C. Das Grundphänomen der interkulturellen Erfahrung

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

I. Erfahrung

1. Kategorialer Verbund

Es gibt wahrscheinlich keinen ungeklärteren Begriff wie den der Erfahrung. Vermutlich liegt dies daran, daß »Erfahrung« zwar jeder kennt, daß aber auch jeder darunter etwas anderes versteht. Erfahrung ist einerseits ganz und gar subjektiv gebunden, andererseits beansprucht sie höchste Objektivität. Wer eine Erfahrung macht, *erfährt* darin zugleich den gemeinsamen Anspruch von Subjektivität und Objektivität, d. h. er erfährt »Realität«. Hierin kommen das gewöhnliche Alltagsleben wie die gesamte Wissenschaftskultur überein, denn was dort »Erfahrung« heißt, nennt sich hier »Empirie« und »Experiment«. Der Erfahrene ist der Experte.

Diese eigentümliche Nähe von Lebenswelt und Wissenschaft ist aber bei weitem nicht so selbstverständlich, wie es scheint. Gibt sich die alltägliche Erfahrung meist mit der Auffassung einer allgemeinen, immer schon daseienden Wirklichkeit zufrieden, so weiß sich jeder fortschrittliche Wissenschaftsbegriff der Bedingung der Möglichkeit jeglicher Erfahrung, der Rationalität mit ihrem spezifischen Hypothesenbegriff verpflichtet. Ohne diese Rückbindung keine wissenschaftliche Erfahrung. Zugleich aber gilt auch, daß der Begriff wesensmäßig auf die Erfahrung mit ihrer ganzen inhaltlichen Fülle angewiesen ist, will er überhaupt *be-greifen* können. Es scheint zu einer eigentümlichen Ambivalenz zwischen Begriff und Erfahrung zu kommen, ja es scheint gar so zu sein, daß jeder den anderen anders, also auf jeweils seine eigene Weise interpretiert. Es gibt nicht nur einen »Begriff der Erfahrung«, es gibt auch eine »Erfahrung des Begriffs«. Das bekanntere Modell stellt hier natürlich ersteres dar. So zeigt uns die Analyse des Erfahrungsbegriffs, daß »Erfahrung« ihren genau bestimmbaren Ort innerhalb des gesamten Erkenntnisapparates innehat, ohne welchen sie zu keiner Erfahrung imstande wäre. Jedenfalls gilt dies seit Kant, der diese Systematik in ihrer strengen

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Notwendigkeit ein für allemal aufgezeigt hat. Er hat damit zugleich zum Ausdruck gebracht, daß auf bloßer Erfahrung weder theoretische Erkenntnis noch praktische Sittlichkeitsgebote zu begründen sind. Erfahrung ist ähnlich wie Neigung kein Garant philosophischer Allgemeingültigkeit. Und in der Tat, geht man die Stufen dieser erkenntnistheoretischen Fragestellung empor, so erweisen sich sowohl die einzelnen Stufenfolgen als auch die gesamte Systemtreppe als völlig konsistent und stimmig.

Ohne jetzt im folgenden die Erkenntnisschritte im einzelnen zu analysieren und darzustellen, so zieht doch ein Grundzug seine Aufmerksamkeit auf sich, der sich durch alle Betrachtungsebenen hindurchzieht und der zugleich das Prinzip dieser Erkenntnisfolgen ist. Es ist das Vermögen der Einheitsstiftung, welches darin besteht, daß es die jeweils untere Stufe in ihren vielfältigen Erscheinungen auf *einer* Einheitsfolie zusammenführt, was jeweils wiederum eine neue Gesamtqualität auf der Objektseite erbringt.[1] Die Erkenntnisleiter beginnt ja bekanntlich mit der Stufe der »Empfindung«, die dadurch gekennzeichnet ist, daß sie auf die »äußeren Sinne« angewiesen ist, die ihr das benötigte Material zur Verfügung stellen. Allerdings ist hierzu und gleichsam vorweg die Anschauungsform des »Raumes« vonnöten, die die Sinne überhaupt erst tätig werden läßt. »Empfindungen« sind somit die Perzeptoren dessen, was durch die äußeren Sinne gegeben wird, also der äußeren Erscheinungsweisen und Eigenschaften der Dinge, nicht schon der Dinge selber. Erst dadurch, daß dieses Empfindungsgesamt als ganzes noch einmal perzipiert wird, gelangt es auf die nächst höhere Stufe, d. h. es wird »wahrgenommen«. »Wahrnehmung« bedeutet das Auf- und Zusammennehmen mehrerer Empfindungen. Dies kommt darin zur Geltung, daß die vielfältigen Erscheinungen der Empfindungen als »Erscheinungen *von etwas*«, also als Erscheinungen eines sie tragenden *Dinges* erfaßt werden. Wahrnehmung ist die Leistung der Zusammenführung mehrerer Empfindungen auf einen gemeinsamen Träger, Wahrnehmung ist Dingwahrnehmung, ist Gegenstandswahrnehmung. Diese Dingstruktur ist es, die die Wahrnehmung so uner-

[1] Ich referiere im folgenden in groben und in manchem leicht abgewandelten Zügen jene dem allgemeinen philosophischen Kanon entsprechenden erkenntnistheoretischen Schritte von der »Empfindung« bis hin zur »Erfahrung«, wie sie schon bei Thomas v. Aquin zu finden sind und wie sie auch noch für Kant in Geltung bleiben, wenngleich unter dezidiert transzendentalphilosophischer Hinsicht. (Sh. hierzu u. a. die entsprechenden »Begriffe« bei J. Ritter u. a. 1971 ff.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schütterlich, ja geradezu »objektiv« macht. Deshalb gehört zu dieser Stufe auch der »innere Sinn«, der die Perzeptionsleistung der Empfindung sozusagen noch einmal perzipiert, also apperzipiert. Innerer Sinn deshalb, da die Anschauungsform der äußeren Sinne, der Raum, in sein »Nacheinander« und seine Abfolge, also die Anschauungsform der Zeit, gebracht werden. Damit also »ein Ding« wahrgenommen werden kann – Dinge können nicht empfunden werden –, muß es in einer bestimmten Abfolge und Kette als sich durchtragend erfaßt werden können. Es muß erinnert und es muß entworfen sein können, um überhaupt vergegenwärtigbar, also wahrnehmbar zu sein. Ist dieses Herkommen aus Vergangenheit und Zukunft nicht gegeben, gibt es auch keine Wahrnehmung; die Empfindungen verpuffen gleichsam in ihren Streuungen, ohne in Wahrnehmung überführt worden zu sein.[2] Die auf die Wahrnehmung folgende Stufe ist bekanntlich die »Vorstellung«, die wiederum die Einheitskategorie vieler Wahrnehmungen ist. Vorstellung ist die Wahrnehmung der Wahrnehmung in dem Sinne, daß sie zeigt, daß nicht überhaupt wahrgenommen wird, sondern daß dies auf einer bestimmten Intention, einem spezifischen Interesse beruht. Tritt bei der Wahrnehmung noch der »objektive« und dinghafte Erfassungsstil in den Vordergrund, so weist die Vorstellung auf die notwendige Interessengebundenheit, das Schätzungs- und Taxationsvermögen (vis aestimativa) hin, was zugleich bedeutet, daß hier eine Wertung und Bewertung der Wahrnehmungsweise statthat. Vorstellung gemahnt an die Notwendigkeit »subjektiver« Gebundenheit, was eben nicht weniger bedeutet, als daß bestimmte »Horizontqualitäten« (Gestaltkonstellationen, »Schematismen«, etc.) Voraussetzung für Wahrnehmung und Empfindung sind. Jene von der Wahrnehmung scheinbar erbrachte »absolute Realität« oder »Objektivität« – die Wahrnehmung kann gar nicht anders als an diese zu glauben (vgl. Husserls »Wahrnehmungsglaube«) – wird durch das Vorstellungsvermögen auf sein zugrunde liegendes »Interesse«, sei dies ein Art–, ein Kulturspezifikum oder was auch

[2] So macht etwa Merleau-Ponty in seiner großangelegten »Phänomenologie der Wahrnehmung« darauf aufmerksam, daß und vor allem wie die Zeit zur herausragenden Konstitutionsbedingung der Wahrnehmung avanciert. »Gelingt es uns aber, als dem Subjekt zugrunde liegend die Zeit freizulegen und die Paradoxa des Leibes, der Welt, des Dinges und des Anderen im Paradox der Zeit zu begründen, so werden wir verstehen, daß es darüber hinaus nichts mehr zu verstehen gibt.« M. Merleau-Ponty 1966, 418.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

immer, zurückgeführt, wobei unter Interesse ein transzendental gebundenes Interesse zu verstehen ist.

Mit der »Erfahrung« tritt nun jenes »empirische Erkenntnisvermögen«, wie Kant sagt, auf den Plan, welches alle vorhergehenden Stufen in sich befaßt. Erfahrung bildet wiederum die Einheitsfolie für Wahrnehmungen und Vorstellungen, macht gleichsam aus all dem Erstellten eine »Erfahrung«.[3] Entscheidend für die Erfahrung ist, daß sie nicht – wie oft angenommen – einen empirischen Tatsachenbestand repräsentiert, sondern daß es schon einiger Erkenntnisschritte bedarf, um in philosophisch adäquater Weise von Erfahrung sprechen zu können. Dies bekundet sich schon darin, daß »Erfahrungen« auf Zusammenhänge und Beziehungsgeflechte gehen, die dann allerdings nur von den »Kategorien« erbracht bzw. gebildet werden können. So braucht es etwa Kategorienkonstellationen wie Substanz – Akzidenz, Zweck – Mittel, Ursache – Wirkung usw., um bestimmte Wahrnehmungen »im Zusammenhang« erfahren zu können. Dies erst wäre »Erfahrung«, deren eigentlicher Gegenstand ein jeweiliger elementarer Kategorienverbund ist, nicht diese oder jene Sache. In der Erfahrung wird erfaßt, daß die zugrunde liegenden Kategorien die Einheitsform leisten. Die Frage nun, woher dann die Kategorien kommen, käme zu spät, insofern diese zur Grundausstattung aller Erkenntnis- und Verstandestätigkeit immer schon gehören. Diese Bedingungen können nur »apriorische« sein, also selber niemals aus der Erfahrung stammen, da sie erst die Erfahrung zur Erfahrung bringen. Kant formuliert an prominenter Stelle: »Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die eben angeführten Kategorien sind nichts anderes, als *die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung,* so wie *Raum* und *Zeit* die *Bedingungen der Anschauung* zu eben derselben enthalten.« (Ebd. 110) Die Schrittfolgen von Empfindung zur Erfah-

[3] »Es ist nur *eine* Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden: eben so, wie nur ein Raum und eine Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältnis des Seins oder Nichtseins statt finden. Wenn man von verschiedenen Erfahrungen spricht, so sind es nur so viel Wahrnehmungen, so fern solche zu einer und derselben allgemeinen Erfahrung gehören. Die durchgängige und synthetische Einheit der Wahrnehmungen macht nämlich gerade die Form der Erfahrung aus, und sie ist nichts anderes, als die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen.« Kant, KrV., Bd. III, Transz. Anal., A 110.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rung weisen also auf die Kategorialbestimmungen der Verstandesbegriffe vor, auf eine rein formale Begrifflichkeit, die nichts anderes besagt, als daß alle Erfahrung eine bloß empirische Erscheinung apriorischer Strukturen ist.

Hat man einmal diese Ummantelung der Erfahrung von Verstand und Vernunft eingesehen, kann man eigentlich nicht mehr einem »empirischen Erfahrungsbegriff« huldigen, stellt dieser doch schon als Begriff einen Selbstwiderspruch dar. Erst dadurch, daß die Bedingungen der Erfahrung aufgezeigt werden, wird ja Erfahrung selber erst begriffen, d. h. wird überhaupt erst klar, was Erfahrung ist. Es ist gewiß kein Zufall, daß man Kants »Kritik der reinen Vernunft« auch eine »Abhandlung über den Begriff der Erfahrung« genannt hat und daß Hegels »Phänomenologie des Geistes« zunächst mit »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« betitelt war. Es scheint eine eigentümliche Ambivalenz darin zu liegen, daß Erfahrung einerseits als »empirische Erkenntnis« ganz und gar in den Verstandesapparat eingeht, andererseits so etwas wie den Status einer »transzendentalen Erfahrung«, von der Hussserl spricht, beansprucht, welcher sozusagen die gesamte Erkenntnispyramide durchläuft und als solche erst im wahrsten Sinne des Wortes »in Erfahrung bringt«.[4]

Konzediert man all diese philosophiegeschichtlichen und systematischen Klärungen hinsichtlich des Erfahrungsbegriffs, so bleibt doch ein Rest des Unbehagens zurück. Ist hier »Erfahrung« in ihrer Gänze getroffen? Kann Erfahrung begriffen werden, und wäre dies dann nicht ein Erfahrungs*begriff*, wie er für die Erfassungsweise der Verstandeskategorien und -begriffe zutrifft, Erfahrung also von vornherein (a priori) systematisch festlegt?[5] Dennoch kann diesem Erfahrungsbegriff der Wink entnommen werden, daß mit Erfahrung vor allem dies gemeint ist, daß sie konstitutiv an einem *Verbund* hängt, ja geradezu *als* dieser hervortritt. Erfahrung ist ein Erfah-

[4] So schließt etwa ein Beitrag zum Grundbegriff der »Erfahrung« mit der aporetischen Feststellung: »Erfahrung erweist sich jedoch gerade deshalb als so schwer erfaßbarer philosophischer Begriff, weil sie sich einerseits gegen Theorie sträubt, andererseits so sehr mit ihr verknüpft ist, daß sie sich ihrem Zugriff nur entwinden kann, indem sie diese gegen sich selbst kehrt.« A. S. Kessler, A. Schöpf, Ch. Wild, Erfahrung, in: H. Krings u. a. 1973, Bd. 2, 385.

[5] B. Waldenfels plädiert hier zu Recht für eine »Rehabilitierung der Sinne«, ohne welche Verstandes –und Abstraktionsleistungen gar nicht erst möglich wären. Vgl. B. Waldenfels 2000, 95 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rungsgefüge und geht auf Beziehungsgeflechte, bringt zusammen und verbindet, was ansonsten partikulär und isoliert bliebe.

2. Begriff und Phänomen

Mit dem Erfahrungsschritt der »Transzendentalität« gelingt dem philosophischen Denken die Eröffnung einer völlig neuen Dimension. Hat man einmal den Schritt von Descartes und andererseits von Hume zu Kant mitgemacht, kann man im Grunde nicht mehr zurück, will man sich nicht dem Vorwurf eines Dogmatismus, Skeptizismus oder gar einer philosophischen Naivität aussetzen. Der Schritt besteht allgemein gesagt darin, daß Kant die ungeprüften Voraussetzungen seiner Vorgänger in ihren gegenseitigen Bedingungsformen aufzeigt. Können ungeprüfte Voraussetzungen auch als »metaphysische Setzungen«, also als »Metaphysik« verstanden werden, so ist Kant in der Tat der »Zertrümmerer der Metaphysik«. Aber, auf der anderen Seite gewinnt er dadurch erst jenen Bereich der Metaphysik zurück, der ihr wirklich gehört, den Bereich der Freiheit. Nun gilt es, wiederum einen Schritt zu machen, der diesmal die kantischen Voraussetzungen unter die Lupe nimmt, die bekanntermaßen in der apriorischen Grundstruktur seines Ansatzes liegen. Was Kant noch voraussetzen konnte und gleichsam dem Menschen noch als Grundausstattung zugestehen durfte, nämlich die im Prinzip allen innewohnende Vernunft mit all ihren Verstandesbegriffen, Kategorien und Grundsätzen, steht selber in Frage. Dies heißt nichts weniger, als daß es jetzt um die Erforschung und Offenlegung der »Apriorität« geht, was mit der notwendigen Trennschärfe vielleicht erst Husserl gelungen ist.[6] Was für Kant gleichsam noch als fester Bestand galt, daß nämlich alles, was immer erscheinen und begegnen können soll, nur in der Weise der »Gegebenheit« zur Erscheinung kommen kann, wird von Husserl in das »Wie seiner Gegebenheitsweise« überführt.

[6] Gewiß, nahezu die gesamte nachkantische Philosophie hat hierin ihre Verdienste, und dies auf den unterschiedlichsten Terrains philosophischer Aufgaben. Dies reicht von Hegels Versuch, die Geschichtlichkeit der Vernunft, also die »Historisierung des Apriori« zu zeigen – was ja nach wie vor die Leitthemen großer Kongresse wie bspw. die Kant- und Hegeltagungen bestimmen – , bis hin zu Bestrebungen von E. Cassirer, eine über den Symbolbegriff zu gewinnende transzendentale Kulturphilosophie zu entwickeln, ein Ansatz, der für das neu gewonnene Interesse für kulturelle Grundfragen immer mehr an Bedeutung gewinnt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ein Schritt, der nicht nur vom Apriori des Vernunftsubjektes zum »Korrelationsapriori« von Subjekt *und* Objekt führt, worin Subjekt- und Objektseite in ihrer gegenseitig sich bedingenden Gegebenheitsweise gezeigt werden, also den Schritt von der *Gegebenheit* zur *Selbstgegebenheit* vollziehen, sondern der auch die für Kant noch notwendige Trennung von Noumenon und Phainomenon im methodischen Ansatz der *Phänomenologie* zusammenführt. Jedenfalls liegen hierin der Anspruch und die Grundintention jener Forschungstradition, die sich »phänomenologische Philosophie« nennt. Der Schritt über die Transzendentalphilosophie hinaus ist derjenige der Phänomenologie.[7] Verweist schon die transzendentale Begriffs- und Denkstruktur mit ihrem »kategorialen Verbund« auf eine eigentümliche Innenverfaßtheit, so macht der phänomenologische Denktypus diese Innenverfaßtheit geradezu zum Markenzeichen allen Erfassenkönnens. Phänomenologie heißt seither diejenige Philosophie, die »*von innen her*« erfaßt. »Der Begriff ist ein Phänomen, aber das Phänomen ist kein Begriff. In Begriffen *denkt* man, Phänomene *sieht* man; Sehen kann Denken begründen – aber niemals umgekehrt; kein noch so scharfer Gedanke kann Sehen ersetzen. Ob etwas Sehen ist, also Phänomenologie genannt werden kann, hängt allein davon ab, ob es zu *zeigen* fähig ist.«[8] »Von innen«, das bedeutet nicht Distanzlosigkeit oder dergleichen, sondern nimmt die philosophische Grundforderung ernst, wonach nichts ungeprüft oder als vorausgesetzt übernommen werden darf, d. h. daß alles *als* Konstitut gezeigt werden muß, eben auch das Erkenntnissubjekt. Husserl nennt ein solches Geschehen eine »transzendentale Erfahrung«[9] und er meint damit jene innere Verklammerung von Subjekt und Objekt, Noesis und Noema, wie sie in den Analysen von »Intentionalität« und »Konstitution« zur Darstellung kommen. Husserls Phänomenanalysen zeigen in der Tat die transzendentale *Erfahrung* des Bewußtseinslebens.

[7] Jedenfalls hätte dies für die methodologische Bewußtheit zu gelten. Natürlich hatte schon Nietzsche auf die Zweitrangigkeit der *Begriffs*welt aufmerksam gemacht, wenn er etwa davon spricht, daß »alle Begriffe als *gewordene,* viele als noch werdend« (Nietzsche, KSA, Bd. 11, 613) zu verstehen sind. Der Mensch lebt nicht in Begriffen, er macht sich bestenfalls Begriffe vom Leben. Würde er erfassen, daß es ein Begriffsleben, ein Leben des Begriffes gäbe, so wäre ihm auch nicht fremd, daß es, wie Nietzsche in den »Unzeitgemäßen Betrachtungen« sagt, ein »Begriffsbeben« (Nietzsche, KSA, Bd. 1, 330) gibt, das zuletzt auch den Begriff in Frage stellt.

[8] H. Rombach 1994, 13.

[9] Vgl. E. Husserl, Hua I, CM, § 62 f.; Hua VI, »Krisis«-Schrift, § 41 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sie sind die Selbsterfahrungen, die das Bewußtsein mit sich selber macht. Auch ein Begriff wird so in einem ursprünglicheren Sinne in seiner Erfahrung gezeigt, was ihm erst seine *Evidenz* verleiht.[10] Die Phänomenologie ist die Entdeckung, daß auch der Begriff ein Phänomen ist.[11]

Von Kant her gesehen (s. o.) gehört der Erfahrungsbegriff ja in den Notwendigkeitsbereich kategorialer Verstandestätigkeit, indes hier das Phänomen der Erfahrung, da aus dem »Innenaspekt« des Phänomens gewonnen, dem Freiheitsbereich zuzuordnen ist. Genauer gesagt wird diese Unterscheidung obsolet, da der phänomenologische Zugang *diesseits*[12] dieser für Kant noch notwendigen und auch sinnvollen Unterscheidung ansetzt. Am Schluß seiner »Phänomenologie der Wahrnehmung« bringt Merleau-Ponty gegen das Begriffs- und Subjektdenken, die er sowohl dem Idealismus als auch noch Sartre zuschreibt, diese Problemstellung auf den Punkt: »So wie die Reflexion ihr Streben nach absoluter Adäquation der Wahrnehmung entleiht, die ein Ding zur Erscheinung bringt, und wie somit der Idealismus stillschweigend eine ›Urmeinung‹ übernimmt, die er als Meinung aufheben möchte, so verfängt die Freiheit sich in den

[10] So fußen auch die Vertreter einer Begriffsphilosophie auf einer solchen Evidenz, nur mit dem Unterschied, daß sie sich den Zusammenhang von Begriff und Evidenz nicht klar halten und daher die mit dem Begriff gewonnene Evidenz für die alleinige Evidenz erachten, ohne die Evidenz darin selbst zum Thema zu machen. In »Das Phänomen der Evidenz und die Evidenz des Phänomens« (Vf. 1996b, 84–106) habe ich zu zeigen versucht, was Evidenz zur Evidenz macht und weshalb »Evidenz« das ist, was in allem das Vorausgesetzte ist, ohne daß sie als solches erfaßt wird. Der *Begriff* der Evidenz scheitert gewissermaßen am *Phänomen* der Evidenz.

[11] Bleibt man auf der Ebene der Letztgeltung von Verstandeskategorien und Begrifflichkeit, erfaßt man nicht das Neue und Sprengende, das mit der Entdeckung des Phänomens *als* Phänomen einhergeht. Dennoch »weiß« man natürlich, was ein Phänomen ist: ein Erscheinendes, deshalb auch zu Erfahrendes, überhaupt eine »empirische Qualität«, und es ist doch ein für alle Mal gezeigt, worin alle Empirie gründet: niemals »auf Erfahrung«. So oder so ähnlich lauten die Reden, wenn der Schritt vom »Begriff« zum »Phänomen« nicht vollzogen wird. Dann ist diese Rede auch ganz richtig, liegt ihr doch jener empirische Erkenntnisbegriff der Erfahrung zugrunde. Dem Erkenntnistheoretiker *erscheint* zwar ein Phänomen, aber er *sieht* es nicht in seiner begriffskonstitutiven Kraft.

