten als Antwortender. Wo neuartige Gedanken entstehen, gehören sie weder mir noch dem Anderen. Sie entstehen zwischen uns.“¹⁰⁰ Das Ereignis des Antwortens ist das lebendige Sich-Manifestieren der Unerschöpflichkeit des Lebens. Ein Ich, das im Kreislauf der eigenen Intentionalität versklavt ist, antwortet nicht mehr, sondern gibt nur, was es schon in sich gespeichert hat; und es behandelt ebenso intentional die Antworten des Anderen, ohne auf das lebendige Antworten selbst zu achten. „Wer auf fertige Antwort wartet, hat nichts zu sagen, weil alles schon gesagt ist. Wer umgekehrt redet, ohne zu antworten, hat auch nichts zu sagen, da es für ihn nichts zu sagen gibt. Wir erfinden, was wir antworten, nicht aber das, worauf wir antworten und was unserem Reden und Tun Gewicht verleiht.“¹⁰¹ Die Subtilität der responsiven Differenz betrifft also tiefgreifend die Kreativität und Freiheit des Lebens. Obwohl wir biologisch noch leben, ist es nicht so leicht, die Kreativität und Freiheit des Lebens in der Tat auszuleben, weil die Intentionalität des Bewusstseins uns behindert. Erst wenn wir die Responsivität als Möglichkeit zur Befreiung von der Intentionalität einsehen können, können wir die schöpferische Manifestation des Lebens in Singularität, Unausweichlichkeit, Nachträglichkeit und Asymmetrie des kreativen Antwortens begreifen.

Wenn wir unsere Antworten nur wie Buchwissen wiederholen und sie aus Trägheit, Eigensinnigkeit und gewöhnlichem Glauben geben, dann verpassen wir die Einmaligkeit des Geschehens und geraten wieder in den intentionalen Kreis; dann spielen wir weiter mit dem abstrakten Logos, den wir uns als ein Drittes gesetzt haben. Eine intentional bedingte Wahrnehmung kann die Singularität des Anspruchs des Fremden nicht erfahren. Wir können aber nicht nicht antworten. Es geht nicht bloß darum, Wissens- und Handlungslücken zu füllen. In dieser Unausweichlichkeit entfaltet sich vielmehr eine höchste, aber auch sehr subtile Spannung zwischen Leiden und Freiheit bzw. zwischen Leben

¹⁰⁰ Waldenfels 1997: 53.

¹⁰¹ Waldenfels 2006: 67.

und Tod. Eine intentional bedingte Antwort ist eine gezwungene Antwort und diese Gezwungenheit bringt Leiden mit sich. Wenn das Leiden eine Schwächung der Responsivität bedeutet, dann ist mit dem Tod (des Geistes) der komplette Verlust der Fähigkeit zum Antworten und die völlige Versklavung durch die eigenen Intentionen gemeint. Was Leiden und Tod verursacht, ist das Verpassen der Lebendigkeit des Antwortens selbst und das Anhaften an den vorgegebenen Antworten, die wir immer nach dem Intentionalitätsmechanismus unseres Bewusstseins verstehen müssen. Alles, was man sagt und tut, kann nicht neu sein, solange das Gesagte und Getane immer intentional behandelt werden muss. Das Sagen und das Tun als Antworten sind aber dennoch absolut neu. Das Antworten selbst ist eben Leben und Freiheit, denn es impliziert eine radikale Erfahrung der schöpferischen Zeitlichkeit. Das Ich versteht dann auch sich selbst als eine Antwort, aber nicht als eine festgestellte und letzte: Es antwortet weiter und transformiert sich weiter. Das Leben als kreatives Antworten ist also eine künstlerische Improvisation aufgrund der gegenseitigen Abhängigkeit, denn das, worauf wir antworten und zu antworten haben, liegt nicht in unserer Hand und entstammt nicht unserer freien Erfindung.¹⁰² „Ein solches Antworten gibt nicht, was es schon hat, sondern was es im Antworten erfindet.“¹⁰³ Dem Anderen/Fremden verdanken wir die Ermöglichung unserer Eigenheit. In diesem Sinne bedeutet die Unausweichlichkeit des Anspruchs des Fremden ein unverzichtbares Verbundensein. Wie schon angedeutet, kann das Verbundensein auch zu Ausgesetztsein und Verslavung führen und die Unausweichlichkeit kann das größte Leiden verursachen, wenn wir uns unser Ich als ein vom Anderen deutlich trennbares Etwas vorstellen und daran anhaften, statt das dynamische Sich-Ereignen des Ich im kreativen Antworten zu begreifen. Waldenfels hat betont, dass das Antworten *ein unausweichliches Hören* auf die Stimme des Fremden einschließt, was jedoch keine Hörigkeit zur Folge haben sollte. Im kreativen Antworten, bei dem jeder Augenblick als schöpferisch erlebt und das Sich-Ereignen des Selbstbewusstseins als mit den Anderen/Fremden tanzend erkannt wird, verwirklichen wir Freiheit und Lebendigkeit.

Dass nicht die Antwort, sondern das Antworten selbst der entscheidende Punkt im Denken des Fremden ist, deutet hin auf eine radikale Besinnung auf die Zeitlichkeit, die Waldenfels mittels der Triade von Pathos, Response und Diastase zur Sprache gebracht hat: „Vorgängiges Pathos und nachträgliche Response sind zusammenzudenken, aber über einen

¹⁰² Waldenfels 1997: 84.

¹⁰³ Waldenfels 2006: 60.

Spalt hinweg, der sich nicht schließt und der eben deshalb nach erfinderischen Antworten verlangt.“¹⁰⁴ Die Diastase, die Zeitverschiebung, ist die Quelle der Kreativität: Ohne sie gäbe es keine Möglichkeit des Antwortens. Hiermit ist überhaupt nicht die banale und vulgäre Erfahrung der Zeit im Alltag gemeint, wo die Menschen der Vergänglichkeit und Intentionalität ausgesetzt sind und ihre Kreativität schwerlich erkennen können. Diese Zeitlichkeit unterscheidet sich andererseits auch von derjenigen, die die Philosophen im klassischen Dialog immer ignoriert haben und die religiöse Menschen in ekstatischen Erfahrungen zu überwinden trachten. Erst im Kontrast zu diesen beiden extremen Haltungen gegen die Zeit wird Kreativität in der zeitlichen Diastase hervorgehoben. Im Lichte der Singularität und der Unausweichlichkeit des Antwortens drückt sich eine tiefgreifende Besinnung auf die Zeitlichkeit als Rechtzeitigkeit (*kairos*) aus, die im Zusammenhang mit der responsiven Kreativität steht. Die Erfahrung der Singularität des Geschehens bedeutet eine Unterbrechung des intentionalen Bewusstseinsstroms, während die Unausweichlichkeit eine Gebundenheit des leiblichen Seins in der Zeit impliziert. Beide gemeinsam erklären die Möglichkeit der Freiheit des zeitlichen Bewusstseins, die sich als Erkenntnis der *gebrochenen Kontinuität* erweist. Eine solche Freiheit in der Zeit konkretisiert sich als *rechtzeitig antworten: Antworten*, weil wir im Verbundensein bzw. in der Gebundenheit leben und die Intentionalität integrieren müssen; *rechtzeitig*, weil die Befreiung von der intentionalen Versklavung wegen der Zeitverschiebung möglich ist. So wird der innere Zusammenhang zwischen der Zeitlichkeit und dem kreativen Antworten ans Licht gebracht: Kreatives antworten heißt *rechtzeitig antworten*.

Zuletzt ist die Asymmetrie als das vierte Moment der Antwortlogik in Verbindung mit der Zeitverschiebung zu erklären. Symmetrie und Asymmetrie betreffen ursprünglich die räumliche Wahrnehmung. Interessant ist, dass die Aufdeckung der Asymmetrie zwischen Eigenem und Fremdem auf der Zeitverschiebung basiert. Die Annahme der Symmetrie der verteilten Rollen im klassischen Dialog, in dem die Menschen nach Weitergabe des von sich selbst einseitig hergenommenen Sinnes oder sogar nach Überredung des Anderen streben, erweist sich deshalb als Ignorieren bzw. Überwindung der Zeit. Die an einem solchen Dialog beteiligten Menschen geben nur die ordentlichen, normalen Antworten, die an einem bestimmten Sinn anhaften und bestimmten Regeln folgen. Wegen der Zeitverschiebung ergibt sich jedoch eine Asymmetrie zwischen den Appellanten und den Respondenten, die einen

¹⁰⁴ Waldenfels 2006: 49.

Spielraum des kreativen Antwortens ermöglicht. Das kreative Antworten, „das eine bestehende Ordnung durchbricht und die Bedingungen des Verstehens und der Verständigung mit verändert“¹⁰⁵ gleicht der Freiheit aufgrund der zeitlichen Asymmetrie. Die Möglichkeit zur Entbindung von der Macht der Intentionalität besteht eben hierin. Wenn wir den ungeahnten, vorgängigen Ansprüchen des Fremden, die dem gegebenen Sinn und den bestehenden Regeln entrückt sind, offen genug entgegenkommen können, dann antworten wir darauf von Natur aus kreativ.

Dritter Abschnitt: Religiosität und Alltäglichkeit

Die Problematik der Dialog-Philosophie gibt es eigentlich nicht im Alltag. In Bezug auf eine Fragestellung in einem konkreten Kontext – z.B. „Wie viele Äpfel liegen vor uns auf dem Tisch?“ – bedarf es keines Dialogs. Nur für Fragen, auf die man keine positive Antworten geben kann, ist ein Dialog notwendig, aber gerade deshalb auch problematisch. Diese normalerweise positivistisch unbeantwortbaren Fragen trifft man vor allem in Philosophie und Religion, die nach Hegel den *gleichen Inhalt* haben. Nach der obigen Kritik der Dialog-Philosophie ist nun doch auch zu fragen, weshalb der Dialog der Religionen diesbezüglich in Betracht gezogen werden muss und was Religion überhaupt ist. Unsere Diskussion bleibt weiter an Waldenfels' Phänomenologie orientiert, um auf diese beiden Fragen einzugehen.

Im Anschluss an Husserls Rückfrage nach der Lebenswelt hat Waldenfels auch über die Verschränkung von Alltäglichem und Unalltäglichem, die der Verschränkung des Eigenen und des Fremden entspricht, diskutiert, wobei das Religiöse als eine spezifische Form des Fremden behandelt wird. Die Erschließung der Lebenswelt bringt uns zu der Erkenntnis, dass die Religion nicht mehr als ein Sonderbereich des Lebens angesehen werden kann: Das Religiöse ist in der Unerschöpflichkeit des Alltags verwurzelt und eine Besinnung auf das Religiöse ist untrennbar von einer Besinnung auf die Unerschöpflichkeit des Alltags, der wegen der Intentionalität oft verkümmert und deshalb sowohl vonseiten der Religion und Philosophie als auch vonseiten der modernen Wissenschaft missachtet wird. Aber bedauerlicherweise ist nach der Entwertung des Alltags auch die Religion selbst vertrocknet und zu einem institutionalisierten Sonderbereich geworden.

Deshalb geht die Wiederbelebung des Alltags, nämlich des Leben hier

¹⁰⁵ Waldenfels 2006: 67.

und jetzt, Hand in Hand mit der Wiederbelebung des Religiösen im eigentlichen Sinne und betrifft auch das Rätsel der Zeitlichkeit. Vor diesem Hintergrund kann der Dialog der Religionen nicht mehr als bloßer Worttausch zwischen Menschen aus verschiedenen religiösen Traditionen verstanden werden. Auf den Anspruch des Fremden zu antworten ist selbst religiös, weil die Meditation über sich selbst und über die geheimnisvolle Beziehung zwischen den Menschen schon darin integriert ist. Und gerade durch den Einbezug des Dialogs der Religionen ist die eigentliche Problematik intensiv zutage getreten und die Möglichkeit zur Befreiung von der eigenen intentionalisierten Lebenswelt deutlicher geworden.

Im Folgenden geht meine Diskussion von der Entwertung und Rehabilitierung des Alltags aus, um die Fremdheit des Alltags zu veranschaulichen und das Religiöse in den unerschöpflichen Alltag zurückzusetzen, damit meine anschließende Rede von Religion einerseits von metaphysischer/religiöser Spekulation verschont bleibt und andererseits einen phänomenologischen und auch lebensnahen Begriff des Religiösen anbieten kann. Zuletzt komme ich dann wieder auf die Wer-Frage zurück, die nicht nur diese gesamte Arbeit durchzieht, sondern auch grundsätzlich Philosophie und Religion lebendig hält.

§ 43 Die Entwertung des Alltags

Husserls Rückfrage nach der Lebenswelt richtet sich gegen die zweifache Entwertung des Alltags, nämlich die philosophische/religiöse Entwertung des Alltags in der Antike und seine wissenschaftliche Entwertung in der Moderne. Der Alltag ist nicht unproblematisch und die antike und moderne Kritik gegen den Alltag hatten und haben ihre Gründe. Der Alltag des Menschen bedeutet ein Leben voller unkritischer Meinungen: Leben im Alltag heißt leben mit einer natürlichen Einstellung. Aber eben deshalb erweist sich das alltägliche Leben als ein *Nicht-Nur* und *Immer-Mehr*, wie Waldenfels im Anschluss an Husserl dargestellt hat: „Wäre das Leben ganz und gar außer sich, so könnte es nicht zu sich kommen, wäre es ganz und gar bei sich, so bräuchte es nicht zu sich zu kommen. Husserl nennt diesen Zustand, in dem wir eine Welt haben, ohne sie *als* Welt zu haben, *natürliche Einstellung* und bezeichnet die entsprechende Wissensform mit Platon als *Doxa* [Meinung] oder auch mit einem gebräuchlichen Wort als *Alltag*. Der Alltag ist eine bestimmte Form, in der sich die Lebenswelt darstellt.“¹⁰⁶ Bevor wir zur Explikation

¹⁰⁶ Waldenfels 1997: 55, Hervorhebung im Original. Zu einem Überblick über Husserls Rückfrage nach der Lebenswelt, zu ihrem Verhältnis zu Husserls

der Zweideutigkeit des Alltags kommen – jener Zweideutigkeit, die Husserls Rückfrage danach und Waldenfels' Aufdeckung des Hyperbolischen/Fremden im Alltag hervorgerufen hat –, ist die Intentionalität des Alltags, die direkt mit der Entwertung des Alltags zu tun hat, zu berücksichtigen.

Die veralltäglichte Lebenswelt ist eine intentional geordnete Welt. Die Universalität der Intentionalität drückt sich aus im Alltag. Der Alltag entsteht aus einem Prozess der Eingewöhnung, denn „der Mensch als *nicht festgestelltes Tier* ist von Natur aus genötigt, eine nur im Ungefähren vorgezeichnete Ordnung zu erfinden und sich eine Welt zu schaffen. Dabei kommt es zu einem Prozeß der Eingewöhnung. Erfahrungen verdichten sich zu einem Kennen und Können, das von Wiederholungen und Verkörperungen lebt.“¹⁰⁷ Das Alltägliche bedeutet hier das Gewohnte, Ordentliche, Vertraute und Alte, das sich Tag für Tag wiederholt und vom Unalltäglichen als dem Außergewöhnlichen, Außerordentlichen, Unvertrauten und Neuartigen abhebt.¹⁰⁸ In vertrauten und immer wiederholten Gewohnheiten führen die Menschen ein intentional bedingtes Leben.

Ein intentional in Gewohnheiten *verfallenes/versklavtes* Leben bildet den Hintergrund nicht nur für die metaphysische und religiöse Kritik gegen die Beschränkung und Beengung des Alltags in der Antike, sondern auch für die Entwertung des Alltäglichen durch die Wissenschaft in der Moderne. Das Alltägliche erscheint Waldenfels' Lesart zufolge „als ein anfänglicher Erfahrungsbereich, in dem es *bloß Beschränktes, in sich Befangenes* und *Selbstverständliches* gibt, das aus seinen Fesseln zu befreien und in Verständlichkeit zu überführen ist [Hua., Bd. VI: 184]. Der Blick bleibt gefesselt und geblendet durch das, was auf der Hand liegt, solange der Mensch nicht die Höhle verläßt und ins Sonnenlicht der alles erhellenden Vernunft tritt.“¹⁰⁹ Das klassische Gleichnis der Höhle von Platon repräsentiert alle metaphysische und religiöse Bildung, die eine wahre Welt und ein wahres Leben verspricht. „Als das *Beschränkte, in sich Befangene* wird das Alltägliche der *wahren Welt* und dem *wahren Leben* entgegengestellt, einer Welt und einem Leben, wo alles bloß

Untersuchung der Wahrnehmung, des Zeitbewusstseins und der Intersubjektivität sowie zu seiner Kritik des Objektivismus der modernen Wissenschaft siehe Helds „Einleitung“ zu *Phänomenologie der Lebenswelt* (Held 1986: 5–53).

¹⁰⁷ Waldenfels 1990: 193.

¹⁰⁸ Vgl. Waldenfels 1997: 64; 1990: 193.

¹⁰⁹ Waldenfels 1997: 58. Hervorhebung im Original.

Partikulare auf die Dauer abgestreift wird, wo lokale und provinzielle Ordnungen sich zu einer universalen Ordnung ausweiten.“¹¹⁰ Mit dieser Entgegensetzung geht die Komplementarität von Alltäglichem und Unalltäglichem über „in eine Trennung zwischen zwei Bereichen, die ein hierarchisches Gefälle bilden; und eben dies führt zur Abwertung des Alltäglichen.“¹¹¹ Mit Anbrechen der Neuzeit nimmt diese Absetzbewegung im Rahmen einer *Religion* des Fortschritts und der Selbstverehrung des Menschen eine neue Gestalt an. Das wahre Leben ist immer anderswo und „das wahre Bewußtsein ist etwas, was sich erst am Ende herausstellt.“¹¹²

Zusätzlich zu dem Druck durch Metaphysik und Religion, die den Alltag als etwas Vergängliches und Zufälliges herabgesetzt haben, verstärkt sich die Entwertung des Alltäglichen unter dem Druck des Expertentums in den modernen Wissenschaften. „Das Alltägliche wird zum *Vagen, Dilettantischen, Improvisatorischen, Okkasionellen* angesichts der einschüchternden Standards des *Exakten, Methodischen, experimentell Nachprüfbaren* und *Wiederholbaren*. Nun steht nicht mehr der universalistische Philosoph gegen den Banausen, sondern der spezialisierte *Experte* unterwirft sich die *Laien*.“¹¹³

§ 44 Die Rehabilitierung des Alltags

Die die Lebenswelt mathematisierende Naturwissenschaft beschäftigt sich mit idealen und exakten Gegenständen und sie strebt nach Objektivität, um die Ungenauigkeit und Relativität der subjektiven Auffassungen zu überwinden. Die Krisis der europäischen Wissenschaften deckt Husserl auf in dem Paradox, „dass die Wissenschaft Lebenswelt überall in ihren Theorien und Tätigkeiten voraussetzt, sie aber andererseits gleichzeitig als bloß subjektiv, irrtumsanfällig und deshalb für ihre eigenen Zwecke irrelevant desavouiert und damit den Wirklichkeitsbegriff des modernen Menschen in paradoxer Weise spaltet.“¹¹⁴ In welchem Sinne sagt Husserl, dass die Naturwissenschaft die Lebenswelt voraussetzt? – Die Naturwissenschaft beruht auf den *vorwissenschaftlichen Erfahrungen* in der Lebenswelt.

¹¹⁰ Waldenfels 1990: 194. Hervorhebung im Original.

¹¹¹ Waldenfels 1990: 194.

¹¹² Waldenfels 1990: 195.

¹¹³ Waldenfels 1990: 195. Hervorhebung im Original.

¹¹⁴ Mayer 2009: 141.

Die Lebenswelt ist die Welt des menschlichen Lebens, das intentional bedingt ist. Dies betrifft die Universalität der Intentionalität, der alle wissenschaftlichen Aktivitäten verhaftet sind. Die radikalisierte Entwertung des Subjektiven und Alltäglichen in den Naturwissenschaften ist in der Vergessenheit der eigenen Intentionalität verwurzelt. „Die grundsätzliche und weitreichende Konstitutionsleistung des Subjekts, die Tatsache, dass die mathematisierten Gegenstände zuerst als sinnliche individualisiert sein müssen, bevor sie überhaupt in das Blickfeld der Wissenschaft geraten, und das noch weitreichendere Faktum, dass die Wissenschaften selbst eine besondere Praxis von Subjekten darstellen“¹¹⁵ sind kräftige Enthüllungen der unentrinnbaren Intentionalität, die im Grunde genommen die Subjektivität aller menschlichen Taten impliziert. Die Wissenschaften haben, wie im Alltag des gewöhnlichen Menschen, eigene *Vorurteile*, die sie ignorieren und nicht anerkennen wollen.

Ursprünglich hat sich die Wissenschaft gegen den intentionalisierten Alltag erhoben, wo Leben und Welt allmählich im Banalen und Ungefährlichen verkümmert sind und wo das *Man* im Heidegger'schen Sinne herrscht. Husserls Rückfrage nach der Lebenswelt zeigt uns vor dem Hintergrund der Entwertung des Alltags und insbesondere in Anbetracht der Entgegensetzung von Laien-Alltag und Experten-Fachwissen: „hinter der Abwertung des Alltags lauert die szientistische Verabsolutierung der objektiven Wissenschaften und, damit Hand in Hand gehend, deren technizistische Sinnentleerung.“¹¹⁶ Die szientistischen Wissenschaften glauben, sie könnten „die subjektive Welt des Alltags in eine methodisch zu bestimmende Welt an sich umwandeln.“¹¹⁷ Gegen diese Verstiegtheit einer szientistisch missdeuteten Wissenschaft „verteidigt Husserl das Eigenrecht der vorwissenschaftlichen Erfahrung, und dies im Interesse einer richtig verstandenen Wissenschaftlichkeit, die sich ihrer Ursprünge bewußt bleibt.“¹¹⁸ Nach Husserl gibt einerseits der Alltag den Boden ab für die Inventionen und Konstruktionen der Wissenschaften und andererseits bilden die Wissenschaften selbst spezifische Formen des Berufsalltags aus und wirken schließlich auf den gemeinsamen Alltag der Laien zurück. Deshalb ist die Wissenschaft selbst „als ‚theoretische Praxis‘ [Hua IV: 135] in alltägliche Lebensumstände und Überlieferungen verwoben.“¹¹⁹ Die in den Wissenschaften erstrebte

¹¹⁵ Mayer 2009: 143.

¹¹⁶ Waldenfels 1997: 56.

¹¹⁷ Waldenfels 1997: 58.

¹¹⁸ Waldenfels 1997: 58.

¹¹⁹ Waldenfels 1997: 57.

Objektivität ist demnach nur eine Unterstellung, denn die Wissenschaftlichkeit ist eigentlich eine delikate Form der Intentionalität und die Welt der Wissenschaften eine intensiv verfeinerte Welt der intentionalen Ordnungen. Die wissenschaftliche Abstraktion des Lebens hat deshalb die Rehabilitierung des Alltäglichen als Gegenbewegung zur Folge.

Unter dem Einfluss der phänomenologischen Rückfrage nach der Lebenswelt erfreuen sich Alltag und Alltäglichkeit in der jüngsten Gegenwart einer besonderen Aufmerksamkeit. Waldenfels zufolge ist diese Gegenbewegung in zwei Formen zu beobachten: zum einen in einer *Umkehrung* zum Alltag, die der Antithetik zwischen Alltag und Bildung/Expertentum noch verhaftet bleibt und es nahelegt, sich blind und willkürlich auf die spontanen Impulse des Herzens zu verlassen. Zum anderen wird eine *Rückkehr* zu archaischen Zuständen angestrebt, wo Logos und Techne noch nicht ihr Werk verrichtet haben, womit man auf eine Wiederverzauberung des Altertums zielt.¹²⁰ In diesen von *Umkehrung* und *Rückkehr* her orientierten Gegenbewegungen denkt man oft an „die Hervohebung des *subjektiven Erlebens* gegenüber objektiven Strukturen und Prozessen“ und „an die Betonung von *anonymen Praktiken* gegenüber individuellen oder kollektiven Großtaten, von *langfristigen Rhythmen* gegenüber einmaligen, epochenmachenden Ereignissen und von *flexiblen, variablen Formen der Rationalität* gegenüber ideellen Konstruktionen und exakten Methoden.“¹²¹ In diesen naiven Entgegensetzungen erpürt Waldenfels, im Anschluss an Norbert Elias (1897–1990), dass der Alltag hier entweder als autonome Sondersphäre abgehoben wird oder dass er in eine universale Kategorie verwandelt wird in der Hoffnung, damit die scheinbar friedliche Koexistenz aller Menschen aller Kulturen und Religionen verwirklichen zu können.¹²² Weder mit der beschränkten Anschauung des Alltags (natürliches Bewusstsein) noch mit der synoptischen Umschau des Historikers und auch nicht mit der universalen Überschau des Philosophen (in Überschreitung der Alltagswelt von einer die Lebenswelt transzendierenden Außensphäre her) ist nach Waldenfels’ Verständnis die Unerschöpflichkeit des Alltags zu begreifen. Als Phänomenologe bemüht

¹²⁰ Der Aufschwung von religiöser Bewegung in allen Formen in den vergangenen Jahrzehnten, trotz der atemberaubenden Fortschritte der Wissenschaften, kann ohne diesen Hintergrund der Rehabilitierung des Alltags in der post-industriellen Zeit nicht verstanden werden.

¹²¹ Waldenfels 1990: 189. Hervorhebung im Original.

¹²² Waldenfels 1990: 190.

er sich darum, aus diesem Auf und Ab der Bewertung des Alltags herauszukommen und sucht den Ausweg „nicht in der schlichten Wiederaufwertung des Alltäglichen, sondern in einer *Umwertung*, die ein gleichzeitiges Umdenken erfordert.“¹²³

Waldenfels' Umdenken geht diagnostisch von der Einsicht in den Zusammenhang zwischen der Konjunktur der Alltagskultur und der Sinnentleerung des modernen Lebens aus. „Die heutige Konjunktur des Alltagsthemas läßt sich insofern auch als Symptom betrachten für das Aufklaffen eines Vakuums, das durch den Entwertungsdruck einer einseitigen Rationalisierung entstanden ist.“¹²⁴ Dieses Vakuum ist die Folge einer „Verarmung und Austrocknung des Alltagslebens und seiner Szenerien“¹²⁵ sowie einer Verkümmerng des Menschen selbst.

Dieses Vakuum erweist sich einerseits als gewaltträchtig. Es gibt eine *Aggression* aus verlorenem Sinn. Die Destruktion, die sich von der Maschinenstürmerei bis zur Kulturstürmerei und zur Menschenvernichtung steigert, mag viele Gründe haben; doch lässt sie sich auch betrachten als der verzweifelte Versuch, Realität zu erzwingen, die in den Sektionen und Rubriken einer hochtechnisierten und spezialisierten Zivilisation zu zergehen droht. Auf der anderen Seite droht eine *Schwächung* jener Widerstandskraft, die sich der Zwangsgewalt einer verwalteten Rationalität entgegenstellen könnte.¹²⁶

Das heißt: Die emotionale Rehabilitierung des Alltäglichen leidet noch an dem Vakuum der Sinnlosigkeit oder Orientierungslosigkeit. Nach dem *Tod des Gottes* kommt wiederum der Widerwille gegen die wissenschaftliche Mathematisierung der Welt, die diesen Tod verursacht hat. Ein alltägliches Leben, das das Göttliche verdinglicht hat und eine Enttäuschung mit der Wissenschaft und deren Absolutheitszwang erlebt, kann der Unerschöpflichkeit des Alltags noch nicht gerecht werden kann. Wenn wir die universale Intentionalität des Lebens nicht überwinden können, und sei es durch die Wissenschaft, und wenn der Sinn des Lebens überhaupt intentional gegeben ist, was bedeutet dann der Alltag? Der Alltag ist Erzeugnis der intentionalen Veralltäglichung, die Rationalisierung und Ordnungstiftung impliziert. Die eigentümliche

¹²³ Waldenfels 1990: 197. Hervorhebung im Original.

¹²⁴ Waldenfels 1990: 202.

¹²⁵ Waldenfels 1990: 202.

¹²⁶ Waldenfels 1990: 202. Hervorhebung im Original.

Leistung des Alltags ist die Veralltäglicung. Die Veralltäglicung ist ein Prozess der Formierung, der Einrichtung und der Eingewöhnung, der sich in Form von Lernprozessen, Traditionsbildungen und Normalisierung vollzieht. Veralltäglicung bedeutet zunächst Verkörperung und Einverleibung dessen, was in Fleisch und Blut übergeht; sie hat zusätzlich auch eine Zwischensphäre der Verständigung realisiert, wo Eigenes und Fremdes ineinanderspielen, ohne dass bereits ein einheitsstiftender Konsens erforderlich wäre; zuletzt betrifft die Veralltäglicung alle Sphären des Lebens, inklusive der Religionen, „da diese erst in der *Institutionalisierung* eine dauernde und tradierbare Gestalt annehmen.“¹²⁷ Es ist notwendig für uns Menschen, die Umwelt und sich selbst intentional zu veralltäglichen und im Alltag zu leben. Aber für Waldenfels besteht das Entscheidende darin, die Dynamik des Alltags trotz der intentionalen Rationalisierung zu erkennen.

Den immer spezifisch rationalisierten Alltag versteht Waldenfels „im weiten Sinne als den Inbegriff sinnhafter, regelhafter, verständlicher Zusammenhänge, die sich in verschiedenen Rationalitätsfeldern und Rationalitätsstilen ausbreiten.“¹²⁸ Die Veralltäglicung der Lebenswelt ist aber durch eine solche spezifische Rationalität gekennzeichnet, „die in die Erfahrung eingebettet und im Reden und Handeln verkörpert ist, die also nicht erst dem zweckrationalen Kalkül oder den Ansprüchen auf reine Geltung entstammt.“¹²⁹ Die hiermit angedeutete Dynamik des Alltags führt Waldenfels zum Begriff des Alltags als einem Labyrinth, „das von keiner zentralen Instanz entworfen und auf keinem einheitlichem Grundriß angelegt ist.“¹³⁰ Der Alltag erweist sich als der Ort einer mutablen und variablen Rationalität und befindet sich immer in Wandlung. Das heißt: Parallel zu Veralltäglicung ist die aufsteigende Gegenbewegung einer Entalltäglicung immer im Gang. Obwohl der Alltag als Stätte der *Sinnbildung* und *Regelfindung* fungiert, sind Sinn und Regel mutabel und variabel. Dementsprechend hat Waldenfels den Alltag auch als Schmelztiegel der Rationalität beschrieben.¹³¹

Um der Sache näher zu kommen und mögliche Missverständnisse zu vermeiden, ist noch zu betonen, dass der Alltag keine Stätte einer

¹²⁷ Waldenfels 1990: 199.

¹²⁸ Waldenfels 1990: 192.

¹²⁹ Waldenfels 1990: 192.

¹³⁰ Waldenfels 1990: 192.

¹³¹ Vgl. Waldenfels 1990: 189–203.

Vermischung dessen ist, „was von Anfang an nicht zusammengehört und virtuell immer schon gesondert ist.“¹³² Die metaphorischen Redeweisen von Schmelztiegel und Labyrinth implizieren alles andere als eine Vermischung, die reine Elemente und reine Geltungssphären voraussetzen würde. Eine solche Vorstellung von Vermischung ist deshalb fragwürdig, weil die Ordnungslinien sich selbst als labil und variabel erweisen und verschiedene Ordnungen im Konkreten „durch keine Gesamtordnung“ überwölbt werden und „durch keine Grundordnung“ zusammengehalten.¹³³ Der Alltag ist eine *Stätte des Austauschs und der Auseinandersetzung*, „an der die verschiedenen Sphären ‚sich kreuzen und verschlingen‘ [...] und Kreuz- und Querverbindungen einen ‚Mischzustand‘ [...] schaffen, der nicht auf säuberliche Entmischung wartet.“¹³⁴ Als Beispiele hat Waldenfels Alltagssprache und Großstadt erwähnt, die uns anschaulich dokumentieren können, was unter *Alltag als Schmelztiegel* zu verstehen ist.