[12] Das »diesseits« beziehe ich auf einen Denktypus, wie er vor allem bei Merleau-Ponty (vgl. M. Merleau-Ponty 1966, 80, passim) zu finden ist, womit zum einen die mit der klassischen Rede von »jenseits von …« einhergehende neu gewonnene *Dimension* angezeigt wird, zum anderen diese neue *vor* jeder Trennung liegende Dimension hervortritt„ jenem »phänomenalen Feld der lebendigen Erfahrung, in dem Andere und Dinge uns anfänglich begegnen.« (Ebd.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Widersprüchen des Engagements und bemerkt nicht, daß sie nicht Freiheit wäre, schlüge sie nicht in der Welt Wurzel.«[13] Es geht also um die Erfassung vorreflexiver und vorbegrifflicher Strukturen und Phänomene, d. h. daß eine in diesem Sinne angelegte Phänomenanalyse die Voraussetzungs- und Bedingungsfelder jeglicher Begrifflichkeit betrifft. Die Phänomenologie arbeitet sich sozusagen zurück und hinab, ja hinein in das Innere der Phänomengehalte, was zugleich Sichtung und Öffnung deren Tiefenstrukturen bedeutet. Begriffstheoretisch bleiben diese Felder abgeblendet und unerkannt und können sich bestenfalls als anonyme Schichten, von denen auch noch Husserl spricht, melden.[14]

Hegel, dessen »Phänomenologie des Geistes« zwar eine »Phänomenologie« zu sein beansprucht, diese gleichwohl nur via »Begriffslogik« einzulösen vermag, schien durchaus um den mit dem *Begriff* verbundenen Verlust der Erfahrungswirklichkeit zu wissen.[15] Seine »Vorrede« zur Rechtsphilosophie beschließt Hegel mit einer bemerkenswerten Weitsicht hinsichtlich der Grenze des Begriffs: »Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie [die Philosophie] erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut.

---

[13] Ebd. 517.

[14] Vgl. etwa Hua VI, Beilage XVI, 456 ff.

[15] Schon Gadamer macht im Anschluß an Heidegger auf einen *hermeneutischen* Erfahrungsbegriff aufmerksam, der dem Hegel'schen *Bewußtseinsbegriff* der Erfahrung schon einwohnt, den dieser aber aufgrund der Reduktion auf den Begriff *als* Begriff nicht weiter zu explizieren vermag. »Heidegger hat mit Recht, wie mir scheint, darauf hingewiesen, daß Hegel hier nicht die Erfahrung dialektisch interpretiert, sondern umgekehrt, was dialektisch ist, aus dem Wesen der Erfahrung denkt. (…) Der Begriff der Erfahrung meint eben dies, daß sich solche Einigkeit mit sich selbst erst herstellt. Das ist die Umkehrung, die dem Bewußtsein geschieht, im Fremden, Anderen sich selbst zu erkennen. (…) Nach Hegel ist es freilich notwendig, daß der Weg der Erfahrung des Bewußtseins zu einem Sichwissen führt, das überhaupt kein Anderes, Fremdes mehr außer sich hat. Für ihn ist die Erfahrung die ›Wissenschaft‹, die Gewißheit seiner selbst im Wissen. Daher muß die Dialektik der Erfahrung mit der Überwindung aller Erfahrung enden, die im absoluten Wissen, d. h. in der vollständigen Identität von Bewußtsein und Gegenstand erreicht ist. (…) Wir werden von da aus begreifen können, warum [dies] dem hermeneutischen Bewußtsein nicht gerecht wird. Das Wissen der Erfahrung wird hier von vornherein von dem her gedacht, worin Erfahrung überschritten ist.« H.-G. Gadamer 1986, 360 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.«[16] Der zweifellos mit dem Begriff erzielte Gewinn des Denkens scheint mit dem Verlust oder zumindest einer Eintrübung der Phänomene erkauft. Axel Honneth, der sich keineswegs als Phänomenologe bezeichnen würde, hat im Zusammenhang der Hegel'schen Analysen zur »Anerkennung« darauf verwiesen, daß der frühe Jenenser Hegel die drei Anerkennungsformen der Sittlichkeit, Familie, Recht und Staat als »Medien« der Bildung von Gesellschaft konzipiert hatte, die er im weiteren Verlauf, insonderheit in der »Phänomenologie des Geistes«, nurmehr hinsichtlich der Herausbildung des Selbstbewußtseins, also für die dialektische Reflexion des »Begriffs« verwendet hat.[17] Das *Phänomen* der Anerkennung, so würde ich folgern, wurde, dadurch daß es unter die Begriffslogik subsumiert wurde, seiner phänomenologischen Möglichkeiten und Eröffnungen beraubt. Das »Phänomen« – und »Medium« umschreibt eine bestimmte Ebene von »Phänomen« –, geht, so wäre die weitere Konsequenz, dem »Begriff« voraus, insofern jenes aus der Bewegung seiner selbst, aus seinem Konstitutionsgeschehen heraus sich versteht, indes der Begriff nur wie Hegel sagt »das, was [schon] ist« (ebd. 26), zu greifen vermag. Die via Begriff auf ihre »Substanz« gebrachte Welt erweist sich so als bloße Einfaltung und damit Zuschnürung der Phänomene.

3. Evidenz

In dem Augenblick, in dem die philosophische Arbeit nicht mehr nur der Selbstbezüglichkeit der Kategorien und Begriffe nachgeht, da sie einen Bruch ihrer Denkaxiomatiken und logischen Prinzipien erfährt, in dem Augenblick ist sie herausgefordert, philosophisches Neuland zu betreten. Die »Krise der Philosophie« bedeutet nicht weniger als eine Krise des Denkens und der Begriffe. Worin aber besteht das Neue, das aus der Krisensituation erwächst? Wollte man in aller Kürze antworten, so könnte man sagen, daß alles Denken und Philosophieren nicht nur einer Erfahrung entspringt, sondern selber

[16] G. F. W. Hegel 1969a, 28.
[17] Vgl. A. Honneth 1992, 45 ff., 54 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

eine Erfahrung *ist*. Dies hat nicht erst Heidegger gesehen[18], sondern dem zuvor schon Husserl, wenn er den transzendentalen Ansatz eine »transzendentale Erfahrung« (s. o.) nennt. Dies will besagen, daß allen Synthesisleistungen des Bewußtseins voraus die »Weisen des Bewußtseins«, das »Wie der Gegebenheitsweisen«, also die Selbst-erfahrungen des Bewußtseins zum Thema werden. Mit Bezug auf Husserl (Hua XVIII, Logische Untersuchungen I, 191) wagt sich Merleau-Ponty, dem es um den konstitutiven Bedingungszusammenhang von Wahrnehmung resp. Erfahrung und Wahrheit ging, wohl am weitesten vor: »Wir sind in [sic!] der Wahrheit, und Evidenz ist ›das Erlebnis der Wahrheit‹.«[19] Merleau-Ponty übersetzt »Erlebnis« vorausschauend mit »expérience«[20], was soviel besagen will, daß es in der Evidenz weder um ein subjektives Vermeinen noch um ein Wahrheitskriterium im Sinne von Geltung, sondern um eine *Erfahrung* der Evidenz geht. Erfahrung von Evidenz geht der Erkenntnisevidenz (Wahrheitserkenntnis) voraus. Dies aber ist genau das und *erst* das, was mit »Evidenz« angezielt ist. Mit dem Terminus »Evidenz« als philosophischem Grundbegriff beginnt der Schritt in die Phänomenologie. Es lohnt, die folgende Passage aus den Cartesianischen Meditationen auf diesen Sachverhalt hin abzuhören: »Im weitesten Sinne bezeichnet Evidenz ein allgemeines Urphänomen des intentionalen Lebens – gegenüber sonstigem Bewußthaben, das apriori *leer*, vormeinend, indirekt, uneigentlich sein kann [–][21], die ganz ausgezeichnete Bewußtseinsweise der Selbsterscheinung, des Sich-selbst-darstellens, des Sich-selbst-gebens einer Sache, eines Sachverhaltes, einer Allgemeinheit, eines Wertes usw. im Endmodus des *Selbst da, unmittelbar anschaulich, originaliter gegeben*. Für das Ich besagt das: nicht verworren, leer vormeinend auf etwas hinmeinen, sondern bei ihm selbst sein, es selbst schauen, sehen, einsehen. Erfahrung im gemeinen Sinne ist eine besondere Evidenz, Evidenz überhaupt, können wir sagen, ist Erfahrung in einem weitesten und doch wesensmäßigeinheitlichen Sinne.«[22] Mit der Phänomenologie wird der Versuch gestartet, die alten Wahrheitsfragen ihrer metaphysischen Selbstbeladungen zu entkleiden, ohne ihnen den Wahr-

[18] Siehe etwa M. Heidegger 1981.
[19] Merleau-Ponty 1966, 13.
[20] Vgl. a. a. O., Anm. des Übersetzers.
[21] Der Gedankenstrich fehlt hier in der Husserliana-Ausgabe. E. Ströker hat dieses Fehlen durch entsprechende Klammersetzung berichtigt. (Sh. E. Husserl 1992, 58 f.)
[22] Hua I, 92 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

heitsanspruch und -sinn zu nehmen. Evidenz ist daher jener Topos, der die allgemeine Wahrheitsfrage in ihrem jeweiligen Rahmen, ihren jeweiligen Gegebenheitsweisen und regionalen Verfaßtheiten zeigt. Daher gilt: Ebenso wenig wie man Wahrheit beweisen kann, kann man Evidenz beweisen – Beweise können erst auf dem Boden einer Evidenz geführt und erbracht werden –, aber man kann die Evidenz aufweisen, man kann sie zeigen, indes Wahrheit nur als Idee den Erscheinungsweisen entgegensteht. Zwischen *Be*-weis und *Er*-weis herrscht ein fundamentaler Unterschied. Auch kann man über Wahrheit und Evidenz nicht streiten, geben sie doch erst den Boden allen Streitenkönnens ab. Jeder Streit setzt schon eine Evidenz voraus, wie geklärt oder ungeklärt auch immer diese ist.

Mit dem Evidenzbegriff – anstatt von »Begriff« müßte man nunmehr von »Phänomen« sprechen – kommt nicht nur Wahrheit in ihr Erscheinen und Aufscheinen, sie wird realiter in Erfahrung gebracht. Zugleich sagt dies, daß sie nur als *erfahrene* wahr sein kann. Nicht endgültig wahr, sondern in den jeweiligen Grenzen ihres Gegebenseins; eine »originäre Anschauung«, wie Husserl sagt, eine »originäre Erfahrung« wie wir jetzt sagen können. Ohne Evidenzerfahrung gibt es im Grunde kein Phänomen und keine veritable Phänomenologie, besagt doch Evidenz nichts weniger als das Zur-Erscheinung-kommen des jeweiligen Phänomens selber. Erst darin hat es seine Überzeugung. »Beim ego angelangt, wird man dessen inne, daß man in einer Evidenzsphäre steht, hinter die zurückfragen zu wollen ein Unsinn ist.«[23] Phänomenologisch gesprochen gibt es keine Position außerhalb, oder anders gesagt: mit der Phänomenologie wird klar, daß jede Position nur die Extrapolation der Subjektverfassung bzw. -seite eines Phänomens ist. Jede Position kann phänomenologisch erhellt werden und gewinnt darin ihre Evidenz, die sie über ein bloßes Standpunkttheorem oder gar eine Meinungsfrage hinaushebt.

Der »Evidenzbegriff« der Phänomenologie hat das Eigentümliche an sich, daß er die einzelnen Phänomenanalysen unmittelbar an die systematische Methodenfrage bindet, so daß konkret aufgewiesenes Phänomen und Theorie des Phänomens sich entsprechen. Keines geht dem anderen voraus, da sie erst aneinander deutlich werden. Genauer gesagt: Beide gehen auseinander hervor. Dies scheint überhaupt der Kernpunkt aller Evidenz zu sein, der nicht nur im Konkre-

[23] Hua VI, 192.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ten das Ganze des Phänomens aufblendet, sondern darüber hinaus eine bestimmte Phänomenologie des Phänomens etabliert. »Theorien« erweisen sich von hier aus als Abstraktionen von Phänomenologien. Um etwa ein Argument *als* Argument gelten lassen zu können, brauche ich die darin liegende Evidenzerfahrung. Argumente können bestenfalls die Lastenträger von Evidenzen sein, sie können niemals über die Evidenz einer Evidenz bestimmen.

4. Innen – Außen

4.1 Doppelstruktur

Empfindungen kann man *haben*, Erfahrungen muß man *machen*. Hier kommt sprachlich zum Ausdruck, was dem jeweiligen phänomenalen Sachverhalt zu entsprechen scheint. Eine Empfindung trifft unmittelbar bei mir ein, so sehr, daß ich mich gar nicht zu ihr stellen kann. Ich habe sie ganz einfach, ob ich will oder nicht. Der Bewohner der Stadt tritt aus dem Haus, und schon hat er ein bestimmtes Empfinden, er sieht und hört, ja er riecht und fühlt die Stadt. Ja, die Stadt hat ihn mehr als er die Stadt. Nicht habe ich Empfindungen, sondern, man müßte besser sagen, die Empfindungen haben mich. So kann es sein, daß ein Mensch so »empfindlich« geworden ist, daß er, wo immer es geht, die Stadt flieht, und dies nur deshalb, weil sie ihm im wahrsten Sinne des Wortes die Sinne raubt. Empfindung weist auf ein Phänomenfeld hin, das wohl vor allem pathischer Natur ist.[24] Wir sind in sie hineingestellt, sodaß wir immerzu von ihr beeindruckt sind – sie ist es ja, die einen Eindruck gibt und hinterläßt –, ja ihr geradezu ausgeliefert sind. Deshalb kann man auch gegen Empfindungen nicht angehen, man kann nichts dagegen machen.

Die Wahrnehmung ist dagegen ganz auf Distanz und Objektität gestellt, sie nimmt die Dinge so wahr, daß sie diese darin klarstellt. Wahrnehmend bin ich nicht mehr ausgeliefert, sondern stehe den Dingen entgegen, halte gewissermaßen dagegen, halte »fürwahr«.

[24] Vgl. A. Masullo 1995, 77–112. Masullo sieht im »Pathischen« vor allem die »Empfindung« als »Erlebnis« gegeben, die noch *vor* aller Vergegenständlichung greift. So wird die Zeit zum »Pathischen« schlechthin, zu einer »Erlebniszeit«, die uns schon auslegt, noch bevor wir sie begriffen haben. »Das *Erlebte*, die *Empfindung* eben, hat im Unterschied zur Erfahrung keinen Gegenstand, so wie im übrigen Lust und Schmerz keinen Gegenstand haben.« (Ebd. 83)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Erfahrung nun hat beides in sich aufgenommen, aber so, daß sie dieses Aufnehmen eigens zur Erfahrung bringt. So geht sie so auf die Dinge zu, daß sie ihnen begegnet, d. h. sie nimmt die Dinge nicht unmittelbar, aber auch nicht distanziert auf, und doch tut sie beides. Sie geht von einem zum anderen, und jedesmal stellt sich das Ganze anders dar. Sie geht unmittelbar in einer Sache auf, aber nur, weil sie durch die Sache hindurchgegangen und ihren sämtlichen Verweisungszusammenhängen gefolgt ist. Darin scheint ihr Hauptaugenmerk zu liegen, daß sie die Dinge in ihren Verweisungen und Zugehörigkeiten realiter »er-fährt«. Sie ist das wirklich *Er-fahrende*. So kann etwa eine Stadt zu einer wirklichen Erfahrung werden, ja ohne diese Erfahrung ist sie gar nicht *diese* Stadt. Zugleich wird darin die Erfahrung gemacht, daß man »eine Erfahrung gemacht hat«. Man wird selber *zur* Erfahrung, man müßte vielleicht besser sagen, *in* Erfahrung gebracht. Man ist zu einem Stadtmenschen geworden, man versteht »Stadt«, nicht überhaupt, sondern diese oder jene, und darin eben doch »die Stadt«. Die lapidare Rede: »eine Erfahrung machen« beinhaltet diese Doppelheit, in der »das Erfahrene« sowohl die Dinge wie denjenigen, der dies erfahren hat, meint. Beide Seiten kommen zur Erfahrung, und zwar in einer besonders innigen und verbundenen Weise, so daß eine gemachte Erfahrung nicht wirklich erzählt und weitergegeben werden kann. Man muß sie schon selber machen.

4.2 Realität

In einer gewissen Weise könnte man sagen, daß mit der Erfahrung die Dichotomie von gefühltem und empfundenem Innenerlebnis und gegenständlicher und »objektiver« Außenwahrnehmung überwunden ist. In der Erfahrung steht nicht eine Innenwelt gegen eine Außenwelt – eine Sichtweise, die die Eigentypik des Erfahrungs*geschehens* auf die statischen und verdinglichten, gleichsam übrig gebliebenen (psychischen) Erlebnis- und (verstandesmäßigen) Reflexionsformen zurückführt –, sondern es wird ein eigenes Feld eröffnet, das nicht schon »vorher« da ist, das vielmehr in einem ursprünglichen Sinne *»realisiert«* werden muß. Das Feld realisiert die Erfahrung und umgekehrt, die Erfahrung realisiert das Feld, wobei dem »Realisieren« ein aktiver Grundzug *zukommt*. Beide entstehen so erst auseinander, weshalb es auch kein Feld ohne Erfahrung – noch

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ein Magnetfeld stellt eine Erfahrung von bestimmten Anziehungs- und Abstoßungskräften dar – und keine Erfahrung ohne ein Feld gibt. (Erfahrung geht nie auf dies oder jenes, sondern sieht sich immer von einer bestimmten Feldstruktur herkommend, in der dann dies und jenes seine Bedeutung hat.) Genau hier entsteht *Realität* im eigentlichen Sinne, d. h. mit jeder Einzelrealisation wird das Netz eines Realisationsgesamts gesponnen. Dieser Vernetzungszusammenhang *ist* das Erfahren der Realität. Die Realität ist nicht einfach gegeben, sondern sie *wird erfahren*, und genau dies macht sie *real*. Die Erfahrung erstellt die Realität und zugleich erstellt die Realität die Erfahrung. Realität ist ein *movens*, das als dieses zur Erfahrung kommt. Im Grunde gibt es Realität nur als erfahrene.

Was ich erfahre, das ist zugleich *meine* und *die* Realität. Nur deshalb, daß es beides ist, werde ich überhaupt realisiert.[25] Zwischen *meiner* und *der* Realität liegt die eigentliche Realität, oder besser gesagt: Dieses »Zwischen« ist der eigentliche Ursprung jener Realität, die *als solche erfahren* wird, nicht bloß als meine empfunden und als allgemeine gedacht ist. Entscheidend dabei ist, daß eine solche Realität nicht einfach vorliegt, sondern erbracht sein will. Und nur so ist es auch zu verstehen, daß die Realität zunächst in ihrer ganzen Härte und Schroffheit erfahren wird, in ihrer Abgewendetheit und Befremdlichkeit. Ja, die Realität wird geradezu zu einem Index für »das Fremde«. Darin liegt eine Herausforderung, *als* welche die Realität selber eine Antwort verlangt. Sie will sozusagen ständig beantwortet werden, soll sie nicht hinter sich zurückfallen, weshalb man sich ihr auch zu stellen hat und die Auseinandersetzung mit ihr sich nicht sparen kann. Auch ein sich nicht Stellen ist eine Weise des sich Stellens. Der Unterschied zur Vorstellung einer bloßen Wahrnehmungsrealität, die nur zur Beobachtung und Sichtung bereit liegt, ist offenkundig. Die Wahrnehmung fragt nicht nach ihrer Realität, sie ist ja immer schon da; jedenfalls im Vergleich zur »Realität der Erfahrung«. Und so wird der Härte des Daseins, gewöhnlich auch Faktizität genannt, in der Weise begegnet, daß sie nicht bloß hingenommen, sondern in Erfahrung gebracht wird. Nur ein kleiner Unterschied, so scheint es, und doch von entscheidender Bedeutung, liegt doch in diesem »Erfahren« so etwas wie Spiel, wie Arbeit, eben

[25] Dies wäre gegen die Theorie eines »Konstruktivismus« zu sagen, der seinen Analysen allzu gerne ein Konstruktionssubjekt unterlegt, das sich nur schwer den solipsistischen Schlingen zu entziehen vermag.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ein »Realisationsvorgang«, der nicht nachträglich gleichsam aufgepfropft wird, sondern aller Realitätskonstatierung voraus Realität ja erst erstellt. Noch wenn man sagt »Ich habe die Erfahrung gemacht, …«, so kommt darin zweierlei zum Ausdruck: Zum einen die Unmöglichkeit, gleichsam an der Realität vorbei eine Erfahrung machen zu wollen. Zum anderen die Notwendigkeit, die Realität zu überformen und gleichsam umzuschaffen, und sei es nur um Nuancen und Minimalitäten. Darunter tut es die Erfahrung nicht.

Hier sei ein Wort zu Hegel eingeschoben: Es erscheint eigentümlich, daß Hegel in seinem monumentalen Werk »Phänomenologie des Geistes« »die Erfahrung« nicht eigens zum Thema gemacht hat. Vermutlich hängt dies aber damit zusammen, daß die gesamte »Phänomenologie« ja nichts anderes als – so der anfänglich lautende Titel – die »Wissenschaft der *Erfahrung* des Bewußtseins« zur Darstellung bringt. Wenn wir das oben Gezeigte der Erfahrung mitberücksichtigen und zugleich die Hegel'sche Dialektik von Allgemeinem und Besonderem ins Feld führen, so scheint in der Tat eine Verwandtschaft vorzuliegen. Hegel bringt ja die bei Kant noch notwendige »transzendentale Differenz« von apriorischen Bedingungen und aposteriorischen Gegebenheiten ins Schwanken, insofern er deren gegenseitige Bedingungs- und vor allem *Erfahrungs*möglichkeit, die nur eine dialektische sein kann, aufzeigt. Man könnte zugespitzt sagen, daß das dialektische Spiel von Allgemeinem und Besonderem sowohl den »Begriff der Erfahrung« wie auch die »Erfahrung des Begriffs« erbringt. »Hegel«, das ist die »Selbsterfahrung des Begriffs, »der Begriff des Begriffs«, wie er selber sagt. Das »Konkrete« und das »Allgemeine« negieren sich in der Weise, daß sie zugleich darin auf ihrer Eigenständigkeit beharren, und dadurch erst aneinander zur Erfahrung kommen. »Diese *dialektische Bewegung*, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.«[26] Mit Hegel das Konkrete und das Allgemeine zu verbinden, heißt den *Begriff in Erfahrung* bringen, aber, so lautet die Einschränkung, eben nur den »Begriff«. Am Ende des Einleitungskapitels, das ja eine Art formalen Vorlauf des Ganzen darstellt, fixiert Hegel die Zielgestalt seines Anliegens: »Indem es [das Bewußtsein] zu seiner wahren Existenz sich forttreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es

[26] Hegel 1952⁶, 73.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein anderes ist, behaftet zu sein, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiermit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt; und endlich, indem es selbst dieses sein Wesen erfaßt, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen.«[27]

Das »absolute Wissen«, das es allein qua Begriff nur geben kann, kommt *als* Begriff an sein Ende, für Hegel das Erreichen des Absoluten selber, da ja »die Erscheinung dem Wesen gleich wird.« »Hegel«, das ist die auf den Begriff gebrachte Realität. Im Grunde gibt es nichts mehr zu sagen. Rein *begrifflich* mag dies in Ordnung gehen, *phänomenologisch* beginnt erst die Arbeit; denn Begriffe, so konnten wir schon ansatzweise sehen, verstellen im Entscheidenden die Phänomene. Anders gewendet: Via Begriff kommt man über die Widersprüchlichkeit von Idealismus und Realismus nicht hinaus, auch wenn dies »dialektisch« versucht wird. Man wird letztlich entweder beim Allgemeinen und Ganzen landen, dann ist man »Idealist«, oder beim Besonderen und Konkreten, dann ist man »Realist«. Beide haben sich immer bekämpft, weil der jeweils andere ja zu einem selber gehörte, jeder dies aber für sich allein in Anspruch nahm und auch notwendig nehmen mußte. Im Grunde – so hat sich erwiesen – waren beide nie getrennt, und das Ziel ihrer Auseinandersetzung besteht darin, dorthin zurückzukehren.