Waldenfels' Betrachtung des Alltags bringt *eine Genealogie des Alltags* hervor, die der Hypostasierung eines Alltagsbereichs, der Universalisierung der Alltagskategorie und der Verabsolutisierung einer Alltagstheorie entgegenwirkt.¹³⁵ Veralltäglichen, die die Ordnung schafft und zur Aneignung dient, geschieht immer in Begleitung von Entalltäglichen, die die Ordnung stört und das Fremde zulässt. Deshalb lebt der Mensch als *nicht festgestelltes Tier* „nicht völlig innerhalb einer Ordnung des Alltäglichen, sondern auf der Schwelle zwischen Ordentlichem und Außerordentlichem. Beide Aspekte verhalten sich zueinander wie Vordergrund und Hintergrund, wie Vorderseite und Rückseite.“¹³⁶

Die *Genealogie des Alltags* erweist sich einerseits als eine

¹³² Waldenfels 1990: 201.

¹³³ Waldenfels 1990: 201.

¹³⁴ Waldenfels 1990: 201. Wenn das religiöse Leben und die Begegnung der Religionen nirgendwo anders als im Alltag passieren können, dann ist zumindest heuristisch die phänomenologische Rückfrage nach der Lebenswelt bzw. dem Alltag in Betracht zu ziehen. Keinerlei Standpunkt auf irgendwelchen Ordnungslinien und keinerlei Streit über Differenzen in der Rede von Gesamt- und Grundordnung (in religiösen Diskursen über Menschen und Welt) wird der Unerschöpflichkeit des Alltags gerecht.

¹³⁵ Vgl. Waldenfels 1990: 191.

¹³⁶ Waldenfels 1990: 194.

phänomenologische Rehabilitierung des Alltags, die die Pluralität und Mutabilität der Rationalität des Alltags offenlegt, und verhindert andererseits, „daß der Alltag zu einem Nur-Alltag herabgesetzt wird.“¹³⁷ Der Alltag taugt „als ein Ferment, als Gärstoff, der etwas aufgehen läßt, und er taugt dazu, solange er selber lebendig bleibt.“¹³⁸ In solch einem lebendigen Alltag sind alle kulturellen und religiösen Ordnungen, die im Prozess der Veralltäglichen entstanden sind, selektiv, exklusiv und somit in gewissem Grade variabel. Eben deshalb kann hier der Erfahrung des *Fremden* Raum gegeben werden.

§ 45 Das Fremde und die Lebenswelt

Waldenfels' Genealogie des Alltags schließt sich zwar an Husserls Rückfrage nach der Lebenswelt an, ist aber charakterisiert durch die Verknüpfung mit seinem Denken des Fremden. Das Fremde taucht auf als das Unalltägliche im Alltag, das wiederum als Außergewöhnliches, Ungewöhnliches, Neues, Neuartiges, Unbekanntes, Unverfügbares usw. erfahren wird.

Der Alltag hat das Unalltägliche als seine Kehrseite. In diesem Sinne funktioniert die Alltäglichkeit als ein Unterscheidungsbegriff, wobei der Grenzverlauf und die Gewichtung des Unterschiedenen je nach Raum, Zeit, Milieu und Kultur variieren. Dieses Zusammenspiel zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem erinnert uns an die gezogene Grenze zwischen Eigenem und Fremdem. Das Unalltägliche als das Fremde rührt daher, „daß alles, was uns in der Erfahrung begegnet, niemals ganz und gar in die gewohnte Ordnung eingeht.“¹³⁹ Selbst Prozesse von Kreation und Innovation, „die sich mittels Abweichung, Entregelung und Neudefinition ihren Weg bahnen und, solange sie dies tun, die bestehenden Fach- und Zuständigkeitsgrenzen sprengen,“¹⁴⁰ lassen die gleichzeitig geschehende Entalltäglichen in der Veralltäglichen zutage treten. Das Fremde als Neues und Neuartiges nimmt Gestalt an in der Abweichung von Altem und Bewährtem, wenn dieses nicht mehr durch eine integrative Gesamtordnung oder eine regulative Grundordnung im Alltag veralltäglicht wird. „Es entsteht eine Grauzone, wo der Alltag sich unter dem langsamen Druck oder dem plötzlichen Einbruch des Neuen wandelt und wo Realität und Fiktion, *history* und *story* mangels einer

¹³⁷ Waldenfels 1990: 202.

¹³⁸ Waldenfels 1990: 202.

¹³⁹ Waldenfels 1990: 193.

¹⁴⁰ Waldenfels 1990: 199.

eindeutigen, übergeordneten Instanz nicht streng zu sondern sind.“¹⁴¹

Die Erfahrung des Fremden bringt Waldenfels' Blick bis dorthin, wo „die Lebenswelt sich selbst in Heimwelt und Fremdwelt zerklüftet, ohne Aussicht darauf, daß diese Kluft sich je schließen wird.“¹⁴² Der Alltag als Labyrinth bzw. Schmelztiegel manifestiert sich im Übergang von einer Ordnung zur anderen. Dabei „handelt es sich um eine Überschreitung des Alltäglichen, die nicht woanders ankommt.“¹⁴³ Wenn das Fremde das Eigene durchdrungen hat, dann sind aus dem Alltäglichen und Ordentlichen das Unalltägliche und das Unordentliche erwachsen. Die Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem hat dem Religiösen Raum gegeben, das bei Waldenfels als hyperbolisches Phänomen behandelt wird.¹⁴⁴

§ 46 Die Lebenswelt in Wandlung und das Religiöse

Eine völlig intentional beherrschte Welt ist eine tote Welt, die alle Wandlungen entweder als Kreislauf banalisiert oder als Vertrautes normalisiert. Der Prozess der Veralltäglichung, „in dem der Alltag als Sphäre der Sinnablagerung und Sinnverteilung fungiert, wird vielfach allzusehr verschrieben als Degradierung, als eine Art von kulturellem Sündenfall. Man spricht von Routinenbildung, Mechanisierung, Stereotypisierung, Verregelung und ähnlichem.“¹⁴⁵ Dafür hat Waldenfels zwei moderne Beispiele angegeben: zum einen Max Weber, der vom Verflachen des Alltags gesprochen hat und zum anderen Martin Heidegger, der das bodenlose und sachferne Gerede im alltäglichen Leben bemängelt hat. Der verflachende Alltag, voller sachfernem Gerede, bringt Anonymisierung bzw. ein Absinken ins Namen- und Engenschaftslose mit sich. Dabei können wir an an Nietzsches Übermensch denken, der die Schar der zu menschlichen Menschen nicht ertragen kann. Der erodierende Alltag verursacht tatsächlich die geistige Krankheit zum Tode (Kierkegaard). Die Abstandnahme vom Alltag

¹⁴¹ Waldenfels 1990: 199.

¹⁴² Waldenfels 1997: 56.

¹⁴³ Waldenfels 1997: 64

¹⁴⁴ Mit dem letzten Kapitel „Religiöse Transzendenz“ in seinem bislang neuesten Buch „*Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*“ hat Waldenfels direkt das Thema *Religion* von der responsiven Phänomenologie her behandelt. Das Religiöse wird als das Hyperbolische in sein Denken des Fremden eingefügt. Siehe Waldenfels 2012: 353–412.

¹⁴⁵ Waldenfels 1990: 198.

erinnert uns auch an die allgemeine kritische Haltung gegenüber dem Alltag in den Weltkulturen und die Entstehung der Religionen hat eben vieles zu tun mit dem Zweifel an der Vulgarität des Alltags.¹⁴⁶

„An den Grenzen der vertrauten Welt lauert Unbekanntes und Unverfügbares, das uns verlockt und bedroht, und beides oft in einer delikaten Mischung aus Überraschendem und Übermächtigem.“¹⁴⁷ Dieses Unbekannte und Unverfügbare in einer Mischung aus Überraschendem und Übermächtigem geht zurück auf die typische Darstellung der Fremderfahrung bei Waldenfels: „Fremdes zeichnet sich aus durch eine besondere Ambivalenz. Etwas ist uns unheimlich, indem es uns zugleich anzieht und von sich weist; so kann auch das Unbewußte als eine Form der Fremdheit begriffen werden.“¹⁴⁸ Wir können außerdem auch, im Hinblick auf die religiösen Diskurse, z.B. an die Otto'sche Rede vom *Numinosen* denken, das von ihm als *mysterium tremendum* (Geheimnis, das Furcht und Zittern auslöst) und *mysterium fascinans* (entzückendes, fesselndes Geheimnis) charakterisiert wird.¹⁴⁹ Das Religiöse als das Unalltägliche, das Numinose oder das Mystische lauert an der Grenze zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem. Ein religiöses Leben, das in der Lebenswelt verwurzelt ist, verachtet nicht den Alltag, sondern bleibt achtsam im Alltag und befreit sich dadurch von Absolutheitsansprüchen.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Mit Rücksicht auf die Kompliziertheit der Begriffe Religion und Religiöses ist es sehr verständlich, dass Waldenfels zu Beginn seiner Behandlung der Religion die Schwierigkeiten beim Reden über Religion erwähnt: Vor allem sei „die Frage nach der Genesis und der Bedeutung des Religiösen [...] keine bloß historische Frage.“ (Waldenfels 2012: 368). Er sieht das eigentliche Paradox in jeglicher Rede von Religion darin: „Der Überschuss- und Fremdheitscharakter religiöser Widerfahrnisse ginge verloren, wollte man sie vorweg als religiös oder gottgegeben definieren. Strenggenommen gibt es also keine religiösen Phänomene oder religiösen Erfahrungen, es gibt nur ein Getroffensein und ein Angesprochensein, das sich in Antwort des Religiösen, des Gläubigen, als religiös, als göttlich erweist – oder eben nicht erweist.“ (Waldenfels 2012: 364) Also geht es um die grundlegende Intentionalität der Sprache und des Denkens, die eine Rede vom Religiösen, das die intentional bedingte alltägliche Erfahrung eigentlich gerade herausfordert oder transzendiert, unmöglich macht.

¹⁴⁷ Waldenfels 1990: 193.

¹⁴⁸ Waldenfels 2012: S. 61.

¹⁴⁹ Otto 1947: 5–7; 12–35; 39–49.

¹⁵⁰ Daran sehen wir die Bedeutung der responsiven Phänomenologie für die Religionswissenschaft zur Betrachtung der religiösen Phänomene und besonders für die Begegnung und den Dialog der Religionen. Die verbalisierte Religion ist zweifellos

Für ein religiöses Bewusstsein ist der Alltag eben nicht nur Alltag, sondern es werden eine Überschreitung und ein Anderssehen des Alltags motiviert. Ironischerweise sind die Religionen dennoch selbst oft wiederum zum Alltag erstarrt und leiden an ihrer Verfallenheit. Ein solcher *religiöser Alltag* ist entstanden durch Institutionalisierung und Organisationen und er hängt an Traditionen, Kulturen, Riten, heiligen Schriften usw. Damit haftet man an einem gegebenen Sinn an und hat vergessen oder lehnt es sogar ab, den Intentionalitäts-horizont im Alltag und insbesondere in eigenem religiösen Leben in Frage zu stellen. Die veralltäglichte, an einem bestimmten Sinn festhaltende Religion erkennt die Unerschöpflichkeit der Lebenswelt nicht mehr. Mit einer solchen Entwertung des Alltags konfrontiert stellt sie sich dann ein himmlisches, heiliges Leben als einen jenseitigen Gegensatz zur Alltäglichkeit vor. Die religiöse Betrachtung des alltäglichen Lebens als irdisch und profan hat hierin ihre Gründe und auch die Konflikte zwischen den Religionen gehen auf diese Problematik zurück.

Die Lebenswelt als Boden aller religiösen Erfahrungen kann nicht negiert werden. Die eigentümlichen Leistungen des Alltags sind, wie oben erläutert, nicht zu vergessen. Veralltäglichtung bedeutet Verkörperung und Einverleibung dessen, was in Fleisch und Blut übergeht.¹⁵¹ Selbst mit der

intentional bedingt, aber trotzdem wird der Austausch oder die Kommunikation zwischen den Menschen aus verschiedenen religiösen Traditionen nicht abgelehnt. Es geht dann um etwas anderes als um wörtlichen Konsens. Ein kleines Beispiel dafür: Selbst auf den einen Begriff „Gott“ können sich tausend Christen auf tausend verschiedene Weisen besinnen, ohne dass sie in Konflikte geraten, weil es unüberprüfbar ist, ob sie das Gleiche (das es aufgrund der Intentionalität gar nicht gibt!) meinen oder nicht.

¹⁵¹ Hierzu ist zu erwähnen, dass die Tiefe des Alltags im Konfuzianismus immer hochgeschätzt wird, was am deutlichsten durch das Dao des *Zhongyong* (*zhongyong zhi dao*, 中庸之道) und seine Betonung der unermüdlichen Kultivierung des leiblichen Selbst (*xiushen*, 修身) zum Ausdruck kommt. Siehe hierzu auch Li 2014. Außerdem wird die Wichtigkeit des Alltags, nämlich des Lebens hier und jetzt, von Jing Hui in seiner Lehre vom „Chan im Alltag“ (*shenghuo chan*, 生活禅) betont. Er sagt hier ausdrücklich, dass die Chan-Praxis in keinem Augenblick vom Leben im Alltag getrennt werden kann: Ohne das Leben hier und jetzt, nämlich ohne die leibhaftig uns betreffenden Probleme und die Verunreinigungen des zeitlichen Bewusstseins würde die Chan-Meditation nur in der Phantasie verweilen. Siehe Jing Hui 2008. Zuletzt können wir unsere Aufmerksamkeit auch dem alten Indien schenken, wo, wie Liang bemerkt, das Leben unter der Sonne allgemein gering geschätzt wurde, was direkt mit dem Wunsch des frühen Buddhismus zu tun hat, aus der Welt hervorzutreten, welcher im Mahayana-Buddhismus kritisiert wird. Siehe Liang 2009: 73 f.; 94 f.

Überschreitung des alltäglichen Horizontes können wir nirgendwo anders anfangen als im Alltag. Die religiöse Kritik gegen den Alltag ist nur dann gültig, wenn der Alltag bereits in Mechanismen und Stereotype abgestürzt ist.

Die Lebenswelt in Wandlung hingegen fordert uns heraus, lebendig zu leben und kreativ zu sein. Das Religiöse drückt eigentlich gerade diese Lebendigkeit und Kreativität/Freiheit aus. Dies alles wird gebündelt in der Erkenntnis der Unerschöpflichkeit des Alltags. Diese Unerschöpflichkeit zu erfahren ist die Aufgabe des sich im Alltag befreienden Menschen. „Der Absturz in bloße Mechanismen und Stereotypen kommt erst dann zustande, wenn die Veralltäglichsung sich ablöst von der Gegenbewegung.“¹⁵² Die Erstarrung einer Religion erweist sich eben als Absturz in bloße Mechanismen und Stereotype und richtet sich gegen die Wandlung des Alltags. Deshalb können wir behaupten, dass eine lebensfeindliche Religion auf einer intentional vorgestellten Welt des Sinnes beharrt und die Unerschöpflichkeit der Lebenswelt nicht begreifen kann.¹⁵³

Die Unerschöpflichkeit der Lebenswelt zeigt sich mit Waldenfels' Worten durch die hyperbolischen Überschussphänomene. Für Waldenfels bedeutet das Hyperbolische: „*Etwas zeigt sich als mehr und als anders, als es ist.*“¹⁵⁴ Und der Alltag „behält oder gewinnt nur dann seine Widerstandskraft gegen den Druck einer verordneten Rationalität, wenn er selber *mehr ist als Alltag*, das heißt wenn er *sich selber übersteigt*.

¹⁵² Waldenfels 1990: 44. Darin liegt die besonders in der Chan-/Zen-Meditation betonte Achtsamkeit im alltäglichen Leben begründet.

¹⁵³ In diesem Sinne ist es problematisch, Religion als Kontingenzbewältigung zu sehen, die bestrebt sei, in bestimmten Sinn-Strukturen Ruhe zu finden. Eine solche Religion wäre nicht mehr kritisch gegenüber der eigenen Intentionalität. Im Kontrast dazu ist der tiefere Sinn des kreativen Antwortens gerade darin zu sehen, angesichts der Wandlung der intentional und zeitlich entstehenden Welt die dynamische Freiheit zu erwecken. Außerdem hat die Philosophie des *Yijing* (易經, *Das Buch der Wandlungen*) die Vitalität des Menschen in seinen Umgang mit den Wandlungen, nämlich mit der Zeitlichkeit, begriffen: Es geht darum, ins wundervolle, kreative Geschehen einzublicken und daran teilzunehmen.

¹⁵⁴ Waldenfels 2012: 9. Hervorhebung im Original. Siehe hierzu auch Waldenfels 2012: 11: „An Überschussphänomenen zeigt sich das Hyperbolische; es zeigt sich, daß und wie etwas mehr und anders ist, als es ist, ohne deswegen alles werden zu können und ohne in einem Jenseits des ganz Anderen zu entschwinden. Das Hyperbolische markiert einen Spalt, eine Kluft, eine Schwelle, die unsere Erfahrung immer wieder überquert, ohne sie zu überwinden.“

Dieser Selbstüberstieg ist nur möglich, solange das Alltägliche eine Kehrseite des *Außeralltäglichen* bewahrt.¹⁵⁵

Waldenfels' Begriff der Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem zielt darauf ab, die Widerstandskraft des Alltags zu erwecken. Dies hat er mit anderen religiös und philosophisch staunenden Menschen gemeinsam. Waldenfels hat aber nicht nur religiöse und metaphysische Reden, sondern auch Husserls Rückfrage nach der Lebenswelt kritisiert. Die Worte und Gedanken der religiösen und philosophischen Schriften bilden in gewissem Sinne unterschiedlich geordnete, bestimmte Lebenswelten aus, wenn wir die universale Intentionalität berücksichtigen.¹⁵⁶ Deren Lebendigkeit hängt davon ab, ob sich die Menschen immer wieder auf die Unerschöpflichkeit der Lebenswelt selbst besinnen können, statt sich buchstäblich von den unvermeidlich intentional zusammengesetzten Worten einseitig bestimmen zu lassen. Bis hierher wurde die Verflechtung zwischen Husserl und Waldenfels bezüglich der Rückfrage nach der Lebenswelt nur angedeutet. Diese Verflechtung geht zurück auf eine husserlsche Aporie bzw. ein husserlsches Paradox in den Augen von Waldenfels. Die Differenz zwischen Waldenfels und Husserl betrifft den Begriff der *universalen Besinnung*, der viele religiöse Implikationen in sich trägt.

§ 47 Husserls Aporie in der Rückfrage nach der Lebenswelt

Die Tiefe und Subtilität der husserlschen Rückfrage nach der Lebenswelt ist daran zu sehen, dass seine Verteidigung des Eigenrechts des Alltags nicht naiv auf die Aufwertung der missachteten Doxa hinausläuft. Vielmehr strebt Husserl danach, *eine universale Besinnung* in der Lebenswelt zu verwirklichen durch eine Selbstbesinnung, Selbsterhellung, Selbstoffenbarung, Selbstaufklärung bzw. Selbstüberschreitung, was Waldenfels mit dem Wort Selbstaufklärung zusammengefasst hat. Die universale Besinnung als phänomenologisches Philosophieren setzt nicht nur die alltägliche natürliche Einstellung, sondern auch die szientistisch missdeutete Wissenschaft in die Lebenswelt zurück. Zurück zur Lebenswelt zu gehen ist ein Prozess der Selbstaufklärung: von der Selbstverdunklung zur Selbsterleuchtung. Während des Prozesses der Selbstaufklärung wird die natürliche

¹⁵⁵ Waldenfels 1990: 203. Hervorhebung im Original.

¹⁵⁶ Der Bewusstseinsanalyse des Buddhismus zufolge ist die Menschenwelt eine Welt der *prapañca* (Ch. *xilun*, 戲論). Das bedeutet, dass die erscheinende Welt aufgrund von Begriffsbildung und gedanklicher Konstitution entsteht. Eine solche Welt ist sinnvoll, aber gerade deshalb auch einschränkend und verdeckend.

Einstellung des Menschen herausgefordert und die Lebenswelt nimmt immer neue Gestalt an.

Husserls universale Besinnung hat Waldenfels an Platons Überschreitungsmetaphysik erinnert. Die platonische Überschreitung des Alltags ins Sonnenlicht der alles erhellenden Vernunft hat Waldenfels bezweifelt als *abermals keine Selbstüberschreitung, sondern eine Überschreitung von einer die Welt transzendierenden Außensphäre her*. Diese Bezweiflung erweist sich als eine Vorbereitung auf die Kritik an Husserl, weil Husserl nach einer allgemeinen Struktur der Lebenswelt sucht, die der Lebenswelt *bei aller Relativität* zukomme:¹⁵⁷ „Die Lebenswelt als Lebenswelt im Singular, ‚in einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist‘ [Hua. VI: 146], gibt es für Husserl deshalb nur als universalen Boden und als universalen Horizont.“¹⁵⁸ Innerhalb dieser von Husserl selbst als *konkret* bezeichneten Universalität will dieser „einen abstrakten herauszupräparierenden Weltkern: die Welt der schlichten intersubjektiven Erfahrungen [Hua. VI: 136]“¹⁵⁹ herausfinden.

Diese husserlsche Suche nach dem Weltkern, nach dem Fundament bzw. der Grundlage der Welt, sieht Waldenfels ganz kritisch als eine Art Abstraktion an. Solche metaphysischen Worte sind in seinem Denken zum Tabu geworden und haben seine tiefe Abneigung erregt. Waldenfels und viele andere Phänomenologen sehen Husserls Rede von der Universalisierung der Lebenswelt und von einer allgemeinen Struktur der Lebenswelt deshalb als Fleck in dessen Gedanken an. Waldenfels meint, Husserls Fundamentalismus wolle den Erfahrungen ein künstliches Präparat unterschieben und danach seien die geschichtlich-gesellschaftlichen Welten in all ihrer bunten Vielfalt nichts als Schalen, die sich um den Kern der einzigen Lebenswelt legen würden.¹⁶⁰ Waldenfels bemängelt die husserlsche Überschreitung auch als *eine Überschreitung von einer Außensphäre her*: Für Waldenfels sei eine *fundierte Wahrnehmung* ein Produkt der Abstraktion, die gar nicht das sei, was „wir anfänglich erfahren“¹⁶¹.

Im Kontrast zu der als platonisch bezweifelten Überschreitung des

¹⁵⁷ Vgl. Waldenfels 1997: 59.

¹⁵⁸ Waldenfels 1997: 61.

¹⁵⁹ Waldenfels 1997: 61.

¹⁶⁰ Vgl. Waldenfels 1997: 62.

¹⁶¹ Waldenfels 1997: 62.

Alltags *von einer Außensphäre her* betont Waldenfels, dass dieser Überschreitungsprozess nur dort beginnen könne, wo das Leben wie in einer Art von Schlummer schon gelebt wird, aber noch nicht zu sich selbst erwacht ist.¹⁶² „Dieser erneute Überstieg über das Alltägliche hinaus setzt voraus, daß der Alltag das, was er kennt, zugleich verkennt.“¹⁶³ Damit fängt Waldenfels an, die tatsächlich mögliche *Selbstüberschreitung* im Alltag ohne Rekurs auf ein Fundierungsprogramm zu explizieren. Dies tangiert auch sein Denken des Fremden, das den Alltag als das Unalltägliche durchdrungen hat. Das Unalltägliche, das den verkannten Alltag beunruhigt, versteckt sich nicht anderswo, sondern stammt aus dem Alltag. Dementsprechend handelt es sich um eine Form des Überschreitens, „die nicht vom Alltäglichen zu einem definitiven Unalltäglichen führt, sondern sich ständig und erneut zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem bewegt, ohne positiv irgendwo anzukommen.“¹⁶⁴ Nach Waldenfels korrespondiert diese Form des Überschreitens „mit einer Form von Lebenswelt, die auf fundamentalistische Absicherungen verzichtet.“¹⁶⁵ Außerdem sei die Kehrseite des Außeralltäglichen, die das Alltägliche in sich bewahrt, „nicht ein Ganzes, nicht Höheres, sondern ein changierendes Anderes, das sich nicht verordnen läßt, auch nicht durch Experten einer reinen, sei es theoretischen, praktischen oder technischen Vernunft, die sich über die Niederungen des Alltags erhaben dünkt.“¹⁶⁶

Die Emphase des Verzichts auf fundamentalistische Absicherungen und die Vermeidung einer Rede von einem Ganzen und Höheren richten sich eben gegen Husserl. Hier tritt die Differenz zwischen Husserl und Waldenfels in Erscheinung und gerade in diesem Punkt glaubt Waldenfels zu erkennen, dass Husserls Öffnung der Lebenswelt den Alltag doch wieder in den Schatten treten lässt. Dennoch ist die Waldenfels'sche Kritik an Husserl mehrfach zu deuten: Es geht hier einerseits um die Spannung zwischen der Offenheit und Tiefgründigkeit des husserlschen Denkens und der Grenze und Endlichkeit der Sprache, in der Husserl zwangsläufig noch befangen bleibt.¹⁶⁷ Andererseits deutet sich hier auch

¹⁶² Vgl. Waldenfels 1997: 55.

¹⁶³ Waldenfels 1997: 58.

¹⁶⁴ Waldenfels 1997: 65.

¹⁶⁵ Waldenfels 1997: 65.

¹⁶⁶ Waldenfels 1990: 203.

¹⁶⁷ Die Husserl'schen Begriffe wie Reduktion, Konstitution usw. und seine Emphase auf die zu einer strengen Wissenschaftlichkeit der Philosophie verhelfende Methode klingen sehr szientistisch und technologisch. Mit diesen Begriffen spielt Husserl eine

an, dass die Dimension des Metaphysischen und Religiösen das Denken nur schwer entlassen kann. Selbst Waldenfels, der auf eine beinahe übertriebene Weise die eigene Sprache als metaphysikfrei beweisen will, bleibt noch daran haften, wenn er die Unerschöpflichkeit des Alltags und die Kreativität des Antwortens im Alltag auf jeden Fall zur Sprache bringen muss. Wenn Waldenfels sagt „eine Phänomenologie, die ‚bodenlos‘ anfängt [Hua. VI: 185], wird sich auch durch Selbstbesinnung keinen Boden schaffen können, der alles trägt“¹⁶⁸, ist eine Vorsichtigkeit gegen alle Reden von Boden, Fundament und Grundlage zu erspüren. Husserls universale Besinnung heißt jedoch ebensowenig, dass man den Boden in Gedanken naiv als ein Festes setzen sollte, wie eine tiefgreifende Theologie nicht bedeutet, dass man Gott verdinglichen sollte. Bei Husserl gleicht die universale Besinnung dem philosophischen Verweilen im Staunen, das das Denken in Freiheit und Lebendigkeit hält. Hinter Waldenfels’ Kritik an Husserl aber lauert ein universales Leiden am Denken selbst und an der Endlichkeit der Sprache.

§ 48 Die universale Besinnung und das Religiöse

Im Anschluss an Husserls Wiederbelebung der Lebenswelt hat Waldenfels seine Phänomenologie des Fremden, wie gezeigt, mit dem Umdenken des Alltags überbrückt. Der Alltag ist voller überschüssiger Möglichkeiten, die sich nur einem *schrägen Blick* und einer *schrägen Rede* erschließen, in denen das Eigene, das Alltägliche, das Vertraute und das Gewohnte sich nachhaltig verfremden, „ohne daß diese Verfremdung auf eine umfassendere Aneignung zuläuft.“¹⁶⁹ Das Staunen über die Fremdheit des Alltags ruft eine auf der Selbstbesinnung beruhende Selbstüberschreitung im Alltag hervor. Dieses „Welträtsel“ hat sowohl Husserl und auch Waldenfels ergriffen.¹⁷⁰

Einerseits neigen die Menschen dazu, sich in der Alltäglichkeit versinken

ähnliche Rolle wie die eines operierenden Arztes. Außerdem sind die hoch Metaphysik-verdächtigen Begriffe wie Weltkern, Fundament, Grundlage, Boden usw. bei Husserl stets zweideutig und erwecken sehr leicht Missverständnisse – sie sind aber weit davon entfernt, Vorstellungen oder Phantasien von irgendeiner verdinglichten Substanz im vulgären Sinne des Begriffes Metaphysik zu implizieren.

¹⁶⁸ Waldenfels 1997: 65.

¹⁶⁹ Waldenfels 1997: 65.

¹⁷⁰ Auf eine auffällige Weise hat Husserl das Wort *Welträtsel* wiederholt gebraucht. So hat er z.B. Humes Problem als „das Welträtsel im tiefsten und letzten Sinne“ bezeichnet. Siehe Husserl 1956 (Hua. VI): 100.

zu lassen, andererseits aber taucht das Fremde, das zur Verfremdung des Alltags führt, als das Unalltägliche, das Ungewöhnliche etc. immer wieder auf. Aber die Welt, unser Alltag, steht nicht so einfach und transparent da: Wir leben in einer entstehenden Welt. In der Erfahrung des radikal Fremden wird das Ekstatische oder das Mystische des Alltags erlebbar. Als denkende Menschen fragen wir uns: Wer bin Ich? Erfahren die Menschen zumindest *ungefähr* dieselbe Welt oder zeigt sich die Welt jeder menschlichen Wahrnehmung grundsätzlich unendlich verschieden?

Die Subtilität und Komplexität der als allgemein und objektiv erscheinenden Lebenswelt ist darin zu sehen, dass die konkrete Erscheinung der Welt für einen Einzelnen nicht getrennt von seinen persönlichen intentionalen/karmischen Strukturen ist. Anders gesagt lebt jedes einzelne Lebewesen mit unterschiedlichen Grenzen und demnach in einer eigenen Welt, obwohl die Welt gleichzeitig als eine gemeinsame, scheinbar objektive und für jeden gleiche Welt erscheint.¹⁷¹ Nach Husserl basiert die zu realisierende Universalisierung der Lebenswelt auf einer solchen Selbstüberschreitung, die durch die Philosophie als universale Besinnung ermöglicht werden kann. Gerade darin findet sich ein Anknüpfungspunkt mit dem religiösen Leben in seinem eigentümlichen Sinne: Meines Erachtens können wir erst in Bezug auf religiöse Diskurse über Grenzenlosigkeit, Zeitlosigkeit und Ewigkeit,¹⁷² wie gleichfalls beim Lesen von Hegel, das entschlossene Denkabenteuer Husserls einigermaßen nachvollziehen. Die subtile Differenz zwischen Husserl und Waldenfels ist im Zusammenhang mit dem Religiösen weiter zu verfolgen. Ich gehe der Auseinandersetzung zwischen Waldenfels und Husserl weiter nach, um den gerade darin schimmernden Funken, der das religiöse Leben und den religiösen Dialog beleuchten könnte, aufblitzen

¹⁷¹ Im *Avatamsaka-Sutra* wird ein solches Bild angeboten: dass es zahllose Welten (*dhātus*) gibt, weil es zahllose Lebewesen gibt. Das heißt, dass jedes Lebewesen wegen des eigenen Karman in einer eigenen, spezifisch intentionalisierten Welt lebt. Aber grundsätzlich sind die Differenzierungen zwischen den *dhātus* als leer zu betrachten, nachdem man sich von den Verdeckungen des verunreinigten Bewusstseins befreit hat und zur Soheit, der einen wahren Welt (*dharmadhātu*), erwacht ist. Siehe hierzu von Brück 2012: 106–110. Diesbezüglich wird z.B. im *Diamant-Sutra* und im *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (S. *mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra*; D. *Erwachen des Glaubens im Mahāyāna*) über die Leerheit und Einheit der voneinander unendlich differenzierten Gedankenwelten der zahllosen Lebewesen gesprochen. Siehe Buddha 1973 (*Das Diamant-Sutra*): 35 und Āsvaghoṣa 1967: 60 (1992: 88 f.); 90 (1992: 154).

¹⁷² Beispiele hierfür sind buddhistische Reden von *dharmakāya*, *dharmadhātu*, *tathatā*, *tathāgatagarbha* und dem Netz *Indras* (der gegenseitigen Durchdringung aller Erscheinungen der Wirklichkeit) usw.

zu lassen.

In der abendländischen Tradition wird die Welt in Waldenfels' Augen als „ein grenzenloses Gebilde“ betrachtet und das Weltgeschehen als „ein grenzenloses Geschehen, worin alles seinen Platz und seine Zeit findet und worin nichts Fremdes anzutreffen ist.“¹⁷³ Der Weltbegriff in diesem Sinne ist ersetzbar durch Begriffe wie Kosmos und Universum. Bei Husserl wird die Welt als ein umfassendes Ganzes auf die besondere Gestalt des Lebens bezogen. Gerade im Übergang von der Welt zur Lebenswelt hat Waldenfels sehr scharf in eine subtile, aber lebendige Spannung eingeblickt: Diese besondere Gestalt des Lebens in der Lebensphilosophie schwankt auf eine beunruhigende Weise hin und her zwischen dem Leben von Lebewesen und einem Leben des Geistes.¹⁷⁴ Das Leben des Geistes sieht Waldenfels kritisch als Erbe der modernen philosophischen Wende zum Subjekt an.