Dieses kurze Hegel-Intermezzo sollte ein Hinweis darauf sein, daß schon auf der Höhe der Begriffsphilosophie bestimmte »phänomenologische Intarsien« zum Vorschein kommen, obgleich sie als Intarsien nur ausschmückendes Beiwerk einer bestimmten mobiliaren Begriffsarchitektur bleiben. Zudem sollte damit deutlich werden, daß die »Realität« selber einen Weg gegangen ist, der sie von der »bloßen Erscheinung« über den »Begriff« hin zu dem geführt hat, was wir als »Phänomen« zu fassen versuchen. Die Realität ist ein *Realitätsgeschehen*, sei es als unmittelbare, sei es als geschichtliche Erfahrung.

Es wäre die Sache wohl besser getroffen, würde man anstelle von »Realität« von »Wirklichkeit« sprechen. Wirklichkeit ist keine bloße Übersetzung von Realität, sondern führt auch neue Phänomenkonstellationen mit sich. So geht Realität auf die Dinghaftigkeit und Sachhaltigkeit, eben auf die »res«, indessen Wirklichkeit stärker

[27] Ebd. 75.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den Wirk- und Sachzusammenhang aufblendet, der als Einzelding und Faktum gar nicht zu fassen ist. Wirklichkeit ist in einem elementaren Sinn der Realität voraus. Gewiß wird »erkannte Wirklichkeit« zur »Realität«, aber damit auch »unwirklich«. Man müßte also besser von »Wirklichkeitserfahrung« als von »Realitätserfahrung« sprechen. »Es kommt in der Wirklichkeit *nichts* vor, was der Logik streng entspräche.«[28]

4.3 Gewohnheit

Die realitätsstiftende Kraft der Erfahrung ist ein phänomenologischer Befund, der nicht eo ipso auf der Hand liegt. Was zunächst überzeugt, ist vielmehr ein Erfahrungswert, den man vielleicht am besten mit »Gewohnheit« umschreibt. Das Gewohnte ist das Bekannte, das, worauf man sich verlassen und zurückziehen kann. Für »gewöhnlich« nimmt man das Gewohnte für das Selbstverständliche, das eben so ist, wie es ist. Es wird als das Basale erfahren, das einen trägt und zu Hause fühlen läßt, ja das Gewohnte ist das eigentliche »Wohnen«. Wohnen ist stets das Bewohnte und Gewohnte, es ist, wie Augustinus sagt, unsere »secunda natura«, die uns wesensmäßig eingeschrieben ist. Wohnen ist keine äußere Zuschreibung, keine Lebensfristung, die wir auch noch bräuchten, sondern eine konkrete Daseinserfahrung, ohne welche wir unser Menschsein gar nicht erfassen könnten. Aber gerade weil man etwas gewohnt ist zu tun, vergißt man das darin liegende konstitutive Moment des »sich Gewöhnens«. So sieht schon Aristoteles die »ethischen Tugenden« in der »Gewöhnung« gegründet, da sie weder von Natur aus vorhanden sind noch wie die »dianoetischen Tugenden« durch Belehrung erlernt werden können.[29] Aristoteles hebt hierbei vor allem auf den Gebrauch und die konkrete Handlung ab, die für das »Einwohnen« der Gewöhnung unerläßlich sind. Was er »Gewöhnung« nennt, heißt ja und meint »ethos«, was nicht weniger bedeutet, als daß erst durch den konkreten Vollzug das, was von »ethischem« Belang ist, erstellt wird. »Denn was wir tun müssen, nachdem wir es gelernt haben, das

[28] F. Nietzsche, KSA 9, 327. Oder anders: »Die Bewegung des Fußes als Vorstellung ist von der darauf folgenden Bewegung höchst verschieden!« (Ebd. 493)
[29] Aristoteles 1972, 2. Buch, Kap. 1–4.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lernen wir, *indem* [kursiv, G. S.] wir es tun.«[30] Ethos meint jene Haltung, jenen Habitus, wie Aristoteles sagt, die dieses Einwohnen und Eingewöhnen in sich tragen und vorbringen. Gewöhnung in diesem Sinne meint aber nichts anderes als Sitte und Brauch, ein Erfahrungstableau, das sich als dieses durchhält, ja eine Stetigkeit erlangt, daß darauf gar ein Rechtsanspruch erhoben werden kann. Das »Gewohnheitsrecht« gibt dieser Erfahrung gewissermaßen ein zweites Mal recht.

Dieses Erfahrungstableau der Gewohnheit ist so stringent gebaut, daß es schier durch nichts aufgebrochen werden kann. Die Stringenz erweist sich etwa in dem Vertrautsein mit etwas, eine Vertrautheit, hinter die nicht zurückgegangen werden kann. Das Gewohnte ist das Vertraute. Das Vertrautsein rührt aber daher, daß jede Erfahrung selber schon aufruht auf älteren Erfahrungen. Jede Erfahrung hat sozusagen ihr Haus, worin sie wohnt und zugleich baut jede Erfahrung an diesem Haus weiter. Dieses Haus ist es, das jeder Erfahrung ihren eigentümlichen Halt, ihre Haltung, ihren Ethos verleiht; jede Erfahrung ist schon durch und durch, also »haltungsmäßig« vorstrukturiert. In buddhistisch geprägten Kulturkreisen begrüßt man sich nicht per Handschlag, aber nicht, weil man den anderen nicht achtet, wie ein gestandener Europäer vermuten würde, sondern gerade weil man ihn sehr achtet, so sehr, daß man ihn weit über seine individuelle Identität hinaus begrüßt und anspricht. In der Weise des Begrüßens bekundet sich eine ganze Grundhaltung, ein Ethos eben, in dem man zu Hause ist, und jede Erfahrung wird von diesem Boden her interpretiert werden. Das Ethos entscheidet über die jeweilige Handlung und dies nicht allein hinsichtlich ihrer Güte und Richtigkeit. Das Gewohnte ist stärker als alle Einzelerfahrung, jedenfalls so lange, bis eine Einzelerfahrung an dem basalen Boden des Gewohnten kratzt und ihn in Frage stellt. Solange dies aber nicht geschieht und für gewöhnlich bleibt es aus, wird aus dem aktiven Grundzug des »wohnenden Erfahrens« früher oder später der passive Grundzug der »Gewohnheit aus Erfahrung«. Gewöhnung und Gewohntes ist jenes Gewöhnliche, als welches das Reale sich kundtut. Realität ist so das Erwohnte und Gewohnte, ist das Alltägliche, das Vertraute. Man berücksichtigt zu wenig, daß nahezu alle Lebenswelten und Kulturen, wie klein oder groß auch immer sie sein mögen, auf solchen Gewohnheiten aufruhen, Gewohnheiten, die sich in Sit-

[30] Ebd. 26.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

te, Brauch, in Lebensregeln, in Tabus usw. dokumentieren. Es sind schlechterdings ihre »Realitäten«, und alles, was sich weiterhin ergeben können soll, muß auf diesen Realitäten basieren. Gewohnheit ist erfahrenes Realum.[31]

Jede Erfahrung ruht auf ganzen Erfahrungstableaus auf, die wiederum unterschiedliche Erfahrungsschichten beinhalten. Diese sich sedimentartig abgelagerten Schichten erscheinen aber nicht als Erfahrungssedimente, sondern als die schlechthin gegebene Realität, die anzuzweifeln jeder Erfahrung Hohn sprechen würde. Von einem solchen Realitätsverständnis ging etwa Hume aus, wenn er bspw. die Kategorie der Kausalität auf die Denkgewohnheit zurückführt. Gewohnheit gilt ihm – was ja Kant auf den Plan rief – als kategoriale Begründungsinstanz von Kausalität.[32] Entgegen Kant erfaßt Hume den konstitutiven Grundzug aller Erfahrung[33], aber er verabsolutiert diesen und macht ihn zur Grundlage aller Philosophie. Unter einem solchen Realitätendogma leidet wohl aller Realismus.

Sieht man hingegen, daß die Gewohnheit selber kein Zustand, sondern ein Erfahrungsgeschehen ist, gleichwohl mit eher passivischem Charakter, so taucht das »Ungewöhnliche« aller Gewohnheit auf. Der Gewohnheit wohnt nämlich eine schleichende Gewohnheitsinflation inne, wonach sie in zunehmendem Maße von ihrer eigenen Realisation eingeholt wird. Gewohnheit höhlt sich selber aus, gerade dadurch, daß das darin steckende Erfahrungsmotiv keine Nahrung mehr erhält. Die Realität scheitert dann an sich selber, in dem Sinne, daß sie das Gewohnte im Sinne des Vertrauten nicht mehr aufrecht erhalten kann. Diesen Phänomenzug kennt bspw. die Ehe ebenso wie jede andere menschliche Beziehungs- und Gemeinschaftsform. Das »Erfahren« kommt ins Stocken, d. h. nicht, daß nichts mehr erfahren wird; es wird sozusagen das Untergehen des Erfahrens erfahren. Alle Gewohnheit trägt in sich schon erste Anzeichen untergehender Erfahrungen. Was einmal das Erfahrungstableau und -niveau der Gewohnheit ausmachte, erweist sich als Erfahrungsnivellement. Gewohnheiten sind dann »eingefahrene Erfahrungen«. Das Realum verliert an Boden und so kann das Ge-

[31] A. Baruzzi hat auf den engen Zusammenhang von »ethos« (Gewöhnen und Üben) und »äthos« (Aufenthalt) aufmerksam gemacht. Vgl. ders. 1998, 250–263.
[32] D. Hume 1973.
[33] Vgl. Husserl, Hua VI (Krisis-Schrift), §24–27, insbes. S. 98–100. Kants Hume-Verständnis ist, so Husserl, »nicht der wirkliche *Hume*.« (Ebd. 99)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wohnte geradezu zum Irrealen schlechthin werden. Die ursprünglich angezielte Erfahrungsdichte und Wirklichkeitsfülle geht verloren, und so nimmt man unmerklich den Verlustzustand als die Urschicht an. Die Erfahrung aber fährt fürderhin auf Sparflamme. So werden jene Urgewohnheiten, jene Ethoi wie Sitte und Brauch zu Ruhekissen der Erfahrung, auf denen sich der Mensch niederläßt. Sein Niederlassen aber macht den Menschen schließlich zum »Gewohnheitstier«.[34]

Das Phänomen der Gewohnheit spiegelt die Innen-Außen-Konstellation der Erfahrung aus. Zum einen tritt Gewohnheit in der Weise einer schlechthinnig gegebenen Realität auf, welche die Dinge so nimmt, wie sie eben sind, d. h. wie sie sich in ihrem »Außen« darstellen, zum anderen legt sie größten Wert darauf, daß die Realität nur Realität sein kann, wenn sie von innen her bewohnt und erwohnt wird; denn erst so wird das Gewohnte zum Gewohnten.

4.4 Situation

Situation ist präzisierte, perspektivierte, fokussierte, ist strukturierte Realität. Im Grunde gibt es Realität nur so. Man macht nicht Erfahrungen überhaupt, sondern ganz bestimmte Erfahrungen, die wiederum ganz bestimmte situative Felder in einer ganz bestimmten Konstellation mit aufrufen. Situation meint bestimmte Realität, die immer auch eine offene, wenngleich nicht unbestimmte ist. Das Phänomenpaar *»bestimmt – offen«* gibt ganz gut den Erfahrungsraum

[34] Auf der Grundlage einer »Erfahrung aus Gewohnheit« hat sich bekanntlich ein breiter Strom in den Humanwissenschaften gebildet, der alle Realität »empirisch« voraussetzend auf ihr »Verhalten« hin analysiert. Ja alle empirische Vorausgesetztheit landet, als zu erforschende Empirie, in der entsprechenden Verhaltensforschung, eben im »Behaviorismus«. Dort kommen all jene Phänomene zur Geltung, wie wir sie als Prägung, als Anpassung, als Reiz-Reaktion-Mechanismen und dergleichen mehr kennen. Dabei wird allerdings übersehen, daß der Mensch nicht bloß zu einem Gewohnheitstier gestempelt wird, er wird gänzlich auf der tierischen und animalischen Stufe angesetzt. Der Mensch wird sozusagen auf sein in ihm steckendes Tier losgelassen. Daß er sich dann auch so verhält, scheint allen Behaviorismen auch noch Recht zu geben. Allerdings ist klar: Jede Anfrage, sprich Hypothese, erhält als Ergebnis, sprich empirische Verifikation, genau ihr Anfragen bestätigt. D. h. in diesem Fall, daß der Mensch »natürlich« auch ein »Gewohnheitstier« ist, »natürlich« auch »Verhaltensmuster« usw. an den Tag legt, daß er aber keineswegs darin in seinem Menschsein aufgeht. Ja es steht zu befürchten, daß er hierdurch gerade mal an der Türe des Menschseins geklopft hat.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Situation wieder. Manches ist da ziemlich genau festgelegt, manches offener gehalten. Der Autofahrer tut gut daran, sich an die Straßenführung zu halten, wozu ganz bestimmte Voraussetzungen technischer Natur seitens des Autos und seitens seiner Fahrfähigkeit notwendig sind. Zugleich führt ihn dabei sein Radiosender in die Welt der Oper, die ganz anderen Gesetzmäßigkeiten zu gehorchen scheint. Zudem hat er seit Stunden nichts gegessen und sein Magen signalisiert ihm das schon lange. Dennoch, und das ist das Erstaunliche, er fährt gut Auto, ja er fährt überhaupt erst gut. Würde sich nämlich die ganze Situation bloß auf die technische Erfüllung des Autofahrens beschränken, er wäre ein potentielles Verkehrshindernis, ganz zu schweigen von der unangemessenen Inanspruchnahme der eigenen Psyche und Physis. Die Situation scheint geradezu davon zu leben, daß sie eine innere Öffnung hat, daß sie, um bestimmt sein zu können, offen sein muß. Erst so wird sie »realisiert«. Oper und Hunger öffnen die Autofahrsituation und bestimmen sie darin zugleich (mit); natürlich nur bis zu einer bestimmten Grenze, die von der Situation (Autofahren) selber gezogen wird. Es ist von situativer Notwendigkeit, daß hier Abgrenzungen und Abstufungen erfolgen. »Innen« und »Außen« erarbeiten sich gleichsam aneinander, und genau dies gibt ihnen das spezifische Realitätsprofil. So fahren etwa auch ein »ökologisches Bewußtsein« mit – wie stehen Ozonloch und Abgasemissionen zueinander? –, ein »ökonomisches« – wieviel Benzin benötigt der Wagen und was kostet der Liter Benzin? –, ein »politisches« – was hat mein Autokauf mit Arbeitsplätzen zu tun? Welche Parteien gelten weshalb als Autolobbyisten und welche warum nicht? –, ein »mitmenschliches« – laut Verkehrsregel habe ich Vorfahrt, winke aber den zögerlich wartenden Greis über die Straße –, usw., ohne daß diese in ihrer Bedeutung eigens hervortreten. Und doch bestimmen diese »Abblendungen« viel aktiver, als man gewöhnlich meint, die konkrete Handlung (des Autofahrens). Autofahren kann zu einer Situation werden, ja es ist es eigentlich immer, d. h. es geht mit ihm um das Ganze des Daseins und seiner Lebensmöglichkeiten. Wie gesagt auch dann, wenn es sich augenscheinlich nur um eine kurze Fahrt von A nach B handelt. Das vor allem meint Situation: eine nach innen und nach außen hin profilierte und zugleich offene Gesamtkonstellation.

Und, nicht zu vergessen, Autofahren ist in verschiedenen Ländern etwas Verschiedenes. Seine Gesamtlage ist jeweils eine andere, es hat jeweils einen anderen Stellenwert innerhalb des gesellschaft-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lich-kulturellen Geflechts. In Athen gehören zu einem Auto Beulen und Kratzer, oder es ist kein Auto, währenddessen bspw. in Deutschland das Auto einen nahezu göttergleichen Schutzraum genießt. Auto ist nicht gleich Auto, denn erst die Situation, hier eine bestimmte kulturelle Gesamtsituation, gibt jeweils den Dingen ihren Standort. Und nur derjenige, der die jeweilig zugrunde liegende Situation mitzumachen und aufzubauen vermag, kann darin Erfahrungen machen. Aber er muß sie nicht erst aufbauen, sie betrifft ihn ja schon im Innersten, noch bevor er dies und jenes tut. Man kann einer Situation nicht ausweichen wollen, bestimmt sie doch im Grunde alles, was jemals in ihr geschehen könnte. Und so bleibt alles Antwort auf die Situation; auch ein Ausweichen ist die Bestätigung ihrer. So kann es gar sein, daß man eine eher negativ gefärbte Erfahrung macht und »sein blaues Wunder erlebt«, aber nur dann, wenn man, um im Beispiel zu bleiben, die in Deutschland übliche Verkehrssituation irrtümlich nach Athen trägt.[35] Die Unterschiede des Autofahrens sind nicht einfach auf erhöhtes Verkehrsaufkommen zurückzuführen, sondern hängen aufs engste mit dem jeweiligen Grundverständnis von Menschsein zusammen. Stellt sich der Schritt von Berlin nach Athen für einen deutschen Autofahrer noch als machbar dar, so scheint er etwa für Seoul völlig ausgeschlossen. Man mag dies als »rationales Argument« nicht gelten lassen – nach dem Motto: Autofahren ist vom Prinzip her überall dasselbe, es wird nur kulturell verschieden interpretiert –, indes die Erfahrung lehrt einen anderes, da sie einen allererst über die situativ-kulturelle Gebungsstruktur des Autofahrens, von Maschine und Technik, von Zeit und Geschwindigkeit usf. belehrt.

4.5 Interpretation

Zunächst gilt es, die gängigen Verstehensweisen von Interpretation bei Seite zu lassen oder jedenfalls nicht ungeprüft zu adaptieren. Weder soll Interpretation hier als geisteswissenschaftliche Methode

[35] Ich kann hier nur den ein oder anderen Grundzug des Phänomens der Situation skizzieren, wie es für das Phänomen der Erfahrung notwendig erscheint. H. Rombach hat hier eine fundierte Analyse des *Grundphänomens der Situation* unternommen, die modellhaft zeigt, was ein Grundphänomen ist und vor allem, was es sein kann. H. Rombach 1993, 133–318. Näheres s. u. Kap. »Situation und Welt« (C.III.2.3.).

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

herangezogen werden, mit der man an Texte, Kunstwerke und Sachverhalte herantritt, noch soll von einem sich daran anschließenden Paradigma ausgegangen werden, wonach auf der einen Seite der Autor, der Rezipient, das Subjekt und auf der anderen Seite die entsprechenden Objektkonstellationen, der sich je nach Bedarf noch eine sog. außersprachliche Wirklichkeit hinzugesellt, fungieren. »Interpretation« soll, und das gilt für alle Gliederungspunkte, als ein Zug des Phänomens der Erfahrung aufgezeigt werden, der mit allen anderen dieses Phänomen mitkonstituiert. Danach nimmt die Interpretation jenen eigentümlichen Grundzug der Erfahrung auf, wonach das konkret Gegebene zugleich mit dem Allgemeinen und Ganzen auftritt (s. o.), aber so, daß sie vor allem die *konkrete* Arbeit dieses Geschehens darstellt. Schon bei der »Realität« konnten wir dieses Tätigkeitsmoment der Erfahrung beobachten, das die Interpretation vertieft und ausarbeitet. Damit ist naturgemäß immer eine bestimmte Vereinseitigungstendenz gegeben, die nie überholt werden kann, die sich aber doch beständig korrigiert. Eine Familie etwa besteht nicht aus Teilen und Funktionsträgern, die sich durch gegenseitige Beobachtung und Unterscheidung als Familiensystem selbstreferentiell erhalten. Solche im Anschluß an Watzlawick und Luhmann ansetzenden »systemischen Familientherapien« stehen m. E. diametral zur Selbsterfahrung von Familie. Hier geschieht eine ständig umlaufende Interpretation, mit der auch die jeweilige Gesamtinterpretation noch mitinterpretiert wird. Es kommt nicht nur ein Kind hinzu, weshalb sich Mann und Frau umstellen und einschränken müßten. Nein, beide werden mitgeboren, als Vater und Mutter, gewiß mit unterschiedlicher zeitlicher Verzögerung. Was Vatersein und Vaterschaft bedeutet, wird dem Vater in der Regel weitaus später klar als der Mutter ihr Muttersein. Das Kind zieht die gesamte Aufmerksamkeit auf sich, die Familienstruktur vereinseitigt sich sehr stark, aber genau dadurch *erfährt* sie sich erst, *lebt* sie. Gewiß, das kann nicht so bleiben, und wird auch schleunigst korrigiert, natürlich wiederum von anderen Vereinseitigungen. Nur so scheint sich eine Familie *als* Familie *erfahren* zu können, nur so gewinnt sie ihre eigene, von außen kaum wahrnehmbare Konsequenz. Geschieht diese ständige Interpretation nicht, die immer auch eine Uminterpretation ist, so bleibt die Familie als Familie auf der Strecke. Einzelansprüche treten auf und setzen sich gegen den anderen durch, oder was die Kehrseite wäre, jeder Einzelanspruch muß sich dem Ganzen des Familiensystems unterordnen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Nun muß man allerdings berücksichtigen, daß das, was Familie heißt, in sehr unterschiedlichen Formen auftritt, also einer jeweils eigenständigen Interpretation unterliegt. So artikuliert sich das Interpretationsfeld bspw. einer deutschen Familie der Gegenwart vor allem in Hinsicht auf die individuellen Bedürfnisstrukturen, mit denen sich der Familienrat, wenn es einen solchen überhaupt gibt, zu arrangieren hat, im Unterschied etwa zur südeuropäischen Familienstruktur, wo der einzelne sich wesentlich stärker von der Familie als Gesamtheit her erfährt. Dort »bindet« die Familie anders, weshalb man auch von »Familienbande« spricht, die sich zu Familienclans ausweiten kann. Daß sich dann u. U. auch Familienbanden mit mafiaähnlicher Konstellation herausbilden können, dies hängt an diesem spezifischen Familienverständnis. Betrachtet man gar die arabisch-islamische Familienstruktur, so verlangt diese wiederum ganz andere Maßstäbe und Bindungswerte. Diese Beispiele wollen gerade in ihrer Unterschiedenheit darauf hinweisen, daß man nicht einen Familientypus idealisiert und ihn für alle anderen geltend macht, auch nicht einen Vergleich anstellt, der ein tertium comparationis verlangte, also wiederum einen Idealtypus, und sei es nur die Durchschnittsgröße, sondern daß jede Familienstruktur eine völlig eigenständige Interpretation darstellt, die sich sowohl nach innen wie nach außen hin konfiguriert. Die Kunst bestünde sozusagen darin, diese interpretativen Selbsterfahrungen so zu erfassen, daß man tatsächlich deren Erfahrungsboden erhält, wenigstens ansatzweise. Daran hinge sehr viel, bekommt man doch ein Gespür dafür, daß das, was für das eine Verständnis gilt, für das andere geradezu einen Rückfall darstellt. Dies zu sehen, geht eben nur über die Mühe, die Einzelschritte und Vereinseitigungen in voller Konkretion und doch jeweils für die gesamte Familienstruktur als höchst bedeutsam zur Erfahrung zu bringen, eben zu »interpretieren«. Mit Nietzsche könnte man hier auch von »Auslegen« sprechen: »Auslegung, *nicht* Erklärung. Es giebt keinen Thatbestand, alles ist flüssig, unfaßbar, zurückweichend; das Dauerhafteste sind noch unsere Meinungen.«[36] Und auch diese, so könnte man ergänzen, sind höchst fragwürdig. Nietzsche spricht hier als aufgeklärter Europäer, dem klar geworden ist, daß »Erklärungen« immer nur »etwas«, das ihnen zugrunde liegt, erklären können, ja daß ihnen »im Grunde« gar nichts zugrunde liegt, da alles *nicht feststellbare* »Auslegung« ist. Gewiß wird durch Erklärung manches auf-