Wenn Philosophieren im Grunde genommen als eine Meditation der Zeitlichkeit, nämlich der scheinbar zufälligen Geschichtlichkeit jedes Einzelnen, begriffen werden muss und die Philosophie in diesem Sinne gerade transgeschichtlich ist, dann ist es sehr problematisch, den Inhalt einer Philosophie einfach von der geschichtlichen Entwicklung her zu bestimmen. Das Leben eines Lebewesens ist geschichtlich und zeitlich bedingt, aber das Leben des Geistes meditiert über Geschichte und Zeit und seine Freiheit erweist sich in der als universale Besinnung bezeichneten Meditation. Husserl geht es bei der universalen Besinnung grundsätzlich um die ewige Spannung zwischen der geschichtlichen, zeitlichen Existenz und der geistigen Freiheit des Menschen, die bei Waldenfels zwar nicht direkt zur Sprache gekommen, aber in seinem Kernbegriff Responsivität ebenfalls impliziert ist. Wenn Waldenfels sagt „die Lebenswelt ist das Außerordentliche, das sich im Ordentlichen zur Sprache bringt, weil es genau das ist, was die Sprache und das Leben in Gang hält“¹⁷⁵, dann muss man dabei unwillkürlich an Husserl denken: Ist nicht das, was Waldenfels hier gesagt hat, eben das, worauf Husserl mit der universalen Besinnung, mit der konkreten Universalität der Lebenswelt, hingedeutet hat?

Waldenfels, von der radikalen Erfahrung des Fremden ausgehend, besteht darauf, der Erfahrung selbst treu zu bleiben und hat sich hinsichtlich der

¹⁷³ Waldenfels 1997: 54.

¹⁷⁴ Vgl. Waldenfels 1997: 54.

¹⁷⁵ Waldenfels 1997: 65.

Bedeutung des Alltags mit Husserl auseinandergesetzt. Trotz seiner Kritik an Husserls Abzielen auf eine konkrete Universalität der Lebenswelt hat Waldenfels in Husserls Denken den Überschuss unerschöpflicher Möglichkeiten entdeckt. Bei Husserl ist die Unendlichkeit der Lebenswelt eigentlich auf eine subtile Weise aufbewahrt. Diese Unendlichkeit spürt man in den logischen, moralischen und ästhetischen Aufgaben, „in denen die Erfahrung sich emporsteigert, ohne an ein Ende zu gelangen.“¹⁷⁶ Die Idee der Unendlichkeit „zieht ihre Leuchtspur durch die Erfahrung, ohne sie völlig aufzuhellen.“¹⁷⁷ Bei Husserl ist die neue Wissenschaft von der Lebenswelt „kein Wissen, das die alltägliche Lebenswelt einer fremden Instanz unterwirft, sondern ein Wissen, das den Alltag selbst *über sich hinausführt*, so daß er seine relativen Erfahrungen in der Überschreitung bewahrt und nichts verlorengibt [Hua. VI: 179].“¹⁷⁸ Deshalb hat Husserl immer wieder über die *Besinnung* gesprochen: Menschliche Besinnung von sich selbst aus bedeutet eine Selbstbesinnung, die sich als Selbstüberschreitung im Alltag ermöglichen lässt und die immer wieder entstehenden Grenzen des eigenen Daseins sich bewusst hält. Dazu bemerkt Waldenfels: „ein Wissen um Grenzen, das diese nicht aufhebt – dies ist der schmale Grat, der Husserls phänomenologische Besinnung von Hegels absolutem Wissen trennt.“¹⁷⁹

Hiermit hat Waldenfels selbst seine Kritik an Husserls dualistischer Trennung der Lebenswelt scheinbar aufgelockert oder sogar aufgehoben. In Husserls Denken kommt beides vor, nämlich die scharfe Bewusstheit der Grenze und die universale Besinnung. Die universale Besinnung mag einen nach-metaphysischen Denker unvermeidlich an das hegelsche Erbe erinnern.¹⁸⁰ Waldenfels lässt sich einerseits auf verschiedene Weise von Husserl inspirieren, findet aber andererseits das hegelsche Erbe bei ihm

¹⁷⁶ Waldenfels 1997: 59.

¹⁷⁷ Waldenfels 1997: 59.

¹⁷⁸ Waldenfels 1997: 59.

¹⁷⁹ Waldenfels 1997: 59. Hegels *absolutes Wissen* deutet wie Husserls *universale Besinnung* auf etwas Mystisches hin, nämlich auf eine Art mystische Freiheit, die in der Zeitlichkeit verwurzelt ist, aber paradoxerweise die Zeitlichkeit auch transzendiert. Hierauf werde ich in meiner weiteren Auseinandersetzung mit Waldenfels noch zurückkommen.

¹⁸⁰ Die Spannkraft des Gedankens Husserls erinnert mich an Hegel, insbesondere im Hinblick auf die Selbstüberschreitung, die viele Ähnlichkeiten mit den sich aufhebenden Geistesbewegungen in der *Phänomenologie des Geistes* aufweist. Spezifisch mit Fokus auf Hegels *Phänomenologie* hat Stähler die Treffpunkte von Husserl und Hegel untersucht (Stähler 2003).

zu auffällig. Die zweideutige Differenz zwischen Husserl und Waldenfels nehme ich nun als einen aufschlussreichen Ausgangspunkt für die Diskussion über den Zusammenhang zwischen dem Religiösen und der universalen Besinnung.

Die Unendlichkeit bzw. Unerschöpflichkeit der Lebenswelt ist die gemeinsame Erkenntnis von Husserl und Waldenfels, die man in Husserls Wissen um Grenzen und in Waldenfels' Denken des Fremden bestätigt findet. Das intentionale Begrenztsein und das Entgrenztsein durch die Fremderfahrung sind eben die zu besinnenden Inhalte des religiösen Lebens, das jeden vorgegebenen Sinn immer wieder in Frage stellt und ein kreatives Umgehen mit den eigenen Lebenshorizonten fördert. Hieraus ergeben sich die folgenden vier Anknüpfungspunkte zwischen der universalen Besinnung der Lebenswelt und dem Religiösen, die zudem ein neues Licht auf Husserls Aporie werfen und die *innere Übereinstimmung* zwischen Waldenfels und Husserl verdeutlichen können.

Erstens: Religionen geht es im Grunde genommen um die Selbstbesinnung und die Selbstüberschreitung im Alltag. Diesen Punkt hat Waldenfels anhand von Fremderfahrungen wie Staunen, Eros und Tod angedeutet. Waldenfels zufolge hebt das Überschreiten des Alltags wie bei Platon mit dem Staunen an, das auf der Schwelle zwischen Altgewohntem und Neuerschautem auftritt und keinem von beiden angehört.¹⁸¹ Das Staunen ist ein besonderer Moment für uns, der es ermöglicht, sich aus den Gewohnheiten des Alltags zu erheben. Im Staunen wird uns etwas Ungewöhnliches offenbar. Zusätzlich sprengen Phänomene wie Eros und Tod den jeweiligen Welthorizont, „weil sie alles in ein neues Licht oder in einen neuen Schatten rücken.“¹⁸² Diese speziellen Beispiele zeigen uns, wie die Erfahrung des Fremden mit einem Anderssehen des Alltags verknüpft ist, das eine Transformation des Alltäglichen ins Unalltägliche impliziert. Es gibt so viele Fremdheiten, wie es Ordnungen, Strukturen und Intentionalisierungsweisen gibt. Die Erfahrung des Fremden liegt der Überschreitung des Alltags zugrunde. Nach Waldenfels ist das Überschreiten einer bestehenden Ordnung des Alltags jedoch kein Privileg des Philosophen, es „findet sich überall dort, wo eine Ordnung sich in den Angeln bewegt.“¹⁸³ Bei der Stiftung oder Wiederbelebung einer Religion geht es eben auch um dieses Thema.

¹⁸¹ Waldenfels 1997: 64.

¹⁸² Waldenfels 1997: 64.

¹⁸³ Waldenfels 1997: 64.

Mit abgewandelten Worten Waldenfels' können wir sagen, dass uns in der religiösen Erfahrung mehr begegnet als wir mit den alltäglichen Ordnungen unserer Erfahrungen auffangen, vereinbaren und bewältigen können – und dies ist kein vorläufiger Mangel, weil die Ausbildung einer *Welt* des Alltäglichen zugleich eine *Welt* des Unalltäglichen mitproduziert.¹⁸⁴ Waldenfels' Betonung der Fremderfahrung steht im Grunde genommen nicht in Widerspruch zu Husserls universaler Besinnung, die absolut keine Reduktion des Lebens auf ein ontologisches Fundament bedeutet, welche eine Verschlossenheit des Geistes zur Folge hätte. Die universale Besinnung hat Husserl ausdrücklich als *konkret* bezeichnet (interessanterweise genau wie Hegel!). Universal und konkret müssen miteinander zusammenhängen. Das klingt paradox und mystisch und erinnert an religiöse Redeweisen, die oft gleichfalls paradox und mystisch sind. Die universale Besinnung ermutigt eine unermüdliche Erneuerung des Geistes,¹⁸⁵ damit ein Widerstand gegen die Verdinglichung und Eingewöhnung des Lebens ermöglicht werden kann und wir der Wirkung der Fremderfahrung entgegenkommen können.

Außerdem müssen wir die szientistische Verabsolutierung der positivistischen Wissenschaften, die auf dem Aberglauben an eine Methode basiert, als Hintergrund der husserlschen Rede von universaler Besinnung berücksichtigen. „Nur wenn man eine spezifische Methode zum Ideal emporsteigert, erscheint das Alltägliche als das bloß Vage, Unberechenbare, Improvisatorische, Okkasionelle gegenüber den exakten Berechnungen, den künstlichen Methoden und dauerhaften Konstruktionen der Wissenschaften, und nur wenn man die Methode für das Sein selber nimmt, erscheint Alltagserkenntnis als bloß subjektiv-relativ gegenüber den objektiven und universalen Geltungsansprüchen der Wissenschaft.“¹⁸⁶ Die Bessesenheit von der

¹⁸⁴ Vgl. Waldenfels 1997: 63.

¹⁸⁵ Damit geht es um die leibhaftige, konkrete Freiheit. Denken wir einmal an Yunmen Wenyans 云門文偃 (864–949) Lebenserfahrung: „Jeder Tag ist ein guter Tag.“ (日日是好日) (Pu Ji 2006: 928). Die alltägliche Versklavung aufgrund der grundlegenden Intentionalität haben wir im *zweiten Teil* enthüllt. Diesbezüglich können wir auch an Kants Analyse des radikal Bösen und an Hegels Rede vom Sündenfall denken – es geht hier um die allgemein im Alltag gelebte Unfreiheit und das allgemein im Alltag gelebte Unglück des menschlichen Lebens.

¹⁸⁶ Waldenfels 1997: 56. Gegen „die künstlichen Methoden und dauerhaften Konstruktionen der Wissenschaften“ erhebt sich die Betonung des Improvisatorischen und des Okkasionellen z.B. auch in den chan/zen-buddhistischen Künsten (vgl. von Brück 2004: 68–83).

Methode ist ein Symptom der Verkümmernng des Lebens. Diese Verkümmernng des Lebens als Folge der Krisis der europäischen Wissenschaften hat Husserl zutiefst besorgt. Daher kann die Selbstbesinnung als ein Gegenmittel hierfür angesehen werden. Nach Waldenfels sollen wir dieser Selbstverkapselung widerstehen, indem wir der Erfahrung des Fremden gegenüber offen bleiben und so weit wie möglich responsiv leben. Letzten Endes fördern und fordern die beiden Philosophen übereinstimmend die Vitalität des Lebens.¹⁸⁷ Darauf werde ich im Folgenden noch einmal eingehen.

Zweitens: Nach Waldenfels ist das Religiöse eine spezifische Form des Fremden. „Der fremde Anspruch, der sich störend und beunruhigend bemerkbar macht und der auch eine zerstörende Wirkung entfalten kann, steht quer zu unseren Intentionen und durchkreuzt die geltenden Ordnungen.“¹⁸⁸ Die fremden und also auch die religiösen Widerfahrnisse durchbrechen die alltägliche Ordnung und führen zur Erkenntnis, dass sich das Alltägliche in gewissem Sinne auch als das *Mystische* zeigt. Es ist gar kein Unding, die husserlsche universale Besinnung (und diesbezüglich auch das hegelsche *absolute Wissen*) in Bezug auf die religiöse Mystik zu begreifen. Die religiösen Schriften (inklusive der Absolutheitsansprüche in verschiedenen Formen), Identitäten und Bekenntnisse sind alle unvermeidlich dem intentionalen Mechanismus unterworfen. Das Mystische hingegen wirkt der Erstarrung des religiösen Lebens durch eine solche Institutionalisierung und Normalisierung entgegen.

Die Tiefgründigkeit des Alltags erschöpft sich, phänomenologisch gesprochen, niemals in bestehenden Ordnungen. Das Fremde als das Unalltägliche schwindet nur dann aus dem Alltag, „wenn dessen Ordnungen sich verfestigen, sei es unter dem Druck szientistisch-technischer Formeln, bürokratischer Maßnahmen, ökonomischer Mechanismen, unter der Übermacht eigener Traditionen oder unter den Zwängen einer totalen oder universalen Vernunft, die alles Beiläufige ausmerzt oder abwertet.“¹⁸⁹ Je nach seiner Intensität wird das Fremde im Alltag entweder als außergewöhnlich oder sogar als mystisch erfahren. Die radikale Form der Fremdheit „betrifft alles, was außerhalb jeder Ordnung bleibt und uns mit Ereignissen konfrontiert, die nicht nur

¹⁸⁷ Diese besteht darin, das Wunder der Zeitigung einer entstehenden Welt zu erkennen, also achtsam und responsiv zu sein hier und jetzt im Alltag.

¹⁸⁸ Waldenfels 2012: 407.

¹⁸⁹ Waldenfels 1997: 64 f.

eine bestimmte Interpretation, sondern die bloße Interpretationsmöglichkeit in Frage stellen. Hierher gehören Grenzphänomene wie Eros, Rausch, Schlaf oder Tod, die den Gang der Dinge, auch die Raum- und Zeitordnung durchbrechen, verdichtet zu einem Augenblick, der die Raum- und Zeitlosigkeit streift.“¹⁹⁰ In der religiösen Mystik geht es intensiv um die Erfahrung der Raum- und Zeitlosigkeit. In den Religionen der Welt finden sich zahlreiche Schriften bezüglich des Mystischen, die auch als verschiedene Bemühungen um die Versprachlichung der radikalen Fremderfahrung begriffen werden können.

Die Banalität des Alltags hängt mit der Erstarrung der Wahrnehmung zusammen: Wegen seiner Anhaftungen, Gewohnheiten und Verunreinigungen bedarf das Bewusstsein einer Art Reinigung und eines Aufräumens, um das Unalltägliche, das Ungewöhnliche, das Wunderbare und selbst das Mystische im Alltag wieder erfahren zu können. Das Unalltägliche liegt im Alltäglichen verborgen. Für Husserl besteht die Wiederbelebung des Alltags in der universalen Besinnung, während sich Waldenfels einen Einblick ins Mystische des Alltags durch die Fremderfahrung geschaffen hat. Die inexplizite, aber sehr offensichtliche Anknüpfung an die religiöse Mystik ist Husserl und Waldenfels wiederum gemeinsam. Die hier als ein Umweg vorgenommene Aufdeckung des Zusammenhangs zwischen der Phänomenologie des Fremden und der religiösen Mystik dient dazu, die religiöse Dimension der universalen Besinnung weiter zu explizieren.

Im Anschluss an Roland Barthes' Anspielung auf die Erfahrung der Mystik¹⁹¹ sagt Waldenfels: „das Fremde erscheint hier also als das originär Unzugängliche und originär Unzugehörige; es tritt auf in einer besonderen Art von Bezug, der durch einen gleichzeitigen Entzug charakterisiert ist, in einer Beziehung, die nicht auf ‚Beziehungsfundamenten‘ ruht.“¹⁹² Das Wort Beziehungsfundament impliziert wiederum einen Seitenhieb gegen Husserl. Das Gegenargument Waldenfels' gegen Husserl lautet: „wenn die Konstruktionen und Modelle der Wissenschaften von bestimmten Qualitäten und Strukturen der alltäglichen Erfahrungen ausgehen, so muß

¹⁹⁰ Waldenfels 1997: 37.

¹⁹¹ Angesichts der Unbegreiflichkeit und Undurchdringlichkeit des Anderen spricht Barthes über eine mystische Regung bei sich: „Ich gelange zur Erkenntnis der Unerkennbarkeit.“ (Barthes 1988: 219).

¹⁹² Waldenfels 1997: 27.

das nicht bedeuten, daß sie auf diese zurückzuführen sind.“¹⁹³ Waldenfels' Bezweiflung der husserlschen Rede von Fundament und von universaler Besinnung ist auch mit seiner kritischen Betrachtung der religiösen Mystik verknüpft. Angesichts der Situation, dass die radikale Fremderfahrung in der modernen Selbstdomestizierung des Subjekts verloren zu gehen droht, verdient nach Waldenfels die mittelalterliche Mystik eines Meister Eckhart in diesem Zusammenhang neues Interesse. Er meint, dass es sich jedenfalls lohne, „die mittelalterliche Gotteserfahrung als eine spezifische Form radikaler Fremderfahrung zu würdigen.“¹⁹⁴ Dennoch zweifelt Waldenfels entgegen Meister Eckharts bekannter Beschreibung seiner mystischen Gotteserfahrung. Er fragt sich, „wie *Entbehren Gottes* zu verstehen ist, als Verschmelzen mit Gott in einer Form der Henosis [Einheit bzw. Vereinigung], als Selbstfindung durch Selbstverlust?“¹⁹⁵ Interessanterweise können wir eine parallele Fragestellung in Waldenfels' Kritik gegen Husserl finden: „wenn Husserl die vorwissenschaftliche und außerwissenschaftliche Erfahrung als Evidenz- und Bewährungsquelle zum *Fundament* aller höheren Konstruktionen macht, so wäre zu fragen, in welcher Weise man hier von einer Grundlage sprechen kann.“¹⁹⁶ In diesem Punkt kann man sich kritisch mit Waldenfels auseinandersetzen. Er fragt nach dem *Wie*: wie man das Mystische verstehen und wie man über dasselbe sprechen kann. Es geht hier einerseits um die Endlichkeit der Sprache und andererseits um die Verfallenheit der Philosophie, die sich in Denken und Reden zerstreut und unwesentlich halten will und die Grenzen der Sprache vergessen hat. In der Husserl-Waldenfels-Differenz und durch die Einbeziehung der religiösen Mystik verschärft sich der Streit um die universale Besinnung. Der Inhalt einer Rede von universaler Besinnung wird auch dadurch immer mehr konkretisiert.

Drittens: Jede Religion bleibt der Vielstimmigkeit und Unstimmigkeit der Rede verhaftet, weil sich alle religiösen Worte und in Worte gesetzten Gedanken zwischen Sinnggebung und Sinnüberwindung bewegen. Deshalb können wir, selbst wenn wir alltäglich reden, immer irgendwie *über das Alltägliche hinausgehen* und uns von dem Unalltäglichen überraschen lassen, wobei auch das Alltägliche, je nach Person und Situation, verschiedene Formen annimmt.¹⁹⁷ Dies steht auch im

¹⁹³ Waldenfels 1997: 57.

¹⁹⁴ Waldenfels 2012a: 67.

¹⁹⁵ Waldenfels 2012a: 67.

¹⁹⁶ Waldenfels 1997: 57.

¹⁹⁷ Vgl. Waldenfels 1997: 55 f.

Zusammenhang mit der früheren Diskussion über die Lebenswelt, die als Quelle der Wissenschaften und Religionen zu begreifen ist. Zwischen verschiedenen Lebenswelten, deren Pluralität auf der grundlegenden Intentionalität beruht, eröffnen sich Verständigungsmöglichkeiten, „durch die die Vielstimmigkeit und Unstimmigkeit der Rede sowie die Vielförmigkeit der Erfahrung nicht einem Ideal der Homologie und Harmonie geopfert werden.“¹⁹⁸ Die Vielförmigkeit der Erfahrung steht einem Ideal der Homologie und Harmonie entgegen und die Vielstimmigkeit der Rede entspricht der unendlichen Potentialität der Lebenswelt. Die unendliche Potentialität der Lebenswelt bezeichnet Waldenfels als überschüssige Möglichkeiten: „Die Welt mit ihren überschüssigen Möglichkeiten erschließt sich nur einem *schrägen Blick* und einer *schrägen Rede*, in denen das Eigene sich nachhaltig verfremdet, ohne daß diese Verfremdung auf eine umfassendere Aneignung zuläuft.“¹⁹⁹ Die Bedeutung von Waldenfels’ Phänomenologie des Fremden für ein Anderssehen der Religionen ist darin zu sehen, dass hier eine *indirekte Sicht- und Redeweise*²⁰⁰ versucht wird, damit das religiöse Denken sich von dem Hin und Her zwischen Allmacht (den Alltag entwerten) und Ohnmacht (sich dem Alltag ergeben) befreien kann. Es geht letztendlich um die klassische Schwierigkeit in jeglicher Rede von Religion und in jeglicher religiösen Rede. Nach Waldenfels stellt es sich am Ende die Frage, „wie wir von fremden und also auch von religiösen Widerfahrnissen und Ansprüchen sprechen können, ohne sie der Macht der eigenen Rede zu unterwerfen.“²⁰¹ Diesbezüglich können wir z.B. an die Redeweise von Jesus, der aufschlussreiche Parabeln benutzt, und an die Redeweise der Chan/Zen-Meister in *gongans* 公案 (jap. *koans*) denken, die alle Vorstellungen sprengen und den intentionalen Mechanismus des Verstandes herausfordern.

Mit der Erkenntnis der Vielstimmigkeit der Rede, die die Endlichkeit bzw. Grenze der Sprache impliziert, können wir uns von den *verstandesgemäßen*²⁰² Anhaftungen an den religiösen Diskursen befreien,

¹⁹⁸ Waldenfels 1997: 65.

¹⁹⁹ Waldenfels 1997: 65, Hervorhebung im Original.

²⁰⁰ Waldenfels 2012: 411; 170–196.

²⁰¹ Waldenfels 2012: 410.

²⁰² Das Spekulative und das Mystische bleiben dem Verstand verborgen (Hegel) und das Fremde entzieht sich dem verständlichen Zugriff (Waldenfels). Aber ironischerweise behandeln die Menschen im Dialog der Religionen die *nicht verstandesgemäße* Sache *verstandesgemäß* und letzten Endes bemängeln sie oft gegenseitig ihre jeweilige Verständigungsfeindlichkeit.

die wegen der Zeitlichkeit/Geschichtlichkeit wörtlich vielstimmig sind und einander widersprechen, aber inhaltlich paradoxerweise einstimmig die Einheit der Wirklichkeit, auf die auch Husserl mit der universalen Besinnung hingedeutet hat, andeuten. Waldenfels' Phänomenologie als eine Wissenschaft des Fremden zeigt ein Paradox,²⁰³ das im Grunde genommen die Grenzen des Denkens und der Sprache betrifft.

Darum müssen wir wieder zur Differenz zwischen Husserl und Waldenfels zurückkommen. Husserls Rede von der konkreten Universalität der Lebenswelt wird als fundamentalistisch bemängelt. Für Waldenfels reicht ein Rekurs auf präkulturelle Gegebenheiten und transkulturelle Regelungen niemals aus, „um eine ‚konkrete Universalität‘ auf der Ebene kultureller Lebensformen zu erreichen.“²⁰⁴ Dies betrifft das große Thema der Endlichkeit der Sprache – oder, mit Waldenfels gesagt, der Vielstimmigkeit der Rede. Es ist schwer zu sagen, ob Husserl einen „Rekurs auf präkulturelle Gegebenheiten und transkulturelle Regelungen“ angestrebt hat. Aber in der Tat ist die husserlsche Aporie unvermeidlich, weil diese subtile Aporie mit der universalen Intentionalität verknüpft ist. Im Alltag und in den Wissenschaften ist der Intentionalitätsmechanismus lebensnotwendig. Wir können uns auf die Welt natürlich immer anders besinnen und die Wissenschaften können die Arbeitsparadigmen wechseln, obwohl Veränderung und Wechsel in unserer gewöhnlichen Wahrnehmung des Alltags und der wissenschaftlichen Weltbilder nicht willkürlich sind. Aber die Grundbestimmung des menschlichen Lebens, intentional zu sein und alles sinngemäß zu erfahren, bleibt für das natürliche Bewusstsein unabdingbar. Husserls Aporie besteht darin, etwas Subtiles und daher Unsagbares auszusagen zu versuchen. *Konkrete Universalität* und *universale Besinnung* deuten auf die Möglichkeit hin, sich im konkreten, sinngebundenen, situierten Sein (intentionales Wahrnehmen, Denken, Verhalten usw.) hier und jetzt immer wieder auf die Freiheit des Geistes zu besinnen (die phänomenologische Epoché), die eine Abstandnahme von allem in der Erfahrung Gegebenen in diesem Augenblick impliziert. Diese Subtilität wird sofort verpasst, wenn wir die geistige Freiheit sprachlich beweisen wollen, weil die Sprache unrettbar intentional bedingt ist. Dies bedeutet allerdings keine Negation der Sprache, sondern ermahnt uns lediglich zur beständigen Befreiung von der intentionalen Bestimmung des sprachlichen Denkens.

²⁰³ Waldenfels 1997: 85–109.

²⁰⁴ Waldenfels 1997: 63.

Ein „Rekurs auf präkulturelle Gegebenheiten und transkulturelle Regelungen“ würde der husserlschen Philosophie widersprechen,²⁰⁵ welche die universale Intentionalität, die in jedem Augenblick eine Versklavung verursachen kann, aufgedeckt und über die phänomenologische Epoché, die eine Befreiung vor der intentional versklavten Situation ermöglicht, gesprochen hat und letzten Endes zum Bewusstsein einer Krisis der europäischen Wissenschaften²⁰⁶ gekommen ist. Im Hinblick auf Husserls Erwachen zu dieser Krisis können wir heute deutlicher sehen, dass eine solche Krisis in der Tat durch die Vergessenheit der universalen Intentionalität hervorgerufen wird, die mit der Vergessenheit der Grenze der Sprache und des Denkens gleichbedeutend ist.

Diese Krisis verwandelt sich in das uralte Dilemma der Versprachlichung des Unsagbaren, wenn die universale Intentionalität in Betracht gezogen wird. Dieses Dilemma ist seit jeher in den metaphysischen und religiösen Dimensionen der menschlichen Kultur zur Sprache gekommen. Die metaphysische und religiöse Redeweise ist mystisch, weil sie, als sprachliche Formulierung, einerseits unvermeidbar an einen bestimmten Sinn gebunden ist, andererseits aber in der Tat alle mögliche Besinnung herauszufordern und aufzuheben trachtet. Die Bemühungen um die Versprachlichung der mystischen Erfahrung, ein uraltes Dilemma, haben ihre Spuren in zahlreichen und vielfältigen religiösen Schriften der Welt hinterlassen, z.B. in jenen den dualistisch unterscheidenden Verstand beunruhigenden Redeweisen des Jesus von Nazareth und der Chan/Zen-Meister.²⁰⁷ Die Versprachlichung der mystischen Erfahrung ist für den *gesunden* Verstand radikal *fremd*. Die Versuche, diese paradoxen Redeweisen zu rationalisieren und damit verständlich zu machen und auch die bloße Verachtung solcher Redeweisen basieren beide auf einer Unwissenheit über die Endlichkeit der Sprache.

Das gleiche Dilemma zeigt sich in der Waldenfels'schen Bemühung um

²⁰⁵ Natürlich ist Husserls Denken nicht widerspruchsfrei. In Ansehung seiner umfangreichen Bewusstseinsanalysen, die sich selbst beständig zu ergänzen, zu korrigieren und aufzuheben trachten, ist es schwierig, einen eindeutigen Schluss aus seiner Philosophie zu ziehen, welche sich als unermüdliches Denk-Experimentieren erweist und damit ihre Offenheit, die eben darin besteht, zu bewahren sucht.

²⁰⁶ *Europäisch* kann hier allerdings keineswegs nur als eine geografische Bestimmung verstanden werden.

²⁰⁷ Vgl. meine Abhandlung „Philosophieren in der Zeit. Eine Überlegung zur denkenden Mystik an Beispielen aus Hegels Philosophie und dem Chan-Buddhismus“ (Li 2015).

die Versprachlichung der Erfahrung des Fremden: Waldenfels zufolge entzieht sich die radikale Fremderfahrung allem wörtlich interpretierenden Zugriff, da ansonsten deren Radikalität verloren ginge. In diesem Sinne ist das radikale Fremde mystisch. In seiner phänomenologischen Annäherung an das Fremde bemüht sich Waldenfels, diese Erfahrung zur Sprache zu bringen und sucht nach einer angemessenen Redeweise, um sie unverzerrt aussprechen zu können. „Die Tatsache, daß immerfort die Einheit, Stimmigkeit, Kontinuität oder die Bodenhaftigkeit der Erfahrung beschworen wird, weist hin auf eine Brüchigkeit, die der Erfahrung selbst anhaftet und die jeder Erfahrungsordnung den Stempel der Zerbrechlichkeit aufdrückt. Erfahrung, die sich ihrer Brüchigkeit zu entledigen trachtet, verleugnet sich selbst.“²⁰⁸ Die Bruchlinien der Erfahrung zwingen Waldenfels, alle Reden von Einheit, Stimmigkeit, Kontinuität oder Bodenhaftigkeit der Erfahrung kritisch zu betrachten. Die Differenz zwischen Husserl und Waldenfels ist im Lichte der in der Rebellion gegen Hegel langsam allgemein entfachten Kritik und Bezweiflung der traditionellen philosophischen Sprache zu betrachten, welche allerdings unbewusst selbst eine Anhaftung an der Sprache verursacht und den allerwichtigsten Punkt verpasst hat, nämlich, die religiösen Aussagen als unterschiedliche Bemühungen um die Versprachlichung des Mystischen zu begreifen.

Mit der Erkenntnis der Endlichkeit der Sprache und aufgrund seines Begriffs der Unerschöpflichkeit der Lebenswelt wird Waldenfels' Bezweiflung der husserlschen Rede von der universalen Besinnung verständlich, sie verliert aber auch ihre Schärfe. „Wie die Erfahrung ist auch die Lebenswelt ‚zur Sprache ihres eigenen Sinnes‘ zu bringen.“²⁰⁹ Sowohl Husserl als auch Waldenfels waren immer wieder vom diesem Dilemma der Rede von der Lebenswelt betroffen. „Eine erste Schwierigkeit besteht nun darin“, sagt Waldenfels hierzu, „den Ort zu bestimmen, an dem über die Lebenswelt gesprochen werden kann, und die Art und Weise anzugeben, in der über sie gesprochen wird.“²¹⁰ Wir leben eben in der Lebenswelt, was bedeutet, dass es unmöglich ist, die Lebenswelt als einen Gegenstand zu betrachten. Wir können uns nicht außerhalb der Lebenswelt setzen, sondern bleiben ihr immer verhaftet. „Der Alltag und mit ihm die Lebenswelt würden stumm bleiben, wenn Rede und Betrachtung selbst dem Alltag verhaftet blieben. Man würde *im* Alltag sprechen, nicht *von* ihm, und es gäbe nichts, wovon er sich

²⁰⁸ Waldenfels 2002: 9.

²⁰⁹ Waldenfels 1997: 55.

²¹⁰ Waldenfels 1997: 54.

abgrenzen könnte.“²¹¹ Für Waldenfels ist der Ausweg aus dem Dilemma der Rede von der Lebenswelt in der Erfahrung des Fremden zu suchen, nicht aber in der Rückkehr in die metaphysischen Vorstellungen von Fundament, Weltkern, Homologie und Harmonie, die schon Husserl in gewissem Sinne immer zu vermeiden versucht hat. Alles in allem ist wahrscheinlich das Allerwichtigste hieran die Erkenntnis des Dilemmas von Reden und Denken selbst: Wir müssen reden, aber wir müssen gleichzeitig auch wissen, dass das, was ausgesagt ist, intentional bedingt ist.