[36] F. Nietzsche, KSA, Bd. 12, 100.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

geklärt, aber das, worauf es ankommt, wird dadurch gerade verunklärt. Dem Verständnis der Selbstinterpretation der arabischen Familie ist nicht durch Aufklärung westlicher Prägung beizukommen, wie umgekehrt das arabische Verständnis von Familie an der westeuropäischen Auffassung scheitern muß. Beide scheinen sich gegenseitig auszuschließen, und – das muß man zugeben – das wird bis auf wenige Ausnahmen auch so erfahren. Die »Ausnahmen« stellen zudem Kompromisse dar, die – wird die Sache ernst genommen – mehr kompromittieren als daß sie förderlich wären. Das westliche Konzept ruft den hohen Wert der Toleranz zu Hilfe, die in der Weise der Egalisierung durchaus helfend einzuspringen vermag, die andererseits aber auch gerade dadurch die entscheidenden, nur in der Weise der Selbsterfahrungen zu gewinnenden Selbstverständnisse und -verhältnisse nivelliert oder gar brüskiert. Die *Erfahrung* ist, daß allgemeine Prinzipien stets nivellieren, d. h. auf *ein* allgemein verbindliches Niveau reduzieren, pointiert gesagt, daß sie unterdrücken. Erst die interpretatorische Arbeit in ihrem Hin- und Hergehen öffnet den Erfahrungsboden, gibt ihm Gesicht, d. h. auch den Blick dafür, der mehr einem Durch-blick denn einem Über-blick entspricht. Durchblick, d. h. eben einen bestimmten Erfahrungsweg zurückgelegt haben, der auch ganz anders verlaufen kann, der aber immer das Ganze des gesamten Erfahrungsfeldes miterfährt. Das meint eigentlich Durchblick, sprich »Per-spektivität«. Die Perspektivität erfährt nicht einen Teil, sondern sie ist ein bestimmter Durchgriff, eine bestimmte »Bewertung«, durch die hindurch das Ganze der Familienstruktur erfahren wird. Und es ist überhaupt nur so *erfahrbar*. Da kann die kleinste Nuance von größter Bedeutung sein. Um ein viel diskutiertes Beispiel zu nehmen: Die Verschleierung der Frau in arabischen Ländern stellt einen Wert dar, ja sie ist auf ihre Weise ein Durchblick durch die arabische Kulturwelt, was wiederum die gesamte Familienstruktur bewertet und interpretiert. Würde die westliche Frau die Verschleierung in diesem Sinn, und das meint als *Phänomen* erfahren können, so würde sie vielleicht sogar selbstkritisch sehen, daß ihr Make-up auch eine Weise der Verschleierung ist. Sie würde vielleicht nicht mehr gegen, sondern für den Schleier sein, ganz auf ihre Weise. Sie würde Wert legen auf die Perspektive, die ihr ja erst den »Durchblick« gibt. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß natürlich auf beiden Seiten Übertreibungen und Verunklärungen an der Tagesordnung sind und den Blick trüben können.

Am Phänomenbeispiel der Familie wird deutlich, daß die Erfah-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rung an der Konkretion der Interpretation hängt, ein beständiges auf Singularität, Besonderung, Jeweiligkeit, ja Einzigkeit gehendes Auslegungsgeschehen. Zugleich erweisen sich dabei Vereinseitigung und Perspektivität als Konstitutionsbedingungen. Die Selbsterfahrung der Familie *ist* ihre Interpretation.[37]

Erfahrung ist ein Interpretationsgeschehen von Innen und Außen. Innen und Außen ist eine beständig sich interpretierende Erfahrung. Hier schon weist die Analyse auf einen Grundzug der Erfahrung hin, der uns noch in verstärktem Maße beschäftigen wird: der Grundzug der *Bewegung*. Interpretationen sind niemals starr, sie leben geradezu von ihrer Beweglichkeit und Vorläufigkeit, sind nicht auf Ewigkeit gestellt. Sie gelten so lange wie sie sich durchtragen, und dieses Durchtragen *ist* ihre Erfahrung, wobei diese ihre Geltung nicht etwa von einer, man weiß nicht woher, zugrunde liegenden Wahrheit erhielte, sondern allein aus der Konkretion ihres Interpretationsgeschehens. Im Grunde rechnet sie an jeder Stelle mit einem »Entgegenkommen«, sei dies in Gestalt eines Hindernisses oder einer Erschwerung, gleichsam als ein Dagegengehen – eine Sache sträubt sich, der Interpretationsgang staut sich, die Familie begehrt auf –, sei dies in Gestalt einer Einladung, eines Ja-sagens, das so aufnimmt, daß es die im Augenblick mitgebrachte Interpretation noch einmal wohlwollend korrigiert oder auch zustimmend bestärkt. So ist Interpretation ein ständiges Ausgesetzt- und Hinausgesetztsein, ein risikoreiches Unterfangen, insofern es nur soviel Realitätsboden, d. h. Evidenz der Interpretation beanspruchen kann, wie es geleistet hat. Interpretationen tragen sich in der Weise durch, in der sie erhellende Funktion haben. Haben sie das, sprechen sie »von innen« als einem jeweiligen lebendigen Auseinandersetzungsgeschehen von »Innen« und »Außen«, fehlt es ihnen, gehen sie an der Sache vorbei, fallen in bloße Subjektivismen, Meinungsangelegenheiten, schließlich Verhärtungen, Dogmatiken und Polemiken zurück.

[37] Diese Aspekte werden in den Fragen sogenannter Mischehen besonders virulent, geht es doch dort um divergierende kulturelle, ethnische, religiöse, familiäre und weitere lebensweltliche Zugehörigkeiten. Der Konfliktlevel liegt hier ungleich höher – man denke etwa an die Schwierigkeiten, denen sich bspw. eine türkische Frau der sogenannten dritten Generation gegenübersieht, wenn sie einen deutschen Mann heiraten möchte, zugleich aber ihre angestammte türkische Familie, die ganz andere Vorstellungen und Pläne für ihre Tochter hat, nicht verlieren möchte –, aber er bestätigt gleichwohl die Notwendigkeit jeweilig situativer und perspektivischer Selbstinterpretation.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

4.6 (Grund)Stimmung

In einer gewissen Weise ist die Stimmung die phänomenale Gegenfigur zur Interpretation. Was dieser noch elementar war, der Gang von Einzelschritt zu Einzelschritt, die konkrete Arbeit an den Bestimmungsgrößen, die daraus gewonnenen inneren Grenzziehungen, tritt für jene nahezu völlig in den Hintergrund. Dennoch ist sie nicht nichts, im Gegenteil, sie scheint die Hand darüber zu haben, was jeweils als »be-stimmt« zur Geltung gelangen kann. Ihr kommt das Eigentümliche zu, daß sie nicht gegenständlich erfaßbar, ja daß sie überhaupt nicht erfaßbar ist, daß sie vielmehr selbst eine Art Fassung, eine Art Fluidum darstellt. Sie entzieht sich, und dies umso mehr, je mehr man zupacken, sie haben und analysieren möchte.

Spätestens mit der Stimmung wird der Boden einer vorprädikativen und vorintentionalen Struktur betreten. Stimmungen überkommen einen, ja sie überfallen uns, noch bevor wir reagieren oder agieren können. In einem bestimmten Sinn sind wir ihnen ausgeliefert, ähnlich den jeweiligen Witterungsverhältnissen und Temperaturlagen – weshalb man wohl auch von »Stimmungsbarometer« spricht –, deren Hochs und Tiefs wir zwar mitmachen, die wir aber nicht überspringen können. Vor allem aber halten und tragen einen die Stimmungen, wie im übrigen ja auch die Temperatur, sowohl die Außentemperatur wie die körpereigene Temperatur, einem am Leben erhält. Jedenfalls dürfen sie einen bestimmten Amplitudenausschlag weder über- noch unterschreiten. Eine Trivialität, und doch vergißt man diese Zusammenhänge nur allzu leicht.[38] Wenn man bedenkt, daß die richtige Temperierung der Erde den Fund dessen, was man Leben nennt, ermöglichte, daß also die Erde als Planet sozusagen eine »Hochstimmung« des gesamten Stimmungsvorganges des Kosmos darstellt, so wird man schon angesichts dieses Gedankens von der darin befindlichen Hochstimmung ergriffen. Die richtige Temperierung, und das ist hier nichts anderes als die richtige »Stimmung«, trägt das Leben.

Die Entsprechung von Temperatur und Stimmung will vor allem darauf hinweisen, daß Stimmung keine rein psychische Kategorie ist,

[38] Vgl. hierzu die Installation des italienischen Künstlers Pier Paolo Calzolari, die so etwas wie einen »Temperaturraum« zeigt, der anhand basaler Materialien (Blei, Kupfer, Eisen, Kerzen, Kühlaggregat, Tusche auf Papier) in die Entsprechungsfelder individueller, terrestrischer und kosmischer Natur einführt. (P. P. Calzolari 1992, 82 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ja daß eine solche Stimmungslage selber auf »Grundstimmungen« aufruht, die ihre eigene Phänomenologie haben. Klaus Held hat mit »Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluß an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen.«[39] einen bemerkenswerten Beitrag verfaßt, der sowohl hinsichtlich phänomenologischer Befunde wie hinsichtlich der interkulturellen Fragestellung von Bedeutung ist. Held sieht im Phänomen der Grundstimmungen eine Möglichkeit, die Selbstbeschränkung Europas mit ihrer Tendenz zur »Uniformität einer globalen Monokultur« aufzubrechen. Hier wird er bei Heidegger fündig,[40] der schon anhand der Grundstimmung der Angst[41] ein Feld aufgerissen hat, das nicht mehr bewußtseinsmäßig erreichbar ist und daher sich jedweder Vergegenständlichung entzieht. Mit den Grundstimmungen taucht auf, daß wir vor aller Thematisierung immer schon mit der »Dimensionalität der Welt« vertraut sind, und daß dies eine vorintentionale Erfahrung ist. »Die eigentliche Stimmungserfahrung, in der eine Grundstimmung zum Zuge kommt, ist vorintentional, weil es darin um das Auftauchen der Welt selbst geht.« (93) Es sind die beiden Grundstimmungen der »Gebürtlichkeit« und der »Sterblichkeit«, anhand derer einem aufgeht, was mit »Welt« gemeint ist. Ein solches Hervorbrechen der Welt »erschüttert«, »macht sprachlos«, und hat gerade darin seinen existentiellen Grundbezug. Diese Grundstimmungen, so Held, tragen sich durch und sind, da welthaft, im Grunde für alle gültig. In dieser durch die Grundstimmungen der Gebürtlichkeit und Sterblichkeit ermöglichten Welteröffnung liegen dann eingebettet jene »Sonderwelten« oder »Horizonte«, die dann sprachlich näher verifiziert werden können. »Die Grundgestimmtheit menschlichen Daseins überhaupt eröffnet diese eine Welt und erklärt, warum Menschen, die aus den Sprachspielen ganz unterschiedlicher Kulturtraditionen stammen, trotzdem bei ihrer sprachlichen Verständigung zu einem wechselseitigen Verständnis ihrer kulturellen Horizonte gelangen können.« (Ebd.) Nun, ob letzteres eine mögliche Schlußfolgerung ist, sei dahingestellt. Der Gedanke scheint jedenfalls nur dann überzeugend zu sein, wenn man mit »Welt« jene vorintentionalen Grundstimmungen und mit »Horizont« jene intentionalen Prädikationen

[39] K. Held 1993, 87–103.

[40] Vor allem dienen hier GA 65 (»Beiträge zur Philosophie«, 1989) und GA 45 (»Grundfragen der Philosophie«, 1984) als Grundlage.

[41] Sh. M. Heidegger 1979, 184 ff.; ders. Was ist Metaphysik, in: ders. 1978, 103–121.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

verbindet. Aber, so wäre anzufragen, ist nicht schon eine jede Kultur von Grundstimmungen geprägt, über die sie gar nicht so einfachhin sprechen kann, schon gar nicht über Kulturgrenzen hinweg? Haben nicht schon die Kulturen selber *Welt*charakter? Und wie stünden dann die verschiedenen *Welten* zu der *einen* Welt? Sind es immer die Grundstimmungen der Gebürtlichkeit und Sterblichkeit, die sich kulturell jeweils nur anders darstellen? Wäre es möglich, daß beispielsweise – wie in afrikanischen Kulturen – der »Rhythmus« die Stelle der Grundstimmung einnimmt, insofern dieser den gesamten Lebensrhythmus und Lebenszyklus bestimmt, innerhalb derer dann auch Gebürtlichkeit und Sterblichkeit oder auch die je eigene Existenz ihre Stelle einnehmen? Und wie sähe dann die »afrikanische *Welt*« aus? Nun, diese einmal laut weiter gedachten Fragen möchte ich hier aber zurückstellen, ging es doch vor allem darum, auf das Sprengende der »Grundstimmungen« für die interkulturelle Verständigung aufmerksam zu machen. Im übrigen führt Held mit dem »Staunen« und der »Scheu« sehr plastisch vor Augen, worin die Grundstimmungen der europäischen Kulturtradition näherhin bestehen. Diese durchaus bekannten Parameter wurden aber bislang eher als psychologische Momente und nicht als »Grundstimmungen« gesehen. Diese Unterscheidung aber ermöglicht es Held, phänomenale Zusammenhänge aufzuzeigen, die von den Grunderfahrungen des Staunens und der Scheu gleichsam direkt zur Wissenschaft, zur Polis und zur Demokratie führen. Die Dimension der Grundstimmungen wird mit Heidegger entdeckt, die bei ihm allerdings vor allem auf die Sterblichkeit, respektive die Angst beschränkt bleiben. Dies hat Konsequenzen. So führt etwa in Anlehnung an Hannah Arendts Heideggerkritik das Fehlen der Grundstimmung der Gebürtlichkeit zum Fehlen der »politischen Welt« bei Heidegger. »So kann man sagen: Die Grundstimmung der Gebürtlichkeit hat in einer bestimmten Ausprägung, die durch Staunen und Scheu bestimmt war, die beiden Daseinsprogramme ermöglicht, die den Horizont der europäischen Kultur bis heute entscheidend bestimmt haben: das Leben mit der Wissenschaft und das Leben in der Demokratie.« (98) Wichtig war zu sehen, daß mit dem Erreichen des Bodens der Grundstimmungen zugleich ein »Prozeß europäischer Selbstkritik« (103) und damit ein Prozeß interkultureller Verständigung eingeläutet wird.[42]

Zum Phänomen der »Grundstimmung« gehört desweiteren der

[42] Der Hinweis auf H. Arendt soll deutlich machen, daß das Phänomen der Grundstim-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zug des »Getragenseins«, der ein ganzes Kultur–, ja Weltverständnis trägt. Wenn man bspw. die Kultur Japans näher betrachtet, so begegnen einem dort Grundstimmungen wie etwa die der »Stille«[43], was aber nicht bedeutet, daß hier kein Laut zu vernehmen sei. Besonders gut getroffen, jedenfalls kann man ihn als *den* Zeugen dieser Stimmungslage ansehen, hat dies der Dichter Bashô.[44] Seine Haikus geben nicht nur eine bestimmte Stimmung wieder, sie »ver-setzen« einen in diese Stimmung. Haikus tauchen auf wie Stimmungen, sie springen auf und hinein, wie jener berühmte Frosch, der in den Wassertümpel springend *hören* macht, was »Stille« ist. Die Stille – ein Laut, jenseits, man müßte vielleicht besser sagen, diesseits dialektischer Verspannungen.[45] Grundstimmungen, so könnten wir mit Bashô sagen, tauchen ganz konkret und unmittelbar auf, indem sie zugleich »ins Ganze« ihres Abgrundes abtauchen. Sie sind niemals zu haben oder festzuhalten. *Darum* wußte Bashô wie kein anderer, wenn er in drei Zeilen stanzte. Das mußte sitzen, denn alles Mehr wäre nur Gerede, welches das, was es zeigen möchte, die Stimmung nämlich, nur zerredete. Es ist wohl überhaupt das Verdienst der Lyrik, daß sie den Sinn für Grundstimmungen aufrecht erhält und schärft, nicht dadurch, daß sie diesen sagt, sondern dadurch, daß sie ihn gleichsam wie Bashô ins Wort taucht. Ein lyrisches Wort medialisiert die Sprache, macht sie virulent, »stimmt« sie neu, etwa im Unterschied zum philosophischen Begriff, der sie zusammenfaßt, formalisiert und abstrahiert, eben »*auf* den Begriff bringt«.[46] [47] Die ver-

---

mungen auch politisch und gesellschaftlich konnotiert ist, was bei Heidegger eigentümlich ausgeblendet bleibt.

[43] Vgl. etwa K.-F. Dürckheim 1986.

[44] Es gibt unzählige Veröffentlichungen zur japanischen Lebensweise, Philosophie und Kultur, worin die Dichtungen Bashôs nicht nur als Wegweiser dienen, sondern geradezu als das »Grundmedium« verstanden werden, worin und woraus gesprochen wird. Sh. im besonderen Ôhashi, R. 1994; ders. 1995, 57–75; Oshima, Y. 1995, 133–158; Ueda, M. 1982; ders. 1991. Analog zur chinesischen Dichtung und Malerei vgl. auch Chang, C. 1983, 150–221.

[45] Vgl. G. Wohlfart 1997, 140–172.

[46] Es wäre gewiß ein lohnendes Unterfangen, große Dichtung einmal unter der Hinsicht der Grundstimmungen anzugehen. Man denke an Celan, an Valéry, an Brecht! Da tauchen dann in der Tat ganze Grundstimmungen auf, die eine Kulturwelt tragen.

R. Barthes hat in seinen Interpretationen zur Malerei von Cy Twombly hinsichtlich der Entstehung, der Spur, der Geste und Gebärde der Schrift eine ähnliche Konstellation im Auge, wenngleich er nicht so sehr auf die Stimmung bzw. Grundstimmung geht, als vielmehr auf die »Atmosphäre«, die jeglichen Akt umfaßt. Im Phänomen scheint mir aber gleichwohl eine gewisse Verwandtschaft zwischen Stimmung und At-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schiedenen Dimensionen der Sprache stehen hier ganz in Entsprechung zum Phänomen der Stimmung und Grundstimmung. So wie die Stimmung nicht vergegenständlichbar ist, sich also jeglicher Aussage entzieht, so hat auch die dichterisch-lyrische Sprache keine Aussage im Sinne dessen, daß hier »über etwas« ausgesagt wird. Dichterische Sprache hat keinen Informationsgehalt oder dergleichen. Wer Informationen, Kenntnisse oder Wissen sucht, der ist in der Lyrik verloren. Kein Wunder, daß sie im Zeitalter der Information und Datenverarbeitung unter den Ladentisch des Geistes fällt. Wer aber sorgt künftighin für die Grundstimmungen, die sich, werden sie nicht in ihrer Lebendigkeit und Förderlichkeit erfahren, in tödliche Irrationalismen verlieren und verhärten?

---

mosphäre zu bestehen. Er unterscheidet zwischen dem »Akt« und der »Geste« der Schrift und sieht in der vermeintlichen Nebensächlichkeit der Geste das entscheidende Grundmotiv der Schrift: »Der Akt ist transitiv, er will ein Objekt, ein Resultat hervorrufen. Die Geste oder Gebärde ist die unbestimmte und unerschöpfliche Summe der Gründe, Triebe, Faulheiten, die den Akt mit einer *Atmosphäre* (im astronomischen Sinn des Wortes) umgeben.« R. Barthes 1983, 11.

[47] In Humboldts Sprachdenken finden sich schon Hinweise auf ein mit dem sprachlichen Ausdruck einhergehendes Stimmungsphänomen, was nicht weniger bedeutet, als daß Sprache erst aufgrund ihrer Einlagerung in bestimmte Stimmungsfelder verstanden werden kann bzw. dadurch erst ihre Bedeutungsvielfalt und ihren sprachlichen Reichtum entfaltet. »In jeder Sprache aber, auch der am höchsten gebildeten kommt einzeln der hier erwähnte Gebrauch derselben vor. Wer einen Baum zu fällen befiehlt, denkt sich nichts, als den bezeichneten Stamm bei dem Worte; ganz anders aber ist es, wenn dasselbe, auch ohne Beiwort und Zusatz, in einer Naturschilderung oder einem Gedichte erscheint. Die Verschiedenheit der auffassenden Stimmung giebt denselben Lauten eine auf verschiedene Weise gesteigerte Geltung und es ist, als wenn bei jedem Ausdruck etwas durch ihn nicht absolut Bestimmtes gleichsam überschwankte. (…) [Dies] entquillt der lebendigen Überzeugung, dass das Wesen des Menschen Ahndung eines Gebietes besitzt, welches über die Sprache hinausgeht und das durch die Sprache eigentlich beschränkt wird, dass aber wiederum sie das einzige Mittel ist, dies Gebiet zu erforschen und zu befruchten, und dass sie gerade durch technische und sinnliche Vollendung einen immer grösseren Theil desselben in sich zu verwandeln vermag. Diese Stimmung ist die Grundlage des Charakterausdrucks in den Sprachen, und je lebendiger dieselbe in der doppelten Richtung, nach der sinnlichen Form der Sprache und nach der Tiefe des Gemüths hin wirkt, desto klarer und bestimmter stellt sich die Eigenthümlichkeit in der Sprache dar. Sie gewinnt gleichsam Durchsichtigkeit und lässt in das Innere des Sprechenden schauen.« (W. v. Humboldt 1994, Bd. 3, 566 f.)