Viertens: Die Vielheit und Pluralität sowohl der unterschiedlichen Religionen als auch *innerhalb* der einzelnen Religionen erweisen sich als verschiedene Formen der Intentionalität. Die daraus resultierende Relativität jedes gegebenen Sinnes bedeutet jedoch nicht die Unwichtigkeit und willkürliche Verzichtbarkeit eines bestimmten Intentionalitätshorizontes. Im Gegenteil ist die Freiheit des menschlichen Geistes gerade darin zu suchen. Die *Selbstüberschreitung im Alltag* ist das *eigentlich Religiöse*, das notwendigerweise *eine universale Besinnung* ans Licht bringen muss, wenn keine Ruhe bei einem bestimmten Sinnzusammenhang möglich ist. Die Beunruhigung einer religiösen Welt stammt grundsätzlich nicht aus den Herausforderungen anderer religiöser Sinnwelten, sondern ist in der Religiosität selbst verwurzelt. In diesem Sinne ist der religiöse Dialog hinsichtlich der Vielheit und Pluralität der Religionen eigentlich als Dialog mit sich selbst im Alltag zu begreifen. Der Dialog mit sich selbst hört nicht auf, wenn wir in der universalen Besinnung etwas wie „Fundament“ oder „Kern“ erahnt haben, das wir doch nie finden können (denn sonst wäre es nur ein gedachtes Ding). Die Dynamik zwischen der Freiheit des Geistes und der universalen Besinnung ist so subtil, dass eine Aporie bei deren Versprachlichung unvermeidlich ist. Diese bekannte Aporie bei Husserl, die viele der späteren Phänomenologen beunruhigt hat, hat Waldenfels wie folgt zusammenfasst: „Sofern die Lebenswelt konkret-geschichtlich ist, ist sie kein universales Fundament, und insofern sie ein solches ist, ist sie nicht konkret-geschichtlich.“²¹² Waldenfels stellt Husserl oft die Frage „wie kann eine spezifische Lebenswelt universal sein, ohne ihren spezifischen und konkreten Charakter einzubüßen?“²¹³ In dieser

²¹¹ Waldenfels 1997: 55, Hervorhebung im Original.

²¹² Waldenfels 1997: 62. Auf die Lebensweltproblematik mit besonderer Rücksicht auf die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins ist Landgrebe (Landgrebe 1977) ausführlich eingegangen.

²¹³ Waldenfels 1997: 60 f.

Fragestellung wird die allerwichtigste Dimension des Religiösen und Metaphysischen angedeutet, die grundsätzlich auf die Spannung zwischen Freiheit und Zeitlichkeit zurückgeht, welche im *zweiten Teil* dieser Arbeit ausführlich zur Sprache gekommen ist.

§ 49 Die Lebenswelt und die Wer-Frage

Es ist zuletzt noch einmal zu erklären, dass die Rede von Lebenswelt nicht grundlos ist und auch in meiner Diskussion keine Abschweifung bedeutet. Es geht hier nicht nur um die Aufklärung des Dialoges der Religionen in der Lebenswelt, sondern vielmehr noch gründlicher um die Wer-Frage. Ein lebendiges Ich lebt immer in dem subtilen Differenzierungsprozess, in dem das Ich und seine Welt zusammenspielen. Dieses Geschehen in der Zeitlichkeit ist etwas Wunderbares und koppelt das zeitliche Bewusstsein immer an eine intentional konstituierte bzw. projizierte Welt an. Die als das Korrelat des Bewusstseins erscheinende Welt ist hier im weitesten Sinne zu verstehen als alles, was zum Inhalt des Bewusstseins gehört – und alles Reden von Leiden und Freiheit gehört hier ebenfalls mit dazu.

Die Lebenswelt ereignet sich unaufhörlich, auf eine weder unterbrochene noch kontinuierliche Weise. Sie scheint die gleiche zu bleiben, ist aber doch niemals wirklich identisch. Wandlung, Lebendigkeit und Kreativität gehören gemeinsam zum *Ereignis*. Dies ist das eigentlich Mystische der Lebenswelt. Demnach geht die Unerschöpflichkeit der mystischen Lebenswelt auf ihre Zeitlichkeit zurück, die wiederum im Zusammenhang mit der Wer-Frage steht. Die mystische Erfahrung der Zeit sehen wir als ein Überschreiten des Alltags an, bei dem das Problem mit dem Ich/Selbst radikal in den Vordergrund tritt.

Wie kurz vorher beispielhaft erwähnt, hat Waldenfels in der mystischen Erfahrung des Meister Eckhart, die oft als „Verschmelzen mit Gott in einer Form der Henosis“ oder als „Selbstfindung durch Selbstverlust“ beschrieben wird, ein spannendes Paradox bemerkt: „Nur ein Selbst kann sich verlieren, also kann es sich niemals völlig aufgeben, also kann es niemals eine völlige Kehre geben.“²¹⁴ Wie eine Wissenschaft vom Fremden ein Paradox ist, so bleibt auch die mystische Erfahrung, in der das zeitliche Ich zwar vergessen wird, aber gleichzeitig unvermeidlich ein anderes Ich impliziert wird, das all dies erfährt, scheinbar ein Paradox, wenn sie durch Denken bzw. Sprache eingefangen werden soll. In Waldenfels' Augen droht in der Mystik ein *sacrificium sui*

²¹⁴ Waldenfels 2012a: 67.

ipsius, „das auf ebenso tönernen Füßen stünde wie das *sacrificium intellectus*. Wer das Eigene abschafft, schafft auch das Fremde ab.“²¹⁵ Das Eigene ist in diesem Sinne unverzichtbar und unvergesslich. Durch sein Denken des Fremden hat Waldenfels die Spannung hinsichtlich der uralten Wer-Frage in Religionen und Philosophien deutlich intensiviert: „Wir verstehen Fremdes nur in dem Maße, wie wir das Eigene nicht völlig verstehen.“²¹⁶

Wenn die Wer-Frage uns so radikal gestellt wird, dann ist das eigentlich Mystische die entstehende Lebenswelt. Die Subtilität dieser ganzen Angelegenheit hat Waldenfels exzellent folgendermaßen zur Sprache gebracht:

Was wir Pathos oder Widerfahrnis nennen, trägt Züge einer Ichfremdheit an sich, bevor wir es jemandem zuschreiben, der es verursacht. Wie wir gesehen haben, beschränken sich Blick und Stimme nicht auf das Ereignis des Sichtbar- und Hörbarwerdens, sie schließen mich selbst ein als jemanden, der sich als angeschaut und angeredet erfährt. Dies besagt, daß ich mich selbst von anderswoher wahrnehme. All dies gehört zu den alltäglichen Situationen, die sich samt und sonders vor einem Hintergrund des Unalltäglichen abspielen, doch darüber hinaus ist es tief verankert in unserem Gewordensein.²¹⁷

Darüber kann man lange Zeit meditieren. Die Phänomenologie des Fremden hat immer das Eigene mit eingeschlossen, das aber ebenso erstaunlich rätselhaft ist wie die entstehende Lebenswelt. Das Eigene und der Alltag spielen sich ab vor einem Hintergrund des Fremden und Unalltäglichen. Auf die Frage „Wer bin ich?“ lässt sich bestfalls antworten: „Ich weiß, dass ich nichts weiß.“²¹⁸

²¹⁵ Waldenfels 2012a: 67.

²¹⁶ Waldenfels 1997: 65.

²¹⁷ Waldenfels 2006: 87 f.

²¹⁸ In seiner Selbstprüfung hinsichtlich des Orakels in Delphi, das Sokrates als den Weisesten anerkennt, erkennt Sokrates, dass das, was ihn um ein kleines Stück weiser als einen angenommenen Weisen macht, darin besteht, dass er nicht zu wissen glaubt, was er nicht weiß (Platons *Apologie*, 21d). Die Grundfrage „Wer bin ich?“ erfordert letztendlich eine Meditation über Leben und Tod. Angesichts des Todes sagt Sokrates: „[D]en Tod fürchten, [...] was ist das anders als sich dünken, weise zu sein, ohne es doch zu sein. Es heißt nämlich soviel wie sich einbilden, zu wissen, was man nicht weiß. Denn es weiß niemand vom Tode, ob er nicht vielleicht sogar das allergrößte Glück für die Menschen ist, und doch fürchtet man sich vor ihm, als wüsste man ganz genau, dass er das größte Übel sei. Und doch, was wäre dies anders als jene verrufene

Unwissenheit, die in der Einbildung besteht, zu wissen, was man nicht weiß? Dies aber [...] ist der Punkt, in dem ich mich auch bei dieser Frage vielleicht von den meisten Menschen unterscheide, und wenn ich wirklich sagen darf, ich sei in irgend etwas weiser als ein anderer, so wäre das eben darin, dass ich, nicht ausreichend bekannt mit den Dingen im Hades, mir auch nicht einbilde, ein Wissen davon zu besitzen.“ (Platons *Apologie*, 29 a-b; Platon 1995: 99) Die folgenden Zitate von Konfuzius 孔子 (551-479 v. Chr.) und Zhuangzi 莊子 (4. Jh. v. Chr.) veranschaulichen den Zusammenhang der Todesthematik mit einem Wissen der Unwissenheit in einem noch weiteren Kontext: Konfuzius antwortet auf die Frage eines Schülers nach dem Tod: „Wenn man das Leben noch nicht wirklich weiß, wie sollte man den Tod wissen?“ (未知生, 焉知死. Konfuzius 1986: 243). Zu dem Wissen, das auf der Unterscheidung zwischen Wissen und Nichtwissen basiert, sagt er: „Was man weiß, als Wissen gelten lassen, was man nicht weiß, als Nichtwissen gelten lassen: das ist Wissen.“ (知之為知之, 不知為不知, 是知也. Konfuzius 1986: 33; R. Wilhelm 2007: 81). Wie Sokrates bringt auch Zhuangzi eine Offenheit gegenüber dem Tod zum Ausdruck: „Wie kann ich wissen, dass die Liebe zum Leben nicht Betörung ist? Wie kann ich wissen, dass der, der den Tod hasst, nicht jenem Knaben gleicht, der sich verirrt hatte und nicht wusste, dass er auf dem Weg nach Hause war? [...] Wie kann ich wissen, ob die Toten nicht ihren früheren Kampf ums [Leben] bereuen?“ (予惡乎知說生之非惑邪? 予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪? [...] 予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎? Zhuangzi 1986: 16; R. Wilhelm 2008: 63).

Literaturverzeichnis

Schriften von Berndhard Waldenfels:

- 1971: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchung in Anschluß an Edmund Husserl.* Den Haag: Martinus Nijhoff.
- 1980: *Der Spielraum des Verhaltens.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1989: *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie.* In: E. W. Orth (Hrsg.): *Profile der Phänomenologie. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl.* Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- 1990: *Der Stachel des Fremden.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1992: *Einführung in die Phänomenologie.* München: Wilhelm Fink.
- 1994: *Antwortregister.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1995: *Deutsch-Französische Gedankengänge.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1997: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Band 1.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1998: „Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie.“ In: B. Waldenfels, I. Därmann (Hrsg.): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik.* München: Wilhelm Fink.
- 2008 (1998): *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Band 2.* Frankfurt am Main: Suhrkamp (erste Auflage 1998; zweite, erweiterte Auflage 2008).
- 1999a: *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Band 3.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1999b: *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Band 4.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2000: *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes.* Herausgegeben von Regula Giuliani. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2001: „Gespräch mit Bernhard Waldenfels: „...jeder philosophischer Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.““ In: Fischer, Matthias; Gondek, Hans-Dieter; Liebsch, Burkhard (Hrsg.) 2001: *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2002: *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2003: „Husserls Verstrickung in die Erfahrung.“ In: E. Husserl (Herausgegeben von Bernhard Waldenfels), *Arbeit an den Phänomenen. Ausgewählte Schriften.* München: Wilhelm Fink Verlag.
- 2004: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2006: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2006a: *Schattenrisse der Moral.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2007: *Das Fremde denken.* In: *Zeithistorische Forschungen* 4 (2007/3).

- 2009: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2010: *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.
- 2010a: *Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010).
- 2012: *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.
- 2012a: *Fremdheit und Alterität im Hinblick auf historisches Interpretieren*. In: A. Becker, J. Mohr (Hrsg.): *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, S. 61–71. Berlin: Akademie Verlag.

Hinweise auf Sekundärliteratur zur *responsiven Phänomenologie* von Bernhard Waldenfels (nach dem Erscheinungsjahr aufgelistet):

Dallmayr, Fred 1989: *On Bernhard Waldenfels*. In: *Social Research*, 56:3 (1989: Autumn), S. 681–712.

Fischer, Matthias; Gondek, Hans-Dieter; Liebsch, Burkhard (Hrsg.) 2001: *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Yu, Chung-Chi 游淙祺 2005: *Between „Homeworld“ and „Alienworld“: Waldenfels on Interculturality*. In: *Philosophy, Culture & Traditions*, Vol. 3, S. 25–38.

Busch, Kathrin; Därmann, Iris; Kapust, Antje (Hrsg.) 2007: *Philosophie der Responsivität. Festschrift für Bernhard Waldenfels*. München: Wilhelm Fink.

Woo, Jeong-Gil 2007: *Responsivität und Pädagogik. Die Bedeutung der responsiven Phänomenologie von Bernhard Waldenfels für die aktuelle phänomenologisch orientierte Erziehungsphilosophie*. Hamburg: Verlag Dr. Kovac.

Huth, Martin 2008: *Responsive Phänomenologie. Ein Gang durch die Philosophie von Bernhard Waldenfels*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Hackermeier, Margaretha 2008: *Einfühlung und Leiblichkeit als Voraussetzung für intersubjektive Konstitution. Zum Begriff der Einfühlung bei Edith Stein und seine Rezeption durch Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty und Bernhard Waldenfels*. Hamburg: Verlag Dr. Kovac.

Leskovec, Andrea 2009: *Fremdheit und Literatur. Alternativer hermeneutischer Ansatz für eine interkulturell ausgerichtete Literaturwissenschaft*. Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf.

Wabel, Thomas 2010: *Die nahe ferne Kirche. Studien zu einer protestantischen Ekklesiologie in kulturhermeneutischer Perspektive* (Teil III: Das Fremde im Eigenen. Bernhard Waldenfels' kulturphänomenologische Problematisierung von „innerhalb“ und „außerhalb“, S. 179–306). Tübingen: Mohr Siebeck.

Vogelsang, Frank 2014: *Identität in einer offenen Wirklichkeit. Eine Spurensuche im Anschluss an Merleau-Ponty, Ricoeur und Waldenfels*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Zitiert wurde außerdem aus folgenden Werken:

Aśvaghōṣa (Ch. Ma Ming 馬鳴)

— 1967: *The Awakening of Faith*. Translated with commentary by Yoshito S. Hakeda. New York/London: Columbia University Press.

— 1992: *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (S. *mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra*; D. *Erwachen des Glaubens im Mahāyāna*). Übersetzt von Paramārtha (Ch. Zhen Di 真諦) und kommentiert von Gao Zhennong (高振農). Beijing: Zhonghua shuju.

Barthes, Roland 1988: *Fragmente einer Sprache der Liebe*. Übersetzt von Hans-Horst Henschen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bhikkhu Nyanatusita (editor) 2013: *The Bodhisattva Ideal. Essays on the Emergence of Mahāyāna*. Kandy: Buddhist Publication Society Inc.

Buddha (buddhistische Sutras werden, zur Vereinheitlichung der Zitierweise in dieser Arbeit, dem Buddha zugeschrieben)

— 1973: *Das Diamant-Sutra*. In: R. von Murald (Hrsg.): *Meditations-Sutras des Mahayana-Buddhismus*, Band 1. Zürich: Origo Verlag.

— 2010: *Lankavatara-Sutra. Die makellose Wahrheit erschauen*. Aus dem Sanskrit übersetzt von Karl-Heinz Golzio. München: O. W. Barth Verlag.

von Brück, Michael

— und Lai, Whalen 2000: *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*. München: C. H. Beck.

— 2004: *Zen. Geschichte und Praxis*. München: C. H. Beck.