Man merkt, daß Humboldts Ausgangspunkt der Sprache noch ganz an den Ausdruck und damit an das Individuum und dessen seelisch-geistiges Gemüt zurückgebunden ist, daß er aber gleichwohl um jene Dimension von Sprache weiß, auf der sich der »Geist einer Sprache«, der ja keineswegs mit der subjektiven Gemütslage identifiziert werden kann, kundtut. Humboldt, so scheint mir, war es gerade um diese Vermittlung beider Ebenen zu tun.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Natürlich hängt dies nicht allein an der Dichtung. Was Bashô sieht, dies – so könnte man sagen, ohne sogleich eines Anthropomorphismus' bezichtigt zu werden – *sieht* auch schon die Natur selber in ihrem vielstimmigen Zusammenspiel.[48] Gerade die japanische Kultur versteht sich – ganz im Gegensatz zur europäischen – aus der Natur heraus. So gibt es dort die Tradition der »Renga«, der »Kettengedichte«, wo ganz in Entsprechung des zitierten Vogelgesangs ein Antwortgeschehen stattfindet, wo jeder dem anderen so antwortet, daß er das bislang Gedichtete nicht nur weiterdichtet, sondern von Grund auf neu beantwortet. Kettengedichte sind »Menschengesänge«; Renga haben oftmals einen fröhlichen und auch scherzhaften Charakter, die u. U. besser zusammenhalten als »Kettendemonstrationen«, wie sie heute üblich geworden sind, ist doch dort jeder einzelne aufgerufen, dem Ganzen jeweils zu antworten, manchmal auch dagegen zu antworten, während hier schon die bloße Teilnahme und »Einordnung« genügt. Da entsteht dann nicht wirklich ein »*Gesang*«, wie er notwendig ist, um die »Stimmung« und die »Grundstimmung« zur Erscheinung kommen zu lassen. Obwohl auch schon dort »viel Stimmung herrscht« und »viel Stimmung gemacht« wird, aber – das haben wir hinlänglich gesehen – Stimmung kann man nicht »machen« wollen. In den Kettengedichten dagegen *klingt* im

[48] H. Rombach zeigt dies bspw. am Phänomen des »Vogelgesangs«: »Die erstaunlichsten Produktionen dieser Gestaltungskraft sind jedoch im *Vogelgesang* zu sehen. Man unterscheidet zwischen *Ruf* und *Gesang;* das Phänomen des *Vogelrufs* ist durchaus von biologischen Zwängen her verständlich, nicht aber das Phänomen des *Vogelgesangs*, der ja ganz erstaunliche Erscheinungen zeitigt, so z. B. individuelle Kunstformen, die mit großem Einsatz und sichtlichem Genuß vorgetragen werden, etwa wenn am späten Abend zu ganz bestimmter Zeit und in ganz bestimmter Stimmung einzelne Gesangskünstler auf den obersten Wipfeln von Tannen Platz nehmen und über große Distanz, über Täler hinweg, in einen korrespondierenden Gesang eintreten, der ganz deutlich in Strophen und Responsorien gegliedert ist. Ein Tier eröffnet mit einer bestimmten Strophe, ein anderes antwortet mit einer entsprechenden Sequenz, auf die das erste wiederum mit einer neuen Erfindung reagiert usw. Dieser Wechselgesang ist von unerschöpflichem Reichtum und unbeschreiblicher Schönheit. Er »erfüllt« ein Tal und einen Abend und bringt diesen als ganzen zu Gehör. Dies eben macht diese Dimension zur Dimension, daß sie eine Zusammenstimmung aller Einzelheiten bedeutet und eine *seelische Qualität* besitzt. Die deutsche Sprache nennt dies nicht unpassend »*Stimmung*«, worin zugleich das Zusammenstimmen wie auch das Sichverlauten zum Ausdruck kommt. In der »Stimmung« kommt der jeweilige »Geist« einer Tierart und auch einer Landschaft zum Ausdruck, und ein Abend am Meer ist etwas anderes als ein Abend im Hochgebirge. Darum klingt dort alles anders, und es singen überhaupt andere Vögel andere Lieder.« (H. Rombach 1994b, 96 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wahrsten Sinne des Wortes die Grundstimmung auf – sie *machen* diese nicht –, die eine ganze Kultur zu tragen befähigt ist.[49]

Am besten aber zeigt uns wohl die Musik, was Stimmung heißt. Dies hängt natürlich vor allem daran, daß »die Sprache der Musik« vorintentional ansetzt, d. h. daß sie nicht vergegenständlicht und distanziert werden kann, sondern daß sie nur im Mitgehen und Mithören aufgeht und klingt. Dies geschieht in der sog. klassischen Musik ebenso wie in der Pop-, der Rock-, der U-, der Jazzmusik, und was sonst noch für Musiken. Musik, so sagt man, geht durch den Bauch, und dies nicht erst seit den Beatles und den Rolling Stones. Gemeint ist damit im Grunde, daß sie schon an elementaren und basalen Konstitutionsschritten des Menschseins wie etwa der Leiblichkeit, der Gefühls- und Empfindungswelt mitarbeitet in der Weise, daß sie deren Bereiche in eine gewisse Entsprechungskonstellation bringt. Dies will sagen, daß gerade diese basalen Sinnlichkeiten konstitutiv am Zusammenstimmen interessiert sind. Sie sind wie nichts so sehr ein Resonanzphänomen, das auf die leisesten Töne, Abweichungen, Übertreibungen usw. hört. Die Musik ist sozusagen das Aufklingen dieses Resonanzgeschehens, oder anders gesagt, die Resonanz *ist* das Aufklingen; mit diesem entspricht sie der leiblichen Aufbaustruktur und nur deshalb nimmt sie uns schon in unserer leiblichen Struktur mit. Nicht von ungefähr, daß Menschen, gerade wenn sie physisch wie psychisch »down« sind, die Musik geradezu brauchen, die sie wieder »aufbaut«. Für manchen fängt dies schon am Morgen an, mancher »braucht« sie als Sammlung und Einstimmung wie etwa der Maler vor der Leinwand, mancher als »background«, vor dem es sich anders und besser Autofahren oder speisen läßt. Die Musik hat immer schon angefangen und uns in einer gewissen Weise gefangen genommen, bevor wir selber mit etwas Bestimmtem anfangen können. Deswegen ist sie ein Stimmungs-phänomen, ganz aktivisch und zugleich sich darin, kaum bemerkt, zurücknehmend. Sie hat schon für jenen Raum gesorgt, dem unsere ganze Sorge galt, der Stimmung. Stimmung ist ein »Stimmungsraum«, ohne welchen gar nichts geht.

Es ist ja erstaunlich, daß eine hochentwickelte europäische Musiktradition sich in unserem Jahrhundert älterer und anderer Musiktraditionen besonnen und daraus großen Gewinn gezogen hat. So ist

[49] Vgl. Ueda, S. 1986, 197–240, hier 225–240. F. M. Wimmer findet in den Renga-Dichtungen gar sein interkulturelles Konzept des »Polylogs« bestätigt. Sh. ders 1997, 171 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

etwa gegenwärtige Musik ohne die Einflüsse afrikanischer, lateinamerikanischer und asiatischer Rhythmen undenkbar, und dies geht bis in die klassischen Kompositionen hinein. Überhaupt führt uns der Rhythmus in eine Welt, die, so könnte man sagen, »von unten« kommt. Der afrikanischen Musik und Rhythmik ist das so evident, daß darüber zu streiten völlig unsinnig wäre. Noch bevor man überlegt, ob einem das zusagt oder nicht, »tanzen« die Füße schon; sie fragen nicht, ob man auch gewillt ist zu tanzen. Da resoniert alles, das geht durch und durch, und nur ein völlig unsensibler Zeitgenosse vermöchte sich tapfer dagegen zu wehren. Im Rhythmus resoniert eine bestimmte Grundstimmung; dazu gehören etwa die Trommeln, die ja meist so gebaut sind, daß sie sich nach unten hin verjüngen. Dort sind sie offen, was wohl besagen will, daß sie die Grundrhythmen der Erde, deren Klang aufnehmen und über-setzen und interpretieren. Auch klingen darin natürlich die Ahnen und Totengeister mit, die nicht nur eine Rolle dabei spielen, sondern die ganz real mitspielen. Hier findet eine Kommunikation statt, die »stimmt« und die stimmig ist und welche die Grundstimmung, die ja eigentlich nie als sie selber auftaucht, doch aufklingen läßt. Der Rhythmus, die Trommeln, die Musik tragen da alles, sogar die Nachrichten werden getrommelt.[50] Es käme sehr darauf an, die verschiedenen, nicht aufeinander zurückführbaren *Stimmungen* und *Grundstimmungen* zu sehen und zu erfassen; man würde sich dann anders, freundlicher und menschlicher begegnen.[51]

Das Phänomen der Stimmung resp. Grundstimmung ist so reichhaltig, daß man ihm eine eigene Phänomenologie widmen müßte.[52] So wäre etwa auf den Grundzug der Entsprechung der verschiedenen Dimensionalitäten zu verweisen, der weiter unten näherhin ausgeführt wird. Entsprechen diese sich nicht – wobei diese sich im einzelnen durchaus widersprechen können, nur im ganzen müssen

[50] Vgl. G. Kubik 1983, 27–40; ders. ebd. 49–57.

[51] Zur japanischen Musik- und Klangwelt als kultureller Tiefenstruktur vgl. Nakagawa, S. 2000. – Noch im gegenwärtigen Korea (Südkorea) werden zu bestimmten Anlässen und Zeitpunkten riesige, meist in freier Natur von Tempelanlagen plazierte »Gong-Glocken« angeschlagen, die sodann langhin und weithin hörbar nachklingen. Dieser sowohl für buddhistische als auch für konfuzianische und neokonfuzianische Traditionen geltende Brauch macht darauf aufmerksam, daß das gesamte Leben, einschließlich der Natur, als ein »gestimmtes« aufzufassen ist. Vgl. etwa »The Divine Bell of Songdôk« (Korea 1994).

[52] Unter hermeneutisch-pädagogischer Fragestellung siehe F. Bollnow 1968.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sie zusammen-stimmen –, so geht die Stimmung verloren. Ein Wort zur falschen Zeit und im falschen Ambiente »stimmt« nicht, obschon es in einer anderen Hinsicht »stimmt«. Was jeweils stimmt, entscheidet die Stimmung, und genauer, die Grundstimmung.

Nun gibt es aber auch das Mißliche, daß man aus einer Stimmung herausfallen kann, womit sich sofort die Frage stellt, wie man wieder hineinkommen soll. Obwohl man in eine Stimmung hineinkommen muß, gibt es keine Methode, die einem das zeigen könnte. Dies ist aber nicht so zu verstehen, daß die Stimmung gleichsam bereit liegen und darauf warten würde, daß man in sie hineinfinde. Nein, mit dem Hineinfinden findet sie selber in sich hinein. Stimmung ist ein simultanes, ein aus sich selber hervorgehendes Geschehen. Dies bekundet sich auch schon darin, daß derjenige, der nicht hineinfindet, in Verstimmung gerät, was nur besagen will, daß die Stimmung gleichsam immer schon mit unterwegs ist, diesmal nur mit ihrem Rücken der Verstimmung zugekehrt. Das Nicht-in-Stimmung-sein ist in seiner Verstimmtheit oder seinem »Ungestimmtsein« eine Weise der Stimmung. Pointiert gesagt: Wer nicht *in* Stimmung ist, der kann nichts *erfahren*.

Und doch gibt es Unterschiede in der Erfahrungsdichte. Man kann eben mehr »drinnen«, und man kann mehr »draußen« sein. Die Stimmung sucht natürlich das »Drinnen«, und im »Wie« ihres Hineinkommens macht sie ihren eigentlichen Erfahrungsschritt. Es ist in der Tat ein Schritt von Draußen nach Drinnen, was aber jeweils außen und was innen ist, das richtet sich nicht nach »äußerlichen« Kriterien, sondern darüber befindet allein die Stimmung. Ein in eine akademische Diskussion verstrickter Mensch tritt nach Stunden der zähen Diskussion ins Freie und Offene einer Abendstimmung: er *erfährt* jetzt erst, daß und warum die Diskussion vorher so unfruchtbar war. Wo er ganz drinnen zu sein glaubte, war er in Wirklichkeit draußen, und wo er hinaus geht, kommt er in Wirklichkeit hinein. Die Stimmung rettet den Abend und ihn vor Verstimmungen. Ob Kants Schlußbemerkung der praktischen Vernunft »Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir« aus einer (solchen) Stimmung geboren wurde?

Die Stimmung gibt schon eine Vorzeichnung jenes *Bewegungscharakters*, der für die Erfahrung konstitutiv ist. Nicht nur das musikalische Phänomen weist in seinem Duktus darauf hin, daß etwas nur »stimmig« ist und »er-klingt«, wenn es in Bewegung kommt. Musik sagt nicht, etwas *ist* stimmig, sondern es *wird* stimmig; denn

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das »Stimmen« ist ein Prozeß des sich aneinander Abstimmens, des gegenseitig sich Korrigierens, eben des »Stimmig*werdens*«. In der Weise, in der dies geschieht, dieses »Ins-Stimmen-« und »In-Stimmung-kommen«, in der Weise geschieht Hebung und Abhebung. Jetzt können wir auf das oben Gesagte zurückkommen: Die Stimmung trägt, weil sie dieses hebende und erhebende Geschehen ist. Und was die Musik vermag, dies vermag auch eine Kulturwelt, daß sie von ihrer Grundstimmung getragen wird. Ja jede Kultur hat *ihre* Musik, in der sie ihre Stimmungslage zu Hause weiß und an der sie auch für andere erkennbar ist, wenn auch nicht in derselben Stimmungsdichte.

Zusammenfassend bliebe festzuhalten: Mit den Punkten der »Doppelstruktur«, der »Realität«, der »Gewohnheit«, der »Situation«, der »Interpretation« und der »(Grund)Stimmung« sind erste wichtige Grundzüge des Phänomens der Erfahrung benannt, die uns in unterschiedlicher Weise wieder begegnen werden und die in verstärktem Maße für die »interkulturelle Erfahrung« von Belang sind.

5. Andersheit: Das Andere – Der Andere

5.1 Verstehen: Logik *der Andersheit*

Im Unterschied zum »Erklären«, das sich auf schon Bekanntes und Vorausgesetztes bezieht und daher deduktiv vorgeht, ist das »Verstehen« so angelegt, daß das, was es versteht, nicht nur »etwas« ist, sondern daß in diesem »etwas« sich zugleich ein »anderes« bekundet. Ver-stehen will in seiner Grundtendenz immer schon weg vom Selbstverständlichen seines Standpunktes, es hat das Andere nicht nur im Visier, es ist geradezu auf es angelegt. Verstehen gibt es nur als Verstehens*vollzug*, der einerseits in der Distanz zum Anderen seine notwendige Befremdung erfährt, andererseits aber gerade dadurch seinen Halt gewinnt. Verstehen meint im Grunde immer den Anderen und das Andere verstehen, es geschieht eine »Veranderung«[53], die den Prozeß des Verstehens mitkonstituiert. Das »et-

[53] Vgl. den Begriff der »Veranderung« M. Theunissen (1977, 84–92, 141–151, 172–175, passim). Theunissen schreitet anhand dieses Topos die verschiedenen Wege ab, die über den Ansatz der »Intersubjektivität« bei Husserl hinaus ein neues Feld der Begegnungen eröffnet.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

was« ist also das »andere«, gewissermaßen noch nicht Verstandene, es ist nicht das Vorausgesetzte.

Gleichwohl ist das Andere nur das Andere, weil es im Modus des »anders als« erscheint und damit rückgebunden bleibt an das, wovon es das Andere ist. Dieses »Wovon des Anderen« erfaßt sich als Ausgangspunkt, als das »Selbst«, an dem alles Andere zum Anderen wird. Insofern ist Verstehen immer Selbstverstehen, ist Arbeit am Anderen und genau darin Gewinn seiner selbst. Einem solchen Selbstverstehen korrespondiert meist ein »Ichverstehen«, worin »Ich« und »Anderes«, resp. »Anderer« als die beiden Pole des Verstehens zur Erscheinung kommen. So sagt etwa J. N. Mohanty im Anschluß an Husserl: »Jede Erfahrung des anderen ist die Erfahrung eines Ich-Sagenden. Der andere, dem ich begegne, ist auch ein Ich-Sagender. (…) Für die Konstitution des Sinnes *Mensch* ist der andere notwendige Bedingung. Aber jeder Mensch, ich und der andere, alle haben die Form des Ich, da die Erfahrungen jedes Menschen als »meine Erfahrungen« bewußt werden.«[54] Man sieht, obschon es dem Verstehen um das Verstehen des Anderen geht, so wird das Andere eben doch zum »Verstandenen«. Das Verstehen bekommt sozusagen die Schlagseite des »Ich«, wohinein alle Verstehensbemühungen laufen. Die Ich-Seite wird entscheidend, »(d)er andere konstituiert nicht den Sinn *Ich*. Aber der Sinn »andere« muß sich in meiner Erfahrung konstituieren. Die wechselseitige Abhängigkeit ist nicht in beiden Fällen dieselbe.« (Ebd.)

5.2 Horizont

Die Gefahr, die bei allen Verstehensweisen latent mitschwingt, besteht darin, daß das, was verstanden wird, gerade als Verstandenes seine Andersheit verliert. Das heißt, das Andere wird im Verstehen selber zu etwas anderem, ein Vorgang, der selbstverständlich scheint, der aber, bleibt er unberücksichtigt, sich am Anderen vergeht, da die Differenz zwischen Anderem in seiner Andersheit und dem Verstehen des Anderen nicht klar gehalten wird. Diese Differenz taucht im erkenntnistheoretischen Aspekt naturgemäß nicht auf, insofern dort all dies stets den Kriterien des Verstehens und Begreifens unterliegt. Das Andere ist eben allein das Andere des Verstehens, ist selber schon

[54] J. N. Mohanty 1993, 122.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kategoriale Bestimmung des Verstehens. Gleichwohl scheint aber allen Verstehensbemühungen zum Trotz so etwas wie ein Erfahrungs- und Empfindungsrest übrig zu bleiben, der auf einer nicht »wegzuverstehenden« Eigenmächtigkeit des Anderen insistiert. Hier, an dieser Nahtstelle, scheiden sich wohl auch die Geister. Ist das Andere das Andere des Verstehens oder aber beansprucht es ein Eigenrecht jenseits allen Verstehens? Es ist allerdings die Frage, ob die Sache auf diese Alternative von *Einheits*verstehen und *Differenz*these hinauslaufen muß. Zunächst könnte ja folgende einfache Überlegung hilfreich sein: Das Andere resp. der Andere werden ja nicht rein formal erfaßt – es würde nicht um die Andersheit seiner gehen, sondern bloß um ein b, das/der sich von a unterschiede –, sondern erscheinen in einem bestimmten Horizont. Dieser Horizont erst gibt dem Anderen jene Möglichkeit, auf der unverbrüchlichen Eigenständigkeit seiner Andersheit zu beharren. Und solange ein solcher Horizont nicht ausgefaltet ist, solange erscheint der Andere nicht in der Würdigkeit seiner Andersheit. Nun ist allerdings die Schwierigkeit die, daß es allenthalben Horizonte für Andersheit gibt, daß aber genau diese Horizonte sich meist unbemerkt als die schon mitgebrachten Eigenhorizonte herausstellen, die den Anderen nicht »vom Anderen her« begegnen lassen, sondern den Anderen immer schon vereignet haben. Man bemerkt zwar am Protest und der Verweigerung, die vom Anderen ausgehen, daß hier etwas nicht stimmen kann, aber man bucht dies als Reaktionen psychischer oder mentaler Unzulänglichkeiten ab, die eben noch nicht »so weit« sind wie es notwendig wäre, um zu verstehen. Das »Palästinensertuch« ist zunächst das Andere der »Krawatte«, ist »Nochnichtkrawatte« oder »Nichtmehrkrawatte«, zugleich fordert es auf, den Horizont für das Tuch zu erfassen, seinen Sinn, was schließlich nicht weniger bedeutet als zu erfassen, was es heißt »Palästinenser« zu sein, also ein Sensorium dafür zu gewinnen, was das Palästinenserdasein trägt, nicht was der Palästinenser trägt. Das Tuch könnte sich als »rotes Tuch«, als »blinder Fleck« des Verstehens selber erweisen. Gewöhnlich sieht man aber den darin liegenden Sprengstoff nicht, und so gehen alle Anstrengungen dahin, daß sich die Horizonte, hier Palästinenser, hier Israeli, einander annähern. Im Maße ihrer Annäherung aber wird die Differenz immer kleiner, bis sie sich schließlich als sekundär oder gar als nichtig erweist. Krawatte und Tuch erscheinen als zufällige und beliebige Accessoires, die man zwar tragen kann, die aber für die eigentliche Sache nichts austragen. Man hat verstanden, vornehmlich die

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

vorgebrachten Argumente, jedenfalls glaubt man dies. Das Problem der Auseinandersetzung scheint vom Tisch, allein es könnte ja sein, daß die Differenzen nur verwischt wurden, daß also die jeweilige Andersheit nicht als diese ernstgenommen wurde. Umso größer dann die Verwunderung darüber, daß bei nächster Gelegenheit »die Anderen« wieder dagegenhalten oder gar zuschlagen. Bekanntlich sind es ja immer *die Anderen*.

Dennoch bliebe festzuhalten, daß ein *Horizontverstehen* über ein bloßes Begriffsdenken hinausgeht, insofern es nicht einfach abstrahiert, also vom Anderen gerade das Andere abzieht, sondern – man könnte sagen –, in ein verstehendes Erfahren des Anderen führt. Ein solches Erfahren als ein Verstehen des Anderen bleibt aber gleichwohl auf ein Ich zurückverwiesen, an einen »Ort des Ich«, der als Erfahrungskreuzung konstituiert wird, an dem alle Erfahrungen zusammenlaufen und eigentlich so erst zu Erfahrungen werden. So bleiben die Anderen doch immer die Anderen von mir, sie werden zu Spuren und Fahrrinnen des Ich, das Ich wird an den Anderen zum Ich.

So hängen *Ich* und *Horizont* aufs Engste zusammen, und die Frage nach der Andersheit des Anderen bleibt offen. Anders gesagt: kann der Andere unter der Denkfigur des Horizontes in adäquater Weise erfaßt werden? Vor dieser Schwierigkeit befand sich ja nicht nur Husserl, und sein Angebot, den Anderen als »alter ego« jenseits aller Verobjektivierung zu verstehen, kann als Reflex auf diese Problemstellung der Erfahrung des Anderen oder gar des Fremden verstanden werden. Gleichwohl kommt dadurch sein Ansatz der *transzendentalen* Subjektivität ins Schwanken, kann es ja dort so etwas wie Andersheit nur geben auf dem Boden dieser transzendentalen Struktur. Nun, ich möchte den von Husserl eingeschlagenen Weg an dieser Stelle nicht weiter verfolgen[55], sondern das stärker *hermeneutisch* geprägte Horizontverständnis aufnehmen. Ist nämlich einmal der Horizont für das Andere aufgetaucht, so wird man auch für das Andere des Horizontes sensibel. Zugleich wird deutlich, daß alles nur unter einer spezifischen Horizontstruktur und -bedingung erfaßt und in Erfahrung gebracht werden kann, auch und gerade die eigene Position. Daraus eröffnet sich erst, wie mir scheint, das spezifisch hermeneutische Grundinteresse, wonach etwas nur in Auslegung

[55] Vgl. E. Husserl, Hua I, V. Med., 121 ff.; Hua XIII-XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Sh. obigen Abschnitt zu Husserl.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und Interpretation, also gesprächsweise in Erfahrung gebracht werden kann. Man will also nicht nur den Anderen verstehen, sondern den Sinnhorizont, innerhalb dessen der Andere seine Auslegungsmöglichkeiten erfährt. Dies bringt unmittelbar mit sich, daß man sich dabei zugleich selber besser *versteht*. Ein Verstehens*vollzug* demnach, der für den Anderen offen ist und sich von diesem etwas sagen läßt.[56]

Diese, man könnte sagen, offene Gesprächskonstellation zwischen »Selbem« und »Anderem«, dieses Hin und Her, ist für das Verstehen konstitutiv. Ja darin liegt sein eigentümlicher *Erfahrungs*wert, daß diese Differenz als solche zum Thema wird. Die Brücke zur Andersheit bleibt bestehen, aber es gibt eben eine Brücke, welche die Verbindung gewährleistet. Das »Verstehen« ist so etwas wie der Versuch, die Kluft zum Anderen zu überbrücken. So baut alles Verstehen Brücken, und so sind nicht von ungefähr alle »Philosophien des Verstehens« mehr oder weniger Brückenbauten des Denkens, die woandershin *über*setzen wollen. Verstehen markiert eine Kluft, die es zu überbrücken gilt, die aber gleichwohl durch seine Brücke die Andersheit als solche beibehält. Verstehen ist so eigentlich immer Verstehen des Anderen, und, wer übersetzt, versteht nicht nur anderes, er versteht auch *anders*. Dem Sprachenübersetzer geschieht dies ebenso – »anders« wäre seine Übersetzung keine Über-setzung, sondern bloße Transposition – wie jedem, der einmal ein ihm bislang unbekanntes Feld selber in Erfahrung bringen möchte. Ein in einer Partei zu Hause seiender Politiker erfährt eine andere Partei, die er bislang nur von außen kannte, anders, versucht er einmal, deren Argumente von innen zu erfassen. Ja er wird fürderhin auch seine eigene Partei anders wahrnehmen, sei es bestätigend oder kritisch oder gar, daß er sie verläßt. Den Anderen verstehen hieße demnach immer auch anders verstehen. Davon ist wohl auch die spezifisch hermeneutische Arbeit des Verstehens am Verstehen selber gekennzeichnet. Deren Zielgestalt bleibt allerdings jene Differenz zum Anderen hin zu überwinden, sei dies betreffs persönlicher Situationen, sei dies betreffs des Zeitenabstandes von Geschichtsepochen, so daß eine Verschmelzung von Selbem und Anderem stattfindet. Das Andere erweist sich als das Andere des Selben, das Selbe wird durch das Andere

[56] Auf diesen Grundtenor laufen jedenfalls die jüngeren Veröffentlichungen von H.-G. Gadamer hinaus. Vgl. etwa: »Die Möglichkeit, daß der Andere Recht hat, ist die Seele der Hermeneutik«; zitiert nach J. Grondin 1991, 160.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

es selbst. Das »hermeneutische Universum«, und darauf läuft ja die »Horizontverschmelzung« (Gadamer 1986, 311 f., 380) hinaus, ebnet gerade dadurch, daß es das Andere verstehen will, dessen Andersheit ein. Hierin liegt ein eigentümlicher Selbstwiderspruch, wie er bei allen Universalansprüchen zutage zu treten scheint.

5.3 »Du«

Je mehr »der Andere« als Erfahrungskonstituens auftaucht, desto mehr entzieht er sich jeglicher begrifflichen Stigmatisierung. Eine definitorische Zuweisung erweist sich als unscharf und ungenau, der Komplexität der Sache nicht gewachsen. So geht »der Andere« weder in einem logischen Schluß auf, wonach ein Drittes als Vermittlungsinstanz dem Anderen seine Position zuweist, noch kann er im Sinne einer Vergegenständlichung und Objektivierung erfaßt werden. Der Andere, und mithin das Andere, scheint sich jeglicher Erfassung zu entziehen. Gleichwohl bekommt »*der* Andere« philosophisches Gewicht, was zunächst vor allem in den Konzepten des »dialogischen Denkens« aufgegriffen wird. Ohne hier auf die einzelnen Ansätze dieser Philosophie näher eingehen zu können, kann doch gesagt werden, daß es hier nicht so sehr um nachträgliche Denkoperationen geht, sondern um das Ereignis der Begegnung selber, in dem ganz eigene Phänomengehalte zum Vorschein kommen. Je mehr es um die Begegnung selber, um das »Zwischen« der sich Begegnenden geht, umso klarer tritt der Andere als ein »Du« hervor. Das »Du« verleiht dem »Anderen« jene Personalität, die für eine wahrhafte Begegnung unabdingbar ist. Anders gesagt: Alles, was so *begegnet*, wird zum »Du«. So hat M. Theunissen in seinem viel beachteten Werk »Der Andere«[57] jenes dialogische Geschehen der Begegnung als neuen Schritt skizziert, der gerade hinsichtlich sozialontologischer und intersubjektiver Fragestellungen die Grenzen transzendentaler Entwürfe aufzeigt. Der Hauptteil des Buches »Die Philosophie des Dialogs als Gegenentwurf zur Transzendentalphilosophie« versucht vor allem mit Bubers Dialogkonzept einer »Ontologie des Zwischen« dem Vergegenständlichungscharakter entgegenzutreten, wie er sich in allen Intentionalitätsstrukturen aufdrängt. Das Du verweigert sich jeglicher Verobjektivierung. So müßte man besser »*der*

[57] M. Theunissen 1977.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Du« oder »*die* Du« sagen, so wie auch Theunissen nicht »*das* Andere«, sondern »*der* Andere« sagt, worin eben die Personal- bzw. Begegnungsstruktur schon anklingt. Daß Theunissen seine Arbeit »Der Andere« und nicht »Der Du« nennt, hängt, abgesehen von sprachästhetischem Empfinden, wohl daran, daß er zum einen am Leitfaden der »Ver-anderung« (s. o.) entlang gegangen ist, zum anderen die *ontologische* Dimension nicht preisgeben wollte, die für einen in der Sache kritischen Rückbezug zu Husserls Transzendentalphänomenologie, Heideggers Fundamentalontologie und Sartres Sozialontologie auch dringend geboten scheint. Oftmals ist es ja so, daß kritische Absetzungen dadurch gekennzeichnet sind, daß sie das philosophische Tableau, gegen das ihre Kritik vermeintlich gerichtet ist, gar nicht erfaßt haben.

Im Du wird der Andere als vermeintes und intendiertes »Objekt« oder auch Bezugssubjekt gesprengt. Ich und Du sind nicht zwei Entitäten, die miteinander in Kommunikation treten, sie sind eher als zwei Pole zu verstehen, die *aus* der Beziehungs- bzw. Begegnungsstruktur erst entstehen. Ich und Du, oder wie Buber sagt, »Ich-Du« ist ein »Grundwort«, das immer schon aller Kommunikation vorausliegt. »Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie; und das Gedächtnis selber verwandelt sich, da es aus der Einzelung in die Ganzheit stürzt. Zwischen Ich und Du steht kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme; und die Sehnsucht selber verwandelt sich, da sie aus dem Traum in die Erscheinung stürzt. Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel verfallen ist, geschieht die Begegnung. / Vor der Unmittelbarkeit der Beziehung wird alles Mittelbare unerheblich.«[58] Buber setzt ja bekanntlich das »Ich-Du« als eigenständige Dimension vom »Ich-Es« ab, das für alle *Vermittlungs*instanzen zuständig ist. Aber dort ist sozusagen schon das Entscheidende gelaufen. »Wer ein Grundwort spricht, tritt in das Wort ein und steht darin.« (Ebd. 8) Darin ist ganz richtig gesehen, daß es um eine *Unmittelbarkeit* des Erfahrens selber geht, ein vorbehaltloses Begegnen, in dem der Andere auf sein Du und das Ich auf sein Ich-Du hin geöffnet werden. Eine Unmittelbarkeit, der eine gewisse Intimität zukommt, weshalb sie auch eines eigenen Schonraumes bedarf.[59]

[58] M. Buber, Ich und Du, in: ders. 1984, 15 f.

[59] Auch die Sprache ist für diese Unterscheidung sehr sensibel. Mit der Anrede »Du« wird anderes gesagt als mit der des »Sie«. Gewiß, auch diese Phänomenfelder haben ein

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Allerdings darf man das »Du« nun auch wieder nicht wie ein zartes Pflänzchen behandeln, es geht ihm vielmehr um das Bewahren einer Eigenständigkeit und auch einer eigenen Dimension. Dies zeigt sich für Buber vor allem in der religiösen Erfahrung, worin der Andere nicht als ein Gegenüber erfahren wird, sondern gleich einem »Gegenhall« alle Rede und alles Rufen immer schon aufgenommen hat. Ein Du, welches nicht identisch ist mit mir und doch zuinnerst zu mir gehört, welches so antwortet, daß darin nicht auf ein Anrufen oder eine Anfrage geantwortet wird, sondern der Anruf überhaupt erst seinen Anrufcharakter bekommt. Buber hat dieses Phänomen im »Traum vom Doppelruf« beschrieben, den er »Urerinnerung« nennt, was man durchaus als seine Grunderfahrung bezeichnen könnte: »(…) ich stehe da und rufe (…); es ist jedesmal derselbe Ruf, nicht artikuliert, aber rhythmisch streng, ab und wieder ansetzend, schwellend bis zu einer Fülle, die meine wache Kehle nicht trüge, lang und langsam, ganz langsam und sehr lang, ein Lied-Ruf – wenn er endet, stockt mir der Herzschlag. Dann aber erregt sich irgendwo, in der Ferne, auf mich zu ein anderer Ruf, ein anderer und der gleiche, der gleiche von einer anderen Stimme gerufen oder gesungen, dennoch nicht der gleiche, nein, ganz und gar nicht ein »Widerhall« des meinen, vielmehr sein wahrer Gegenhall, Ton um Ton die meinen nicht, auch nicht abgeschwächt, wiederholend, sondern den meinen entsprechend, entgegnend, – so sehr, daß die meinen, die eben erst meinem eigenen Ohr durchaus nicht fragend klangen, nun als Fragen, als eine lange Reihe von Fragen erscheinen, die jetzt alle eine Antwort empfangen, unausdeutbar so Antwort wie Frage. (…) Wenn ich es zu erklären versuchen soll, bedeutet es, daß jene Begebenheit, die meinen Ruf erzeugte, jetzt erst, mit dem Gegenhall, sich wirklich und unanzweifelbar begeben hat.«[60] Buber beschreibt hier ein Phänomen, das überall anzutreffen ist, wenngleich es natürlich zunächst der »Zwiesprache« von Mensch und Gott entnommen ist, eine Beziehungsstruktur, die in erster Linie die jüdisch-chassidische Tradition

historisches Veränderungsprofil. Was heutzutage »Du« heißt, war vor noch nicht allzu langer Zeit Pronomina wie »Er« oder »Sie« vorbehalten. Hatte damals das »Sie« Konjunktur, so hat sich dies auf das »Du« verschoben. Heute wird über kurz oder lang fast jeder in jeder Situation mit »Du« angesprochen, und so kann es sein, daß mancher Zeitgenosse mit dem »Du« eine Unmittelbarkeit suggeriert, die gar nicht vorliegt und die deshalb auch beengend wirken kann. Es gibt sozusagen unpersönlichere »Du's« als »Sie‹s«.

[60] M. Buber 1984, 139 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

aufruft. Obwohl dort erfahren, so erinnert sie etwa auch an Augustins' »Du-Rede« mit Gott in den Confessiones. Nicht nur der Andere, auch, theologisch formuliert, der »ganz Andere« wird zu einem »Du«, dessen Erfahrung allererst die Ich-Du-Beziehung konstituiert. Der einstmals gedachte transzendente Bezug wird zu einer realen Dialogstruktur, in der die Dialogpartner so aufgerufen sind, daß sie als »Personen« im ursprünglichen Sinn resonieren. »Ein Sosein und nicht das Sein«, wie Buber im Kapitel »Die wortlose Tiefe« sagt. (Ebd. 173) Die Tiefe ist dabei nicht irgendeine Tiefe, die man gewöhnlich mystischen oder sonstigen Irrationalismen zuordnet, sondern die Erfahrungstiefe der Personalität selber, die sich als diese gerade erst aus der beschriebenen Phänomenkonstellation entgegenkommt. Man hat die Tiefe nicht, man wird, wie man sagen könnte, vertieft. Buber hat dies am Phänomen »des echten Gesprächs« zu verdeutlichen versucht. »Wo (…) das Gespräch sich in seinem Wesen erfüllt, zwischen Partnern, die sich einander in Wahrheit zugewandt haben, sich rückhaltlos äußern und vom Scheinenwollen frei sind, vollzieht sich eine denkwürdige, nirgendwo sonst sich einstellende gemeinschaftliche Fruchtbarkeit. Das Wort ersteht Mal um Mal substantiell zwischen den Menschen, die von der Dynamik eines elementaren Mitsammenseins in ihrer Tiefe ergriffen und erschlossen werden. Das Zwischenmenschliche erschließt das sonst Unerschlossene.«[61] Buber erweist sich hier als ausgezeichneter Phänomenologe, und im Kapitel »Bekehrung«[62] wird ihm gar klar, daß die »religiöse Erfahrung«, wird sie herausgenommen aus der alltäglichen Erfahrung, noch nicht jene Erfahrungstiefe erreicht hat, die sie eigentlich sucht. Die Alltäglichkeit schon ist das Ereignis von Zwiesprache, in der sich das Menschliche selber begegnet. So kann alles zum Du werden, wenn ihm nur in der rechten Unmittelbarkeit begegnet wird. »Wenn das Religion ist, so ist sie einfach *alles*, das schlichte gelebte Alles in seiner Möglichkeit der Zwiesprache.« (Ebd. 159) »Du«, so können wir sagen, ist ein fundamentaler Grundzug des Phänomens des »Anderen«, ein Grundzug, der bei Buber seine Gewichtung so verlagert, daß gewissermaßen alles aus diesem »Du« resp. »Ich-Du« entsteht, auch der Andere.[63] Nun, soweit muß man nicht gehen, es

[61] Ders., Elemente des Zwischenmenschlichen (1984), 295.
[62] Ders., Zwiesprache (1984), 157 ff.
[63] J. Derrida hat in seinem profunden Levinas-Essay »Gewalt und Metaphysik« (ders. 1976, 121–235) die Kritikpunkte aufgelistet, die Levinas an der Buber'schen Konzeption

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zeigt aber, daß überall dort, wo ein Phänomen seine *Phänomenalität* erfährt, es eine Eigendynamik entwickelt, in der es weit mehr zu zeigen fähig wird, als man dies vordem für möglich halten konnte.[64]

Auch das »Du« hat seine eigenen Ordnungen. Mit ihm werden, im übrigen darin dem »Ich« sehr verwandt, jeweils ganz eigene Dimensionalitäten aufgeblendet. Ein »transzendentales Ich« beschreibt eine völlig andere Ebene als das »empirische Ich«. Ja, das »transzendentale Ich« ist wiederum nicht *eines*, es besagt bei Kant anderes als bei Fichte, und dort wiederum anderes als bei Husserl. Natürlich betrifft eine solch interne Differenz auch schon die empirischen Ichkonstellationen. Auch kann es sein, daß man zwar nicht vom »transzendentalen Ich« spricht, aber einem solchen viel näher ist, als derjenige, der ein solches »transzendentales Ich« eigens betont. Ja womöglich ist gar ein, von der begrifflichen Konstante her betrachtet, unscharfes und verschwommenes Ich auf der Ebene phänomenologischer Erweise weit fruchtbarer und sinnstiftender, da es die Vieldimensioniertheit der »Ich-Felder« zeigen kann. Man denke nur an Montaigne, an Nietzsche, an Dilthey, an Foucault, die alle eine solche Unschärfe im Begriff in Kauf nehmen, aber nur um den Gewinn einer Bereicherung, Öffnung und Weitung des Ich-lebens und -erlebens.[65] Wie das Ich so hat auch das »Du« seine eigenen Dimensiona-

---

der Ich-Du-Relation vornimmt. Er hat aber auch, obschon er dem Levinas'schen Differenzansatz weit näher steht als dem Buber'schen Dialogansatz, darauf verwiesen, daß von Buber her gesehen die Levinas'schen Anfragen so nachträglich sind wie dies umgekehrt Levinas für sich in Anspruch nimmt. (Vgl. v. a. 161, Fn. 39)

[64] In diesem Zusammenhang möchte ich auf das Referenzwerk von Yamaguchi, I. (1997a) hinweisen. Yamaguchi versucht anhand des Grundphänomens der Leiblichkeit nicht nur eine Vernunftkritik, er zeigt daran auch die Möglichkeit und Notwendigkeit interkulturellen Denkens. Auffallend ist dabei, daß aber nicht nur die Leiblichkeit zu Wort kommt, sondern kaum weniger gewichtet die dialogischen Denkstrukturen. Das dialogische Ich-Du-Verhältnis dient ihm als beständiger Abhebungshintergrund, an dem sich die Differenzerfahrung asiatischer Begegnungsformen besonders eindrucksvoll zeigen läßt. Das »Ki als leibhaftgie Vernunft« – hier stehen Merleau-Ponty wie Buber ebenso Pate wie das Grundwort »Ki«, das Yamaguchi in verschiedenen asiatischen Traditionen wie im Tao, im Buddhismus der Yogacara-Schule, im Zen (Zazen) ebenso findet wie in der chinesischen Naturphilosophie, Medizin und Psychiatrie. Yamaguchi's Hauptinteresse gilt hierbei den sog. vorintentionalen Phänomenstrukturen, die sich einer, in westlichen Kategorien gesprochen, verstandesmäßigen Erfassung entziehen. Ja diese Phänomene liegen allen Verstandesmöglichkeiten zugrunde. Mit dem Buber'schen Ich-Du-Ansatz sieht der Autor auch schon im Westen die Subjekt-Objekt-Spaltung überwunden.

[65] Überspitzt formuliert scheitert eine reine Begriffsphilosophie schon am *Ich*, gerade dann, wenn dieses als transzendentales Apriori, als Setzung und Leistung *vorausgesetzt*

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

litäten. Augustins Anrede Gottes mit »Du« spricht das Absolute sozusagen »persönlich« an, ein »Stehen auf Du und Du« mit dem Absoluten,[66] weit stärker als bspw. jenes Du von Celan, wo das Du sozusagen noch gar nicht »da« ist und deshalb angesprochen werden könnte, sondern allererst hervorkommt, ja in gewisser Weise erst geboren wird. »Du«, eine Wortgeburt, die alles und jeden treffen kann, das Nächste, die Geliebte vielleicht, ebenso wie das Fernste, den Kosmos. Das Du ist nicht für einen bestimmten Bereich reserviert, es öffnet sich seine Bereiche jeweils selber. Das Du entscheidet hier, was Nähe, was Ferne, was Geliebte, was Kosmos jeweils heißen.[67] So wäre das Du nicht einfach mit einer dialogischen Struktur oder gar mit der »Dialogphilosophie« gleichzusetzen, was einer Verkürzung von »Du« gleichkäme.[68] Die Rede von einem »transzendentalen Du« wäre daher nicht ohne Sinn, da jene meist mit einem »Du« verbundene Anrede lediglich die Ebene eines »empirischen Du«, mag dies auch »personaliter« geschehen, evoziert. Daß etwas noch *vor* den Bedingungen der Möglichkeit transzendentaler Subjektivität ansetzen soll, ist dem neuzeitlich-wissenschaftlich gestimmten Menschen rein denkerisch schon nicht möglich. Aber, natürlich spricht uns schon immer etwas an, so sehr, daß wir als Antwortende überhaupt erst zu uns kommen und uns finden. Zu uns, zu sich kommen, dies

---

wird. Übrig bleibt dann einzig ein Denken, das mit der zunächst durchaus richtigen Einsicht der Unhintergehbarkeit des Ich, welches kategorial gewöhnlich dann »Subjekt« heißt, argumentiert, was aber gleichzeitig eine Form von »Ich-Dogmatik« und einen »Dogmatismus der Subjektivität« mit sich bringt. Erfahren kann man diese Zirkelstruktur des Denkens in den gängigen Praktiken des »Unterstellenmüssens« und einem damit scheinbar einhergehenden »performativen Selbstwiderspruch«. Bemerkenswert vielleicht und bestätigend, daß schon dem Wort und Begriff »Subjekt« die Unterstellungspraxis eingeschrieben ist. Das »Subjekt« *unterstellt* nicht nur – man sollte die semantische Bandbreite dieses Wortes durchaus nutzen –, es leugnet auch noch den *Unterstand*, der ihm ja erst seine Behausung ermöglicht.

[66] Augustins Confessiones heben gleich zu Beginn mit einem »Du« an, das gleichsam in den innersten Abgrund dessen fährt, der da »Du« sagt. Sein Gesprächspartner ist sozusagen »der Du«, der in gewisser Weise noch *vor* »Gott« kommt. (Augustinus 1966, 12 ff.)

[67] Sh. P. Celan, Der Meridian (1988), 56; vgl. auch Celans Gedicht »Sprich auch Du« (1995), 135.

[68] Eine über die Lande hinaus bekannte Schweizer Monatszeitschrift nennt sich »Du«, und ihr Programm heißt »Kultur«, ein Kulturbegriff gleichwohl, der nicht einfach Kultur als »Gut« anpreist und sich darin beruhigt, sondern durchaus mit der Kultur so hadert wie Augustin mit Gott, was ja meist ein ungleich intensiveres »Bekenntnis« darstellt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bedeutet aber nichts weniger als die Bewußtseinsleistung und Verstandestätigkeit schlechthin (zu begreifen). Dieses Angesprochenwerden weiß sich eigentümlicherweise in Spätantike und Mittelalter weit mehr zu Hause, nur daß diesem dort noch nicht die transzendentale Bedingungsfolie in ihrer fundamentalen Bedeutsamkeit klar sein konnte, ein Umstand, der alle Philosophie als »Dienerin der Theologie« sehen ließ, was sich für den neuzeitlichen Subjektbegriff schließlich als noch nicht selbstständige, autonome Philosophie darstellen mußte.

Bemerkenswert indessen bleibt, daß die »Philosophien des Du« nicht hinter die »Philosophien der Subjektivität« zurückfallen, sondern sich gerade aus kritischem Impetus gegen diese entwickelt haben. Das Du bricht die Vorrangstellung des transzendentalen Ego auf, indem die transzendentale Fragestellung auf die dialogische Ebene verlagert wird. Was das Ich noch *setzen* und *voraussetzen* muß, und dies notwendig in seiner Selbstsetzung, die alles Verstehen, Erfassen und alle Vorstellung muß begleiten können, wird im Dialog zwischen Ich und Du als fundamentaler Basis eher *erworben*, ja es wird geradezu als Geschenk erfahren. »(D)as Apriori der Beziehung; *das eingeborene Du*.«[69] Das Du ist so ein erstes Tor, das sich zum Anderen hin öffnet, ohne ihm seine Andersheit zu nehmen. Das Du öffnet die Andersheit der Andersheit und bleibt dennoch ganz in der »Nähe« dieser Andersheit. »Du« ist jenes Wort, aus dem die Vertrautheit der Andersheit spricht. Das Andere bleibt das Andere und es ist gleichwohl vertraut. Du-Wort, »Du-Welt« (Ebd. 37, 44, passim). Aber, es rechnet sozusagen noch allzu sehr mit einem grundsätzlichen Einverstehen und auch Verstehenkönnen des Anderen, und bemerkt so nicht das eigentümliche Entzogensein und -bleiben des Anderen. Es ist gewissermaßen noch zu symmetrisch angelegt und kennt »Asymmetrie« nur als Ausfall- und Negativphänomen.

5.4 Betreffbarkeit und Getroffensein

Ist alle Intentionalstruktur noch zielorientiert und -gerichtet, so daß dem ein Bewußtseins- und Handlungssubjekt korrespondiert, so scheint einen die Erfahrung der Andersheit aus der gesicherten Bahn allen Zugreifen- und Verstehenkönnens hinauszuwerfen. Dabei geht

[69] Buber 1984, 21.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

es nicht darum, Anderes aufzunehmen und zu vereignen, sondern darum, daß die Voraussetzung des Aufnehmenkönnens noch gar nicht gegeben ist. D. h. das Ich ist nicht etwa die Gegenüberstellung zum Anderen, es erfährt sich vielmehr *ausgesetzt* einer Andersheit, die es selber »ist«. Das Ich ist sozusagen auseinandergerissen in »Ich« *und* »Anderer«, es ist im Innersten getroffen und betroffen. Die einstmalige Bezogenheit (Intentionalität) reißt auseinander, übrig bleibt ein irreduzibler *Riß*, der die gesamte Existenz erfaßt. Der Riß reißt das Ich in das Ich-Anderer, das Ich ist noch *vor* allem Ich betreffbar, sein Betroffensein geht allem Ich noch voraus. Es ist aus sich hinausgesetzt, dadurch betreffbar und verletzbar, eine Betreffbarkeit, über die es sich eben nicht »re-flexiv« erheben kann. Diesen Phänomenblick, so scheint mir, hat Levinas kritisch gegen Husserl ins Feld geführt, denn es besteht in der Tat eine große Differenz zwischen dem »alter ego«, wie Husserl noch die Andersheit nennt, und jenem »l'Autre« von Levinas.[70] Dieser Riß ist so etwas wie eine ewige Wunde im Dasein selbst, die zu überwinden nicht weniger bedeutete als sich aus der Verantwortlichkeit zu stehlen. Die Struktur der Intentionalität erweist sich dann nicht mehr länger als formale und wertneutrale Bewußtseinsstruktur, sondern decouvriet sich als »das schlechte Gewissen«,[71] welches den Riß zwischen Ich und Anderem, der immer auch den Riß in mir selber als »Ich-Anderer« ist, kitten möchte. Ein Riß ist aber nicht zu kitten, und so gilt es, eine »Phänomenologie der Andersheit« zu entwickeln, die einen neuen Boden bereiten muß, da der alte keinen Halt mehr bietet. Es geht also um die Konstitution selber, in der die Andersheit des Anderen eine bislang nicht gekannte Rolle spielt.[72] In der *Erfahrung* der Andersheit,

[70] Levinas macht auf den fundamentalen Unterschied zwischen reflexivem Blick und gewahrtem Geheimnis, das sich einem reflexivem Bewußtsein entzieht, an vielen Stellen aufmerksam. Etwa: »(Es ist) wohl erlaubt, sich zu fragen, ob unter dem Blick des als Selbstbewußtsein aufgefaßten reflexiven Bewußtseins das Nicht-Intentionale, das kontrapunktisch zum Intentionalen erlebt wird, seinen wirklichen Sinn wahrt und preisgibt. Die in bezug auf die Selbstbeobachtung traditionellerweise geübte Kritik hat immer den Verdacht gehabt, daß das sogenannte spontane Bewußtsein unter dem forschenden, thematisierenden, verobjektivierenden und indiskreten Blick der Reflexion eine Veränderung durchmache, den Verdacht von so etwas wie der Verletzung und dem Nicht-Respektieren eines Geheimnisses.« (E. Levinas 1988, 245)

[71] Ebd. 242 ff. Der Übersetzer weist in der dortigen Fußnote (247) darauf hin, daß »das französische Wort für Gewissen identisch (ist) mit dem für Bewußtsein: ›conscience‹«.

[72] Inwieweit Levinas dies noch als »Phänomenologie« bezeichnen würde, steht auf einem anderen Blatt. Für unseren Phänomenologiebegriff ist das nicht nur möglich,

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wohlgemerkt sowohl der eigenen wie der des Anderen, sieht der Mensch sich ausgesetzt, auf ein Weise, die, wie Levinas sagt, »anders als Sein geschieht«.[73] Dies will wohl soviel besagen, daß sich der/das Andere so sehr entzieht und verschlossen bleibt, daß er/es mit nichts zu fassen ist. Jede Seinskategorie erfährt hier ihre Ohnmacht, da Andersheit in diesem Sinne weder feststellbar noch verstehbar ist.[74] Gleichwohl ist sie erfahrbar, und dies auf einer sehr basalen Ebene, jenseits aller Verfügbarkeit, weshalb dies auch nur empfunden und gefühlt werden kann. Man mag hier an Fragen der Geschlechterdifferenz ebenso denken wie etwa an Konstellationen unterschiedlicher Horizonte, stets tritt hier ein Empfinden in den Vordergrund, das man »irgendwie« fühlt, das einen womöglich schmerzt, gerade aber wohl deshalb, weil diese Differenz nicht übersprungen werden kann. Schmerz, Verletztsein, Ausgesetztheit ist *empfundene* Differenz.[75] Diese Differenz ist für Levinas ein Grundphänomen, das sich überall bekundet und das auch jedweder Kommunikation und damit verbundener Theorien voraus liegt. Hier kommt ein Phänomen zur Geltung, das darauf aufmerksam macht, daß letztlich alles einer solchen Differenz unterworfen ist, eine Differenz, die nicht wiederum von einer Einheitsfolie umspannt ist, sondern die eine Unverfügbarkeit und Uneinholbarkeit von allem reklamiert. Man kann sozusagen in nichts hineinschauen, und vermeine ich dies doch tun zu können, so bekomme ich nur das Zerrbild meiner selbst. Diese Uneinholbarkeit in allem und dieses sich Verschließen von allem nennt Levinas »den

---

sondern liegt geradezu in der Konsequenz des phänomenologischen Arbeitens, zeigen doch schon Tradition und Geschichte der Phönomenologie, daß diese *als Phänomenologie* von Zeit zu Zeit in ihrem Gesamtverständnis umbricht.

[73] Sh. E. Levinas 1992.

[74] »Übergehen zum *Anderen* des Seins, anders als sein. Nicht *anderssein*, sondern *anders als sein*. Auch nicht nichtsein. Übergehen ist hier nicht gleichbedeutend mit vergehen, sterben.« (Ebd. 24)

[75] Merleau-Ponty hat dieses Phänomen ähnlich gesehen, auch wenn er im Topos der »Verschränkung« (»Chiasmus«) stärker an der Überwindung einer grundsätzlichen Differenz interessiert war, deren Härte und Unüberwindbarkeit Levinas stets aufrecht zu erhalten suchte. »Männlichkeit impliziert Weiblichkeit etc. Grundlegender Polymorphismus, der bewirkt, daß ich den Anderen nicht *vor* den Augen des Ego konstituieren muß: er ist schon da, und das Ego ist ihm abgerungen. Die Prä-Egologie, den ›Synkretismus‹, die Ungeteiltheit oder den Transitivismus beschreiben. Was *gibt es* auf dieser Ebene? (…) Das Problem Ich-Anderer, *abendländisches* Problem.« M. Merleau-Ponty 1994, 281. Etwas anders formuliert: »(D)as Ursprüngliche zerspringt, und die Philosophie muß dieses Zerspringen, diese Nicht-Koinzidenz, diese Differenzierung begleiten.« (Ebd. 165)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Anderen« oder »das Andere«. Aber, das Andere ist eben stets das Andere des Anderen, d. h. man begegnet sich ja nicht wie Monaden im Leibniz'schen Sinne, vermittelt über die Zentralmonade, sondern man begegnet sich so, daß man sich darin zugleich voreinander verschließt und sich entzieht. So ist schon das elementare »Sagen«, das für Levinas noch vor allem Sprechen und »Gesagten« liegt, ein »Ausgesetztsein dem Anderen gegenüber«. Das Sagen entblößt, denudiert, stellt bloß, ist potentiell auch ein Ver-sagen. Es reduziert auf das »nackte Daß«, das nicht einmal mehr vom Schweigen erreicht werden kann. »Die Entschlüsselung der Kommunikation (…) vollzieht sich im Sagen. Sie hängt nicht an den Inhalten, die dem Gesagten eingeschrieben sind und zur Interpretation und Entzifferung durch den Anderen übermittelt werden. Sie besteht in der riskanten Entblößung seiner selbst, in der Aufrichtigkeit, im Zerbrechen der Innerlichkeit und in der Preisgabe jeglichen Schutzes, in der Ausgesetztheit an die Verletzung, in der Verwundbarkeit./ Das Sagen nähert sich dem Anderen, indem es das Noema der Intentionalität durchbricht und das Bewußtsein ›wie ein Weste‹ umdreht, das Bewußtsein, das von sich her *für sich* geblieben wäre, selbst in seinen intentionalen Absichten. (…) Das Subjekt ist nicht *in sich*, nicht bei sich, um sich dort zu verbergen oder um sich zu verbergen selbst noch hinter seinen Verletzungen und seinem Exil, verstanden als *Akte* des Sich-Verletzens oder des Ins-Exil-Gehens. Sein In-sich-Zusammengehen ist ein Nach-außen Gekehrtwerden. Sein »dem Anderen gegenüber« ist genau dieses Nach-außen Gekehrtwerden.«[76] Diese Ausgesetztheit ist eine Grundkategorie, die überall zu finden ist. Dies geschieht im privaten und beruflichen Feld ebenso wie in der Frage kultureller oder religiöser Zugehörigkeit. Dabei ist keineswegs nur eine äußere Ausgrenzung gemeint, es kann sein, daß gerade ein Umschwärmen und Umwerben, oder auch ein entgegenkommendes Wohlwollen, ein gewöhnliches geselliges Beisammensein einen Menschen so trifft, daß er eine unüberbrückbare Andersheit verspürt, eben gerade ein Nichtverstandensein und Verstandenwerdenkönnen. Gewöhnlich erklärt man sich solche Erfahrungen mit dem Hinweis auf die etwas schwierige und eigentümliche Persönlichkeitsstruktur, die, wollte man es mit Luhmann ausdrücken, eine gewisse gesellschaftliche Dysfunktionalität offenlegt. Aber, der hier anvisierte Phänomenzug ist mit nichts einzufunktionalisieren, es sei denn,

[76] Levinas 1992, 117 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

man nehme ihm, wie es systemtheoretisch geschieht, das Spezifische der Andersheit. Aber damit hat man auch jegliches Ich, jedwede Begegnung, jedwedes Leben genommen.

Die Erfahrung des Anderen besteht also darin, einerseits den Respekt und die Hochachtung vor der »Welt« des Anderen zu wahren, sie sozusagen nicht betreten zu können, andererseits aber diese immer schon betreten und dadurch entblößt und verletzt zu haben, ein Vorgang, der einen selber genauso bloßstellt und »nach außen kehrt«. Die Begegnung mit dem Anderen geschieht noch vor aller Intentionalität, sei diese – husserl'sch gesprochen – aktuell oder inaktuell oder auch im Sinne der »passiven Synthesis« verstanden, sie geschieht von Anfang an als Passion, als Leidensgeschichte, die der Mensch selber ist. Man braucht hier weder die jüdische noch die christliche Religion zu bemühen, die Erfahrung des Anderen als Anderem scheint ein nicht wegzudenkendes Anthropologicum zu sein. Und in der Tat, der Mensch leidet vor allem daran, daß er den Anderen nicht versteht, den Anderen im Unterschied zu sich ebenso wie den Anderen in sich selbst. Dies aber ist kein Manko, sondern Zeichen einer tieferen *Sensibilität*, auch ein Grundzug der »Phänomenologie des Anderen« von Levinas. »Die Sensibilität ist Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen. (…) Dieses Zerbrechen der Identität (…) ist die Subjektivität des Subjekts oder seine Unter-werfung unter alles – seine Empfänglichkeit, seine Verwundbarkeit, das heißt seine Sensibilität.«[77]

5.5 Entzug und Spur

Ist einmal der Gedanke der Differenz aufgetaucht als einer, der jenseits von Identität und Differenz liegt,[78] so kommt hierbei einerseits

[77] Ebd. 169 und 49.

[78] Dies ist ja nicht das Selbstverständlichste. Noch die Rede Adornos von der »Nicht-Identität«, die ihn als einen Denker der Differenz ausweisen soll, ist zwar kritisch gegen Hegel gewendet, fußt aber ontologisch nach wie vor auf dem Boden einer Einheitstheorie. Nun darüber kann man trefflich streiten, aber m. E. speist sich Adornos dialektisches Denken gerade in ihrer »negativen« Absetzung von dem, wovon sie sich absetzt. Differenz im radikalen Sinne, wie sie hier zu fordern wäre, scheint Adorno noch nicht gekannt zu haben. – Klar scheint aber auch zu sein, daß eine Diskussion wie hier zwischen Identitäts- und Differenzdenken nicht in die eher unfruchtbare Debatte von Moderne und Postmoderne mündet.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die klassische Denkrationalität ins Schwanken, andererseits gewinnen dadurch erste interkulturelle Grundmotive wie das Andere, das Fremde usw. an Bedeutung. Nun steht mit Levinas natürlich ein Denker der Andersheit par excellence zur Verfügung, weshalb auch wichtige Aspekte seines Ansatzes für meine Analyse hilfreich sind. Eine Levinas-Exegese indes möchte ich hier nicht betreiben, sondern nur einige wenige, für die interkulturelle Thematik gleichwohl wichtige Überlegungen zu Rate ziehen. Entscheidend für die Levinas'sche »Andersheit« ist nun, daß er zwischen einem *Denken* der Andersheit und der *Erfahrung* der Andersheit eine radikale Differenz erblickt.[79] Dies geht bekanntlich so weit, daß er die Denkkategorie der Andersheit, die ja immer auf die Kategorie des »Selben« zurückverweist, als nachträglich erachtet,[80] ja der diesem kategorialen Denken zugrunde liegende Grundbegriff des »Seins« sieht sich selber in Frage gestellt. Nun fragt sich natürlich jeder halbwegs gelernte Denker, was es denn außerhalb des Seins noch geben solle, und so fordert Levinas in der Tat ein neues Denken, das sich von der Alleinherrschaft eines »Seinsdenkens«, wie es seit den Griechen Grundvoraussetzung ist, verabschiedet. Er führt gegen die Griechen die jüdische Tradition ins Feld, weil er darin etwas gewahrt sieht, was der »Logos« der Griechen preisgeben mußte: Die absolute Entzogenheit und Unfaßbarkeit in allem, sei es des nächsten Mitmenschen, sei es der Gottheit selber.[81] Im Letzten entzieht sich immer alles, ja nie ist etwas als es selbst gegeben. Diese Erfahrung ist nun nicht negativ aufzufassen, im Gegenteil, sie bekommt eine eigene Wertigkeit. In aller *Be*zogenheit zum Anderen liegt eine verborgene *Ent*zogenheit, die mir die Andersheit des Anderen gerade dadurch erfahrbar werden läßt, daß man dieses Entzogensein achtet und würdigt. »Der Andere«, das heißt hier »ein Recht auf Entzogenheit«, ein »Recht auf Nichtverstehen« und »Nichtverstandenwerden« haben. Das Zurückziehen, das in aller Andersheit liegt, ist der Schutzraum der Andersheit vor aller

[79] Wenn im folgenden von der Erfahrung der Andersheit des Anderen die Rede ist, so kann statt »Andersheit« auch »Anderheit« gelesen werden. Die Unterscheidung macht Sinn, insofern der Topos der Andersheit noch allzu sehr dem Identitäts*denken* angehört, während Anderheit die *Erfahrung* des Anderen *als* Anderen ernst nimmt. Vgl. auch B. Liebsch 1999, 20, passim.

[80] »Das Hauptanliegen, das hinter all diesen Bemühungen steckt, besteht darin, das *Andere-im-Selben* zu denken, ohne dabei das *Andere* als ein anderes *Selbes* zu denken. (…) Das *Selbe* umfaßt mehr, als es umfassen kann.« (Levinas 1988, 98)

[81] Vgl. u. a. hierzu J. Derrida 1985, 121–235.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Aneignung und Offenlegung. Man könnte durchaus sagen, daß hier über die individuelle Erfahrung hinaus eine kulturelle Grunderfahrung aufgerufen wird, von der alle »Erfahrung von Andersheit« etwas lernen könnte. Nebenbei bemerkt: Nicht von ungefähr, daß das »Denken der Differenz« sehr häufig mit dem Denken jüdischer Kulturtraditionen in enger Verbindung steht.[82] Eine Phänomenologie jüdischer Lebenswelten, die es meines Wissens in einem systematischen Zusammenhang bislang nicht gibt, wäre sicher ein großer Gewinn für alle anderen Kulturen wie auch für die jüdische selber.[83]

Entzogen ist also nicht nur dies und jenes, sondern das Sein selber, aller Bestand, alle Substanz. Es ist also nicht so, daß da etwas wäre, das sich dann noch entziehen würde, sondern man muß die Sache eher so verstehen, daß alles, was auch immer zur Erscheinung kommt, aus dem Entzug her erscheint und anspricht. Ja, sein Ansprechen entzieht sich selber schon im Ansprechen. In allem liegt immer schon weit mehr und anderes als man erfassen, denken und glauben könnte. Vermutlich ist dieses Phänomen sehr verwandt mit jenem der »*Spur*«, insofern dieses zeigt, daß etwas gerade im und aus dem Entzug gegeben wird.[84] So sind etwa Nähe und Ferne keine räumlichen Kategorialbestimmungen mehr, keine Verortungen, sondern »Momente«, die die Spur erst als Spur konstituieren. Einerseits »drückt sich die Spur ein«[85], wie Levinas sagt, d. h. sie hinterläßt nicht nur Spuren, sie schreibt sich faktisch in die Haut, in die Erlebnishaut ein, sie geht »unter die Haut«, sie ist sozusagen gelebtes Inkarnat. Andererseits ist sie nicht feststellbar, nicht einmal tangierbar, sie entzieht sich im ganzen, sie ist das Entziehen, sie weist ab und sie weist zugleich immer weiter und über sich hinaus. In beider Sinn, so müßte man sagen, »gibt es« die Spur gar nicht. Weder hat sie einen eigenen Bestand noch ist sie bloßes Zeichen oder Verweis auf etwas, das selber nicht erscheint. »Die Spur selbst existiert nicht«, sagt Derrida, der dieses Phänomen aufnimmt und in seinem Konzept der Dekonstruktion vertieft und weiterführt.[86] Diese Zweiseitigkeit

[82] Neben Levinas denke ich hierbei vor allem an Autoren wie J.-F. Lyotard, J. Derrida, S. Kofman, J. Kristeva, J. Taubes.
[83] Vgl. A. Nachama/G. Sievernich 1991, wo nur erst ein Vorgeschmack der ungeheueren Vielfalt dieser Kultur gegeben wird.
[84] Vgl. hierzu H.-J. Gawoll 1986/1987, 44 ff., 1988/1989, 269 ff.
[85] Levinas 1987, 235.
[86] J. Derrida 1988, 287. Ob mit Derrida allerdings der entscheidende Schritt für die interkulturelle Philosophie getan werden kann, bleibt fraglich. Natürlich kann der An-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

des Phänomens der Spur gehört in die Erfahrung der Andersheit des Anderen. Dies heißt zum einen, daß mich etwas unvorhergesehen anspricht, überrascht, ja überfährt, da kein Erwartungshorizont zur Verfügung steht, weshalb ich auch »getroffen« und aus der Bahn meines gewohnten und selbstverständlichen Ich-Bewußtseins geworfen werden kann. Es heißt aber zugleich auch, daß all dies wiederum nicht verstehbar und einordenbar ist, sondern auf eine eigentümliche, aber einschneidende Weise sich entzieht. Es ergreift sozusagen etwas von meinem Ich Besitz und »ver-andert« (Theunissen) mich. Nicht, daß das sog. »Ich« sich als Substanz durchhalten würde, an welcher dann auch noch Veränderungen und Betreffbarkeiten möglich wären, sondern die Veränderungen bedeuten eine »Arbeit am Ich«, machen das Ich zum »Mich«. D. h. im Mich wird »mein« Ich zum Adressat der Andersheit. Im ersten seiner beiden Briefe zur Poesie, in denen es um das *Arbeiten* des poetischen Schaffens geht, sagt Rimbaud treffend: »*Ich* ist ein *Anderer.* Pech für das Holz, das sich als Violine vorfindet.«[87] Dichtungen sind solche Versuche des Erspürens und Aufspürens von etwas, das nur, indem es Spur bleibt und sich darin wiederum auch entzieht, zur Erscheinung kommt, d. h. hier ins Wort tritt. Dichter sind daher auch die Bewahrer und Schützer von Andersheit, sie sehen, daß die Welt auch anders sein kann und ist, ja sie künden von »anderen Welten«. Dichtungen sensibilisieren für *Andersheit*, der

satz der »differance« von Derrida hier in einigem hilfreich sein, aber die damit verbundene Methode eines »de-konstruierenden Arbeitens« scheint, wendet man sie universal an, von den einzelnen Kulturwelten doch wenig wirklich *zeigen* zu können. Man denke nur an die Vorgeordnetheit der Schrift gegenüber der gesprochenen Sprache, und einer damit verbundenen Konsequenz hinsichtlich oraler Altkulturen. Was geschieht mit denen? Wohin würde eine Spur der Oralität führen? – Natürlich hat auch Derrida eine solche Anfrage schon zu beantworten versucht. So stellt *Grammatologie* eigentlich nichts anders dar als den Versuch, einerseits die rückwärts gewandte Tendenz der »Gegenaufklärung« gegen den Fortschrittsoptimismus der Aufklärung ins Feld zu führen, andererseits aber zugleich aufzuzeigen„ daß diese Ansätze der »Epoche Rousseaus« im Grunde das bestätigen, wogegen sie angetreten sind. Das von Rousseau bis Lévi-Strauss und noch weiter gehende Projekt unterläuft zwar scheinbar den »Logozentrismus« der Aufklärung, bemerkt aber nicht, daß es genau dabei einem »Ethnozentrismus« zuarbeitet, der sich ja nur als die Kehrseite der Medaille entpuppt und also diese nur bestätigt. Gewiß, man darf Derrida nicht den philosophischen Esprit absprechen, den die dekonstruktivistische Methode mit sich führt, aber man darf sich doch fragen, ob mit einem solchen Vorgehen jene tieferen Intentionen berührt und getroffen werden, mit denen eine jede Kultur als Kultur sich herausarbeitet und hervorgebracht hat. Denn auf diese Fragen will und kann keine Kultur Verzicht tun, es sei denn, sie löste sich selber auf.

[87] A. Rimbaud 1979, 12

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Andersheit des Anderen und der Anderen, gerade dadurch, daß sie ein Gespür für Entzogenheit haben.[88] Dies bedeutet nun nicht, daß die Erfahrung von Andersheit den Dichtern und Künstlern vorbehalten bliebe, sie zeigen diese vielleicht deutlicher, aber nur, weil dies eh' schon ihr Metier ist. Die Verbalform »spüren« bringt natürlich auch sehr gut zum Ausdruck, was es mit der Spur auf sich hat, insofern es das Tätigwerden der Spur selber beschreibt. Es ist ja nicht so, daß man einer Spur folgt, um an ein Ziel zu gelangen – dies wäre wiederum die Intentionalstruktur und Zweckgebundenheit aller Handlung als notwendige Bedingung der Spur verstanden. Spurensucher hier wären etwa »Spürhunde«, »Fährtenleser«, »Aufdeckungsstrategien« und dergleichen mehr –, sondern so, daß mit der Spur eine Erfahrungsspur auftaucht, in der gehend ein ganzes Feld erspürt und abgespürt wird. Eine Sensibilität, die aus dem Spürraum[89] selber erst ersteht und die dann in der Tat sagen kann, daß sie etwas spürt, das nicht einfach so gesagt und festgelegt werden könnte, das aber gleichwohl das Entscheidende ist. Die Spur streicht jegliches »Ist« durch ebenso wie jedes Ziel, sie lebt aus dem Bezug des Entzugs, oder genauer: der Entzug ist der Zug in ihr, der sie spüren macht. Der Entzug gibt dem Spüren seinen Spürsinn, sein »Nachgehen« aber auch sein »Dabeibewendenlassen«. Das Spüren hat seine eigene Weise, die der »Witterung« näher ist als der »Erkenntnis«.[90]

5.6 Antlitz und Unendlichkeit – Eine Ethik des Anderen

Es sollen nun noch zwei Aspekte der »Philosophie der Andersheit«, wie sie Levinas entwickelt hat, angesprochen werden. Denn auch sie haben trotz ihrer vordergründigen Widersprüchlichkeit einen phä-

[88] P. Celan ist natürlich der »Dichter der Spur«, wo jedes Wort gewissermaßen »unter die Sprache« wie »unter die Haut geht« und zugleich jeglichen Bedeutungsrahmen eines Wortes sprengt. Das Wort entzieht sich, indem es sich sagt. Vgl. hierzu O. Pöggeler 1986; ders., Das Gedicht als Spur, in: ders. 1992, 315–358.

[89] Zur Spur gehört konstitutiv ein eigener Raum, der beide erst aneinander und auseinander öffnet. Levinas hat sein Augenmerk in erster Linie auf den inneren Zusammenhang von Spur und Zeit gelegt, was m. E. aber eine Verkürzung darstellt. Vgl. Levinas 1984.

[90] Franz Marc's »Rote Rehe II« (1912) etwa *zeigen* Witterung, die mitsehend und nachspürend nicht nur die Andersheit der Natur, hier der Rehe, in Erfahrung bringen läßt, die darüber hinaus auch sagt, daß alle Erkenntnis eine Frage der Witterung, des Spürens, des Entzugs und der Spur ist, oder aber sie ist gar keine Erkenntnis.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nomenologisch gemeinsamen Boden. Wichtig bleibt dabei die Durchlässigkeit zur Andersheit *als* Andersheit. So wären denn auch für Levinas die auf ein »Seiendes an sich« gehenden *Gegen*begriffe zu »Antlitz« vermutlich das »Objekt«, zu »Unendlichkeit« die »Totalität«.[91] »*Antlitz*« beschreibt nicht nur das Gesicht, es ist weit mehr: es ist, jedenfalls für Levinas, das entscheidende Phänomen, welches das Tor zum Anderen hin öffnet. »In meinen philosophischen Essays habe ich oft vom Antlitz des anderen Menschen gesprochen als vom ursprünglichen Ort des Sinnvollen. Wollen Sie mir erlauben, (…) die Beschreibung vom Einbruch des Antlitzes in die phänomenale Ordnung des Erscheinens wiederaufzunehmen (…)?«[92] In der Tat bricht mit dem »Einbruch des Antlitzes« die Erfahrung der irreduziblen Andersheit des Anderen auf. Es bricht nämlich jenes Gesicht auf, das aus Masken sozialer, kultureller und welcher Verwobenheit auch immer besteht, ein Gesicht, das im Grunde mit keiner Eigenschaft oder Erscheinungsform mehr beschrieben werden kann, da es in völliger »Nacktheit« auftaucht. Ja es kann nicht einmal mehr auftauchen, es springt mich geradezu an, »es springt mir ins Gesicht«, aber so, daß darin das Sein selber ausgezogen und entblößt ist.[93] Das Unfaßliche und Unfaßbare tritt im Antlitz des Anderen hervor. Darin ist er mir ganz nahe, ja sogar »der Nächste«, und er ist zugleich unendlich fern. Es, das Antlitz, meint nicht dies und das, und sagt doch alles. Es nimmt alle Deutungen und Bedeutsamkeiten in sich zurück und entzieht sich somit. Im Antlitz öffnet sich die Erfahrung der Andersheit in ihrer Unendlichkeit. Der/Das Andere, ein Thema der Unendlichkeit? Jedenfalls ist das Antlitz selber schon unbegreiflich, sozusagen »nicht zu fassen«, es ist unverfügbar und daher auch entzogen. Das Antlitz ist selbst schon die Spur des Unendlichen, und das heißt auch »die Spur der Gottheit«.

Die Erfahrung der Andersheit und Alterität wacht, ist sie einmal gemacht, über die latente Gefahr eines Egoismus und Subjektivis-

[91] Levinas 1987.

[92] Levinas 1988, 250.

[93] B. Waldenfels führt diesen Punkt als Kritik an Levinas an. (Sh. Waldenfels 1995a, 319.) Nun, es stimmt schon, daß das Antlitz »stets schon gesellschaftliche Masken trägt«, aber, so müßte man antworten, genau dies wäre nicht mehr das Antlitz von Levinas. Levinas sucht so etwas wie ein »Grundbild«, das selbst nicht wiederum eingebettet ist in weitere Ordnungen und Strukturen, sondern unmittelbar hereinbricht. »Der Andere« ist nicht nur ein »Einbruch des Antlitzes«, sondern auch ein »Einbrechen aller Ordnungen«. Genau dies macht ihn erst zum »Anderen«.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mus, und befähigt fürderhin zu größerer Rück–, Vor- und Nachsicht. Der Einzelne wird noch weit *vor* aller allgemeinen Maximen- und Morallehre auf dem konkreten Erfahrungsfeld des Gesichts, des Antlitzes und der »Sichten« getroffen. Man sollte dieses konkrete Humanum des Antlitzes nicht unterschätzen, es trifft und betrifft auf eine ganze andere Weise als ein notwendig allgemein gehaltenes Räsonnement über Möglichkeiten und Grenzen praktischer Vernunft. Vom Antlitz, und das ist ja das äußere wie innere Auge eines Menschen, erfaßt, manchmal gar erschüttert zu werden, also »vom Anderen her« gesehen und geradezu »erkannt« zu werden, eine solche Erfahrung geht durch und durch, sie ver-ändert von Grund auf, mehr noch, sie verwandelt einen. Man mag dabei an Schelers »Bekehrungsgeschichte Buddhas« erinnert werden,[94] worin der Prinz Siddharta, von Kindesbeinen an mit sehr honorigen Moralvorstellungen von einem werten Leben ausgestattet, angesichts der direkten Konfrontation mit einem Kranken, einem Bettler und einem Toten so erschüttert war, daß er alles, was er bislang für rechtens und für wahr hielt, über Bord warf. Dies war die Geburt Buddhas und die Initialstunde einer Weltreligion! Man kann aber genauso an »Gesichter« denken, wie sie uns, natürlich über Medien gefiltert und verharmlosend, von den heutigen Kriegsschauplätzen entgegenstarren, wie darin ein Verletztsein des Menschen und des Menschlichen aufschreit, ein Aufschrei, der noch im äußersten Entzug das Ohr des Menschen zu finden hofft. Der Fotograf S. Salgado etwa zeigt die »Gesichter« von Menschen, die trotz aller Ausgesetztheit, Verletztheit und allem Vergessensein das »Antlitz der menschlichen Würde« nicht verloren haben, eine Würde, die nicht nur formaliter *über* ihnen schwebt, sondern *in* der Unendlichkeit des Antlitzes selber bewahrt bleibt. Das Antlitz ist hier die Spur der Unendlichkeit, eine Unendlichkeit, die sozusagen ganz real, wenn man so will, ganz endlich ist.[95] Oder man besinne sich der Arbeiten des englischen Malers F. Bacons, wo Kopf und Gesicht zumeist verschwommen und verzerrt dargestellt, übermalt, umgedreht und »umgestülpt« werden, um das Levinas'sche Wort von der »umgedrehten Weste« zu variieren, so daß der Innenblick des Leidens selber einen anblickt, – entblößt, verletzt, aufgerissen gesichtslos. Auch das sind »Antlitze«. Sie sind Spuren des Unendlichen, sie zeigen gewissermaßen das »Ewige«, gerade weil

[94] M. Scheler 1978, 50 ff.
[95] S. Salgado 1993; ders. 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sie, so müßte man sagen, durch und durch kontingent und geschichtlich sind. In Hieronymus Boschs Bild »Kreuztragung«[96] wird das Leid Christi in seiner ganzen Unsagbarkeit und Unübertroffenheit gezeigt, unübertroffen deshalb, weil es sich einerseits unendlich entzieht, andererseits einen *leidenden Gott* gerade durch das Leiden menschlich werden läßt. Gesichter, in denen das Unendliche aufleuchtet, gerade dadurch, daß es sich unendlich entzieht, Gesichter, die alle Hinsichten auf sie noch einmal und entschieden zurückweisen und jeglicher Einordnung verweigern. Das »Antlitz« wird zum »ethischen Widerstand«, den wir in der Erfahrung des Anderen in seiner Andersheit unmittelbar zu spüren bekommen. Das »Antlitz« verweigert einen zu schnellen Zugriff und Blick, der schon immer verstanden zu haben glaubt, und es öffnet sich ein Sensorium, das das Andere, das Sichentziehende und Unbegreifliche erfahren läßt und schätzen lernt.

»Der Andere« kommt *vor* dem Ichsubjekt. An die Stelle von »Seins«- und »Sollensethiken« tritt die »Ethik des Anderen«, der der Einzelne immer schon angehört, ob er nun darum weiß oder nicht. Vor allem Antwortgebenkönnen steht er in der Verantwortung dem Anderen gegenüber, einer Verantwortung, der man sich niemals entziehen kann und die einen auch und gerade dann einholt, wenn man sich davonstehlen will. Für Levinas verschärft sich diese Verantwortlichkeit noch, wenn er sagt: »Das zum *Anderen* verurteilte, das dem Anderen ergebene *Selbe:* ethisches Denken, Sozialität, die Nähe oder Brüderlichkeit ist, die nicht Synthese ist. Verantwortung für den Anderen, für den Erstbesten, in der Nacktheit seines Antlitzes.«[97] Nun, soweit muß man nicht gehen, bestünde dabei doch eine gewisse Gefahr eines Rigorismus' der Andersheit, die einen dann doch wieder Kant bevorzugen ließe. Aber die *Erfahrung* der Andersheit und die damit einhergehende Öffnung zu diesem Phänomenkomplex scheint doch sehr hilfreich sein zu können für ein Denken, das für gewöhnlich seine Grenze darin sieht, daß es beständig zu sich zurückkehrt, beständig seinen *re-flexiven* Akt betreibt, dadurch aber nicht bemerkt, daß es sich zwar ständig bestätigt, aber genauso beständig im Kreise dreht. Nun ist Denken immer eine Art »Kreisgang«, aber es sollte bemerken, daß eine jede Rückkehr zu sich den Ausgangspunkt zu einem anderen hat werden lassen, daß sich dieser also verändert

[96] Vgl. die Deutung des Bildes von H. Rombach 1983, 89 ff.
[97] Levinas 1988, 218 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und verwandelt hat. Kommt man genau dort an, von wo man ausgegangen ist, so hat man keinen Weg zurückgelegt, man hat dann eigentlich auch nicht gedacht, d. h. die Denk*bewegung* nicht mitgemacht. Das mythische Bild des »Uroborus« spricht hier Bände. In der Erfahrung des Anderen indes widerfährt uns sozusagen das Antlitz der Verantwortung und Sozialität, es trifft und betrifft uns, noch bevor wir dazu Stellung nehmen können.[98] Unsere Erfahrung geht immer schon einher mit dieser Verantwortlichkeit, die wir allem gegenüber – und dieses »Alle« begegnet stets als »Anderer« – haben. »Die Verantwortung für den Anderen kann nicht in meinem Engagement, nicht in meiner Entscheidung ihren Anfang haben. Die grenzenlose Verantwortung, in der ich mich vorfinde, kommt von diesseits meiner Freiheit, von einem »Früher-als-alle-Erinnerung«, einem »Später-als-alle-Vollendung«, vom Un-gegenwärtigen, dem schlechthin Nicht-ursprünglichen, An-archischen, von einem Diesseits- oder Jenseits-des-sein. Die Verantwortung für den Anderen ist der Ort, an dem der Nicht-Ort der Subjektivität seinen Platz findet (…).«[99] Hier, so scheint mir, sieht man die Stärke des *Phänomens* der Andersheit, das, faßt man es *begrifflich*, überhaupt nicht auftauchen kann. Begrifflich muß sich diese Andersheit auf »Postulate« und »Maxime« beschränken. Der »Begriff des Postulats« aber sieht sich einer Umkehrung gegenüber, eines »Postulats des Begriffs«, worin die Differenz zwischen Forderung und Erfahrung erst augenscheinlich wird. Begriffe »greifen« erst, wenn all die beschriebenen Phänomenzüge schon ihre konstitutive Arbeit erbracht und konkret erfahren haben. D. h. aber nicht weniger, als daß es in dieser Erfahrung der Andersheit um das Gewinnen einer *Haltung* geht, die für alle Postulate und Maximen Grundvoraussetzung ist. Die Postulate und Maximen sind nachgeschobene Verallgemeinerungen, deren »ethisches Antlitz« sich an der jeweiligen Grundhaltung bemißt,

[98] Hier wäre an Schiller zu erinnern, der in seinen berühmten Kallias-Briefen (F. Schiller 1967, 394–433, hier 403 ff.) ja ein ähnliches Phänomen beschreibt. Dort buchstabiert er anhand der »Samariterparabel« gegen die Kantische Formalethik eine neue Ethik, die *sinnlich* und *ästhetisch* geprägt ist. Man handelt nicht aus der moralischen Verpflichtung dem Sittengesetz gegenüber, sondern aus der Unmittelbarkeit und Spontaneität heraus, die allein »menschlich« sein kann, da diese nicht mehr im Widerstreit von Neigung und Pflicht, von Lust und Gebot, von Stoff und Form liegen. – Die Ebene der Phänomenalität scheint mir hier verwandt zu sein, nicht aber die grundsätzliche Intention beider Autoren. Geht es Schiller um eine Versöhnung und Zusammenführung, so beharrt Levinas gerade auf der Unüberbrückbarkeit der Differenz.

[99] Levinas 1992, 40.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht bemißt sich die Grundhaltung an den Maximen. »Haltung«, das meint jetzt einen durch die Erfahrung der Andersheit gewachsenes Ethos, das im Antlitz als dem »Unendlichen *im* Endlichen« zur Erscheinung kommt.

Die Erfahrung der Andersheit des Anderen öffnet das Ich über sich hinaus, gibt dem Ich sozusagen den Spielraum seiner Ver-anderungen, sie öffnet aber auch den Anderen über sich hinaus zu jenem, was Levinas »Unendlichkeit« nennt. Dies intendiert kein zu erreichendes Ziel, sondern plädiert für einen Prozeß, der das Offene und zugleich Notwendige betont, die zwischen Ich und Anderem beständig arbeiten. Nicht von ungefähr spricht Levinas im Kapitel »Zu-Gott«[100] vom Zusammengehören von »Ergebenheit *und* Transzendenz«, worin sich schon Phänomenzüge ankündigen, die für das »Phänomen Welt«, von dem später die Rede sein wird, konstitutiv sind, auch wenn man diese nicht so benennen wird. Es ist ja in Anlehnung und zugleich in Absetzung zu Heideggers »Zu-sein« gesprochen, und meint nicht eine religiös-theologische Verbeugung, sondern eine Grundhaltung, die sich *aus* dem Bezug, der zugleich Entzug bedeutet, *aus* der Begegnung, die zugleich Entsagung bedeutet, *heraus* erfährt und versteht, was diese zugleich transzendiert. Alle Ergebenheit, d. h. Innenerfahrung führt höher und weiter, transzendiert. Das geht einem Gedanken nicht anders als einer »Liebe«.

5.7 »Non aliud«?

Es fällt auf, daß Levinas zwar die noch mit Husserl gegebene Intentionalstruktur von Subjektivität und Gegenständlichkeit einerseits und der Intersubjektivität andererseits aufbricht zugunsten der Erfahrbarkeit des Anderen als Anderem, daß er aber diesem »Anderen« von vorneherein reale »Gegebenheit« zuschreibt. Dies ist phänomenologisch natürlich ein Problem, das es näher zu beleuchten gilt. Es zeigt sich nämlich, daß nicht nur »der Andere«, sondern auch »der/das Ich«, genauer »der/das Selbe« als Gegenkraft *vorausgesetzt* werden. In gewisser Weise wird so die kritisierte Intentionalstruktur aufrecht erhalten, wenn auch mit dem Vorzeichen der »*Asymmetrie*«. Es ist also immer schon ein Bezug gesetzt, der die beiden Beziehungsglieder miteinander verbinden soll. Woher aber habe ich die Glieder,

[100] Levinas 1988, 217 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die doch augenscheinlich erst aus ihrem gegenseitigen Bezug zu dem werden, was sie sind? Ich und Anderer, Selbes und Anderes: Nimmt man die eine Seite weg, fällt auch die andere weg. Das eine kann nicht ohne das andere bestehen. Wie also kommt der Andere zu seiner Andersheit, das Ich zum Ich, das Selbe zum Selben?

Der Gedanke des »Non-aliud« geht bekanntlich zurück auf Cusanus, der sich damit aus einer großen Aporie zu helfen suchte, einer Aporie, die das gesamte Spätmittelalter umtrieb und immer wieder neue Ansatzpunkte evozierte. Es geht dabei um die »Gretchenfrage« des philosophischen Denkens überhaupt, wie nämlich Einheit und Vielheit, Identität und Differenz, Ganzes und Einzelnes, Gott und die Schöpfung *zusammen* gedacht werden können, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln. Nun, ich kann hier nicht die Cusanische Spekulation ausbreiten, möchte aber doch versuchen, anhand dieses Ansatzes einiges für das Phänomen der Andersheit fruchtbar zu machen.[101] Der Gedanke geht, kurz gesagt, wie folgt: Das Absolute, als Gott, kann nicht etwas anderes sein als das Kontingente, das Geschöpf. Denn wäre es etwas anderes, so hätte es eine Bestimmung, die ihm von außen zukommt. Somit wäre es nicht das Absolute, denn das Absolute ist das Ganze und kann nicht etwas außerhalb von sich haben. Aber, wäre das Kontingente schon das Absolute, so hätte man unendlich viele Absolutheiten, was wiederum dem Absoluten und

[101] In der Tradition der Cusanus-Forschung wird meist auf schon vom Mittelalter her bekannte Motive der »emanatio«, der »participatio« und der »analogia entis« gesetzt, so daß Cusanus eigentlich nur als eine Prolongation dieser Fragestellungen gesehen wird. (Vgl. W. Beierwaltes 1985) Oder Cusanus wird eine »neue Metaphysik« zugeschrieben, die ihn als Vorbereiter des neuzeitlichen Subjektbegriffs interpretiert. (Vgl. die historisch und philologisch äußerst kenntnisreichen Darstellungen von K. Flasch 1998, sowie ders. 2001) Dagegen gibt es jene Forschungsintention, die den Cusaner als einen der Initialzündungen der neuzeitlichen Philosophie liest, wenn man diese als einen die Grundbegriffe im ganzen revolutionierenden Umbruch des Denkens selber begreift. Dies hängt nicht so sehr an Fragen von Glauben und/oder Wissen, sondern an den Grundbegriffen selber, die sich verwandeln. H. Rombach, der diesen Umbruch an den Grundbegriffen von »Substanz« und »System« festmacht, hat hier wohl den entscheidenden Schritt gewiesen. (Vgl. auch K. Jacobi 1969; vgl. hierzu auch H. Blumenberg 1988, wenngleich dieser eine etwas anders gelagerte Fragestellung verfolgt) So wird das mit *substanzialen* Begriffen operierende Denken von einem mit *relationalen* Begriffen arbeitenden Denken abgelöst. Dies ist natürlich ein gewaltiges Unternehmen, insofern hier die Grundlagen der Neuzeit auf einen eigenen Boden gestellt werden, der sich nicht einfach, wie dies ja oft geschieht, mit einer Grundlegung des neuzeitlichen Denkens in der »Subjektivität« zufrieden gibt. Näheres hierüber H. Rombach 1981, hier insbes. Bd. 1, 140–288.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Einen widerspräche. Beide sind beides und sind es doch nicht. Worin nun liegt das Paradoxe dieses Gedankens? Er wird immer paradox bleiben, solange man die Begriffe »substanzial« versteht, als Entitäten, als Seiendes, denen stets Substanzcharakter zukommt.[102] Die Paradoxie löst sich erst dann, wenn der Schritt zur völligen »Relationalität« gemacht wird. D. h., daß die Beziehungsglieder selber erst aus der Bezogenheit erstehen, daß also die Relation noch vor den Relata liegt. Substanzial gedacht hat jedes Seiende sein Sein »in sich«, relational dagegen hat jedes sein Sein »im anderen«. Dies ist schon nicht mehr richtig gesprochen, da *relational* jegliches Sein aufgehoben ist. Die Bestimmung eines jeden »Seienden« ist genau das, was es *nicht* ist. Es »ist« das Gefüge, das Beziehungsgefüge von allem anderen an einer bestimmten Stelle. Alles hat sein »Sein« im anderen, ohne dieses andere zu sein. Im Grunde ist ein jedes ein »Nicht-anderes«, ein »Non-aliud«. Natürlich, untereinander betrachtet ist jedes und jeder anders als der andere, aber dieses »anders als« steht nicht, wie man zunächst meinen möchte, in einem Vergleichshorizont, sondern »definiert« sich aus der je konkreten Stelle heraus, die selber nichts anderes als das Ganze, das Absolute sein kann. Das Ganze gibt es nicht für sich, ebensowenig wie das Einzelne. Jedes Einzelne »*ist*« das Ganze an seiner Stelle. Das Ganze ist das Ganze immer nur *konkret*, an konkreter Stelle. Daher kann Cusanus von »Gott« als dem »Non-aliud« sprechen, da das Absolute immer nur das Konkrete, das Andere, eben das »aliud« sein kann, zugleich aber nicht im Konkreten als unterschieden zu anderem Konkreten aufgeht, also »nicht-aliud« ist. So ist der exakteste Begriff für Gott nicht »Gott«, denn ein solcher unterminiert Gott, da er aus dem Vergleich des »anders als« verstanden wäre, sondern »non-aliud«.[103] Dieses *ontologische* Denkmodell bietet die Grundlage für das gesamte neuzeitliche Denken, das, nimmt man es genau und das heißt in seinen ontologischen Grundbestimmungen, die Relationalität und Funktionalität an die Stelle der alten Substanzialität setzt. Man muß dies in seiner ganzen, wenn

[102] So kommt es nicht von ungefähr, daß jedwede Kritik am Analogiegedanken mit der vorwurfsvollen Gegenfrage eines Pantheismus zu rechnen hat. Denn in der Tat gleitet dieser Gedanke, bleibt er den substanzialen Kategorien verhaftet, in ein pantheistisches Theorem ab, was dann die berechtigten Einwände theologisch-philosophischer Spekulation auf den Plan ruft. Anders gesagt: *Substanzial* gedacht kann man diese Problematik nicht anders als mit der *analogischen* Denkstruktur begegnen, was allerdings hinter dem Cusanischen Problemniveau zurück bleibt.

[103] Nicolai De Cusa 1977 ff.; ders. 1976; Vgl. hierzu H. Rombach 1988b, 25–43.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

man so sagen will, denkerischen Befremdung und Not begreifen, geht es doch um ein ontologisches Grundmodell, das jeglichem »On«, es mag »Sein«, »Seiendes« oder wie auch immer heißen, vorausliegt. Rombach nennt diese völlig neue Grundkonzeption *»System«*, auf dessen Boden ja denn auch alle Systemwissenschaften aufruhen, aber er setzt dagegen den Grundbegriff der *»Struktur«*, der im Systemgedanken verloren gegangene Implikationen der Substanz auf eine neue Weise wieder ins Leben ruft, wie eben jene der Freiheit, überhaupt alle Topoi der »Innenbestimmtheit«, wie sie ja in den Systemwissenschaften notwendig verschwunden sind.[104]

Nun, überraschenderweise zeigt sich in dem »non-aliud« des Cusaners auch so etwas wie eine Spur Gottes, wie sie für Levinas im »Antlitz des Anderen« auftaucht. Der Unterschied liegt aber darin, daß Levinas die Differenz aus der Differenz versteht, während Cusanus die Einheit *in* der