2007: *Einführung in den Buddhismus*. Frankfurt am Main/Leipzig: Verlag der Weltreligionen.

— 2007b: *Ewiges Leben oder Wiedergeburt? Sterben, Tod und Jenseitshoffnung in europäischen und asiatischen Kulturen*. Freiburg: Herder.

— 2009: *Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß*.

Neuauflage Beck'sche Reihe. München: C. H. Beck.
— 2012: *Weisheit der Leere. Wichtige Sutra-Texte des Mahayana-Buddhismus* (ausgewählt, aus dem Sanskrit teilübersetzt und kommentiert von M. v. Brück). Sankt Ottilien: EOS Verlag.
— und Rager, Günter 2012b: *Grundzüge einer modernen Anthropologie*. Herausgegeben von Tobias Müller und Thomas M. Schmidt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Dao Xin 道信 2009: *Rudao anxin yaofangbian famen* 入道安心要方便法門. Nanjing: Jinling kejingchu.

Dreyfus, Hubert; Hall, Harrison (eds.) 1984: *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*. Cambridge: The MIT Press.

Gadamer, Hans-Georg 1965: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Halder, Alois 2008: *Philosophisches Wörterbuch*. Mitbegründet von Max Müller. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Hart, James G. 1987: „Transcendental Phenomenology and Zen Buddhism: The Start of a Conversation.“ In: *Zen Buddhism Today* 5 (1987), 145-60.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

- 1986 (Werke 3): *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1986 (Werke 8): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft I. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1986 (Werke 9): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft II. Zweiter Teil: die Naturphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1986 (Werke 12): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1986 (Werke 17): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1986 (Werke 18): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heidegger, Martin

- 1967: *Vorträge und Aufsätze. Teil I*. Tübingen: Verlag Günther Neske Pfullingen.
- 1976: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- 1987: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. In: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe Band 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

— 2006: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Held, Klaus

— 1966: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendenten Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Phaenomenologica 23). Den Haag: Martinus Nijhoff

— 1986: „Einleitung“ In: E. Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*. Herausgegeben von K. Klaus. Stuttgart: Reclam.

Hui Neng 惠能

— 1989: *Das Sutra des Sechsten Patriarchen. Das Leben und die Zen-Lehre des chinesischen Meisters Hui-neng (638–713)*. Übersetzt und kommentiert von Ursula Jarand. München/Wien: O. W. Barth Verlag.

— 1997: *Liuzu dashi fabao tanjing* 六祖大師法寶壇經. In: Chanzong qijing 禪宗七經. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.

Husserl, Edmund

— 1952 (Hua. IV): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution*. Herausgegeben von Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.

— 1956 (Hua. VI): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Herausgegeben von Walter Biemel. Den Haag/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff.

— 1966 (Hua. X): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff.

— 1976 (Hua. III/1): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband*. Neu herausgegeben von Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.

— 1984 (Hua. XIX/1): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Herausgegeben von Ursula Panzer. Den Haag/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff.

— 1986: *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*. Herausgegeben von Klaus Klaus. Stuttgart: Reclam.

— 2003: *Arbeit an den Phänomenen. Ausgewählte Schriften*. Herausgegeben von Bernhard Waldenfels. München: Wilhelm Fink Verlag.

— 2012 (Hua. I): *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Herausgegeben von Elisabeth Ströker. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kant, Immanuel 1998: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kellner, Birgit 2009: „Buddhistische Theorien des Geistes: Intentionalität und Selbstbewusstsein.“ In: Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (Hg.), *Denkt Asien anders? Reflexionen zu Buddhismus und Konfuzianismus in Indien, Tibet, China und Japan*. Wien: V&R unipress.

Kern, Iso 1997: *Intersubjectivity*. Lexikonartikel. In: *Encyclopedia of Phenomenology*, hg. von Lester Embree et al. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Kisiel, Theodore 1993: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Iwawaki-Riebel, Toyomi 2004: *Nietzsches Philosophie des Wanderers. Interkulturelles Verstehen mit der Interpretation des Leibes*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Jing Hui 2008: *Shenghuo chanyao* 生活禪鑰 (Grundlage zur Chan-Praxis im alltäglichen Leben). Beijing: Sanlian shudian.

Konfuzius (Kongzi 孔子)

— 1986: *Lunyu zhengyi* 論語正義. Kommentiert von Liu Baonan 劉寶楠. In: *Zhuzi jicheng* 諸子集成. Shanghai: Shanghai shudian.

— 2007: *Gespräche*. Übersetzt von Richard Wilhelm. Köln: Anaconda Verlag.

Landgrebe, Ludwig 1977: „Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins.“ In: *Praktische Philosophie. Phänomenologie und Marxismus*, Band 2. Herausgegeben von Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman und Ante Paganin, S. 13-58. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lau, Kwok-ying 劉國英 2010: „Husserl, Buddhism and the Problematic of the Crisis of European Sciences.“ In: Kwok-Ying Lau, Chan-Fai Cheung, and Tze-Wan Kwan, eds., *Identity and Alterity: Phenomenology and Cultural Traditions* (1st ed.), pp. 221–233. Würzburg, Germany: Verlag Konigshausen & Neumann.

Laozi 老子 1981: zitiert nach Chen Guying 陳鼓應 *Laozi yizhu ji pingjie* 老子譯注及評介. Beijing: Zhonghua shuju.

Laycock, Steven

— 1985: „Hui-neng and the Transcendental Standpoint.“ In: *Journal of Chinese Philosophy* 12 (1985), 179-96.

— 1994: *Mind as Mirror and the Mirroring of the Mind: Buddhist Reflections on Western Phenomenology*. Albany, NY: State Universtiy of New York Press.

Li, Jianjun 李建军

— 2014: „Freiheit und das Dao des Zhongyong. Eine Antwort auf die Kritik Hegels an Konfuzius.“ In: C. Soffel und T. Schalmey (Hrsg.): *Harmonie und Konflikt in China. Jahrbuch der deutschen Vereinigung für Chinastudien*, Band 9, S. 17–47. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

— 2015: „Philosophieren in der Zeit. Eine Überlegung zur denkenden Mystik an Beispielen aus Hegels Philosophie und dem Chan-Buddhismus.“ In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*, Band 37, S. 141 – 160. München: IUDICIUM Verlag.

— 2016a: „Von der phänomenologischen Hervorhebung der Leiblichkeit zum Denken der Grenze im *Taijiquan*.“ In: Roland Altenburger und Esther Bentmann (ed.): *Raum und Grenze in den China-Studien. Jahrbuch der deutschen Vereinigung für Chinastudien*, Band 10, S. 233-254. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

— 2016b: “What is Time? – Yogācāra-Buddhist Meditation on the Problem of the External World in the *Treatise on the Perfection of Consciousness-Only (Cheng weishi lun 成唯識論)*.” In: *Asian Studies/Azijske študije*, Vol. IV (XX), 1 (2016), pp. 35–57. <http://revije.ff.uni-lj.si/as/article/view/4015/5920>

Liang, Shuming 梁漱溟

— 2009: *Dongxi wenhua jiqi zhaxue 东西文化及其哲学* (Die Kulturen und Philosophien in Osten und Westen). Beijing: Shangwu yinshuguan.

— 2011: *Renxin yu rensheng 人心与人生* (Der menschliche Geist und das menschliche Leben). Shanghai: Shanghai renmin chubanshe.

Lusthaus, Dan 2002: *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. London/New York: RoutledgeCurzon.

Macey, Samuel L. 1994: *Encyclopedia of Time*. New York & London: Garland Publishing, Inc.

Mayer, Verena 2009: *Edmund Husserl*. München: C. H. Beck.

Nāgārjuna 2010: *Die Lehre der Mitte (Mula-madhyamaka-karika). Zhong Lun*. Aus dem chinesischen Text des Kumarajiva übersetzt und mit einem Kommentar herausgegeben von Lutz Geldsetzer. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Nietzsche, Friedrich

— 1988 (KSA 1): *Unzeitgemäße Betrachtungen II – vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Kritische Studienausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin/New York: Walter de Gruyter.

— 1988 (KSA 4): *Also sprach Zarathustra*. Kritische Studienausgabe, herausgegeben

von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Otto, Rudolf 1947: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Biederstein.

Parkes, Graham (Hrsg.) 1987: *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Platon

—1973: *Des Sokrates Apologie*. In: *Platon. Werke*, Band 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

—1995: *Platon* (Ausgewählte Texte). München: Eugen Diederichs Verlag.

Pöppel, Ernst

— 2008: *Bewußtsein als Versklavung – Meditation als Befreiungsversuch*. In: M. von Brück (Hrsg.): *Religion. Segen oder Fluch der Menschheit?* Frankfurt am Main/Leipzig: Verlag der Weltreligionen, S.173–195.

— 2010: *Der Rahmen. Einblick des Gehirns auf unser Ich*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Pu Ji 普濟 2006: *Wudeng huiyuan 五燈會元*. Zhaoxian: Xuyun yinjing gongde zang.

Sartre, Jean-Paul 1974: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Übersetzt von Justus Streller et al. Hamburg: Rowohlt Verlag.

Stähler, Tanja 2003: *Die Unruhe des Anfangs. Hegel und Husserl über den Weg in die Phänomenologie* (Phaenomenologica, Band 170) Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Hsüan Tsang (Xuan Zang) 玄奘 1973: *成唯识论 Ch'eng wei-shih lun (Cheng weishi lun)*, übersetzt ins Englische als *The Doctrine of Mere-consciousness* by Wei Tat 韋達. Hongkong: Dai Nippon Printing Co.

Yamaguchi, Ichirō 1997: *Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*. München: Wilhelm Fink.

Zahavi, Dan 2007: *Phänomenologie für Einsteiger*. München: Wilhelm Fink.

Zhang, Xianglong 张祥龙 2011: *Heideggers sixiang yu zhongguo tiandao-zhongji shiyu de kaiqi yu jiaorong 海德格尔思想与中国天道—终极视域的开启与交融*. Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe.

Zhuangzi 莊子

— 1986: *Zhuangzi jijie* 莊子集解. Kommentiert von Wang Xianqian 王先謙. In: *Zhuazi jicheng* 諸子集成. Shanghai: Shanghai shudian.

— 2008: *Dschuang Dsi. Das Wahre Buch vom Südlichen Blütenland*. Übersetzt von Richard Wilhelm. München: Eugen Diederichs Verlag.

English Abstract

Life as Creative Response

An Investigation of the Responsive Phenomenology of Bernhard Waldenfels with Regard to Religious Dialog in the Lifeworld

This dissertation is an investigation of temporality and time in light of Bernhard Waldenfels' responsive phenomenology. Both intentionality, a classical concept in the phenomenology of Husserl, and responsivity, a concept developed by Waldenfels, are approaches to the riddle of time. Time is the main concern of metaphysical and religious discourse and must be taken into account in every consideration of freedom.

The dissertation consists of three main parts, which are divided into 49 chapters.

In the First Part, "Otherness and Corporeality," I analyze Waldenfels' specific approach to the rethinking of the self by highlighting the experience of the other/the alien. The experience of the other makes a conclusive self-identification impossible. Due to its response to the demand of the other in the broadest sense, a self is generated. The self and the other co-originate, which is always a process and brings to light the significance of the sentient or lived body of a self. The sentient body, in which intentional consciousness is situated and embodied, is the "primal memory" and is therefore intrinsically related to an ultimate revelation of intentionality as the basic working principle of consciousness; this leads to consciousness' being enclosed in and a slave to its own intentional structure. With this as background, I understand Waldenfels' demonstration of and emphasis on responsivity as an insight into freedom despite the fundamental intentionality of consciousness.

In Part Two, "Temporality and Responsivity," I set forth the profundity of the concept of responsivity with regard to temporality. Responsivity implies a freedom that necessarily takes the basic temporality of existence into account. In my discussion I touch on the analyses of consciousness found in modern biological psychology and traditional Buddhism. I stress that both intentionality and responsivity are based on temporality, which is the source not only of enslavement, but also of freedom.

With Part Three, "Temporality and Responsivity as Related to the Problem of Religious Dialog," I approach the topic of the religious in the lifeworld. The religious is rooted in everyday life in the lifeworld. The basis for religious dialog is not the scriptures of world culture, which are necessarily characterized by specific intentional structures. Everyday life, thanks to its temporality, is full of inexhaustible possibilities. A responsive life is of itself religious because it is open to the creativity of reality.

Table of Contents

Introduction	1
Keywords: From Intentionality to Responsivity	6
§ 1 Intention as the Interlocking of Interpretation and Desire.....	6
§ 2 Responsivity and Temporal Diastasis.....	9
Part One: Otherness and Corporeality	15
Section One: Thinking about the Other	15
§ 3 Space shift: The Nowhere of the Other.....	16
§ 4 Time shift: The Where to of the Response.....	18
Section Two: Rethinking the Self	20
§ 5 Appropriation as Overcoming Otherness.....	20
§ 6 Alienation of Self.....	21
§ 7 Disappropriation as Overreaction to the Other.....	24
Section Three: The Split Self	25
§ 8 Self-splitting.....	26
§ 9 Self-duplication.....	30
Section Four: The Suffering Self	32
§ 10 Intentionality and Identification.....	33
§ 11 Want and Suffering.....	35
Section Five: The corporeal Self	39
§ 12 Otherness and Corporeality.....	41
§ 13 The Seeming Banality of the Phenomena of Body and the radical Problem of Identification.....	43
§ 14 Body, Suffering, and Thinking: A Critical Remark.....	48
Part Two: Temporality and Responsivity	58
§ 15 Transition: On the Basis of Temporality.....	58
Section One: The Fundamentality of Temporality	63
§ 16 The Temporality of Self-Differentiation.....	63
§ 17 The Temporality of Self-Deviation.....	65
§ 18 Time, Memory, and Body.....	67
§ 19 Highlighting the Actual Problems: Temporality as Intentionality.....	71

Section Two: Consciousness as Enslavement (1): Temporality and Intentionality from a Biological Perspective	75
§ 20 The Co-origination of Temporality and Intentionality	76
§ 21 Enigmatic External Perspective and Necessary Enslavement	78
Section Three: Consciousness as Enslavement (2): Temporality and Intentionality in Buddhism	82
§ 22 <i>Karma</i> and the Contamination of Consciousness	84
§ 23 Ignorance and Suffering	87
Section Four: Responsivity as Related to the Problem of Freedom	90
§ 24 Responsivity with Regard to Memory	90
§ 25 Refusal and the Propaganda of Forgetting	93
§ 26 Thinking about Responsivity Further	96
Section Five: Temporality and Freedom	98
§ 27 Temporality as the Problem on the Way to Freedom	99
§ 28 Tension between Temporality and Freedom	103
§ 29 Reconciliation of Temporality and Freedom	109
Section Six: Responsivity as Reconciliation of Temporality and Freedom (1): Dispute with Waldenfels with Regard to Chan/Zen-Buddhist Meditation	118
§ 30 On the Way, having arrived	119
§ 31 Suddenness and Gradualness of Enlightenment	125
§ 32 The Bodhisattva Ideal	129
Section Seven: Responsivity as Reconciliation between Temporality and Freedom (2): Dispute with Waldenfels with Regard to the Question of Who	139
§ 33 Responsive Freedom	139
§ 34 The Question of Who	145
Part Three: Temporality and Responsivity as Related to the Problem of Religious Dialog	154
Section One: Waldenfels' Critique of Dialog Philosophy	155
§ 35 The Fundamental Idea of Dialog	155

§ 36 The Third and the Comparison.....	158
§ 37 Dialog for the Sake of Understanding the Other.....	161
§ 38 The Other and Distracted Dialog.....	165
§ 39 Interim Remark as Transition to the Logic of Response.....	166
Section Two: Response to the Other.....	171
§ 40 The Motif of Responsivity as a Critique of Dialog.....	171
§ 41 The Logic of Response.....	173
§ 42 Creative Response.....	179
Section Three: Religiosity and Everyday Occurrence.....	183
§ 43 Devaluation of Everyday Life.....	185
§ 44 Rehabilitation of Everyday Life.....	187
§ 45 The Other and the Lifeworld.....	192
§ 46 The Lifeworld in Change and the Religious.....	193
§ 47 Husserls Aporia in the Query relating to the Lifeworld.....	198
§ 48 Universal Contemplation and the Religious.....	200
§ 49 The Lifeworld and the Question of Who.....	214
Bibliography.....	217
English Abstract.....	230
Table of Contents.....	231

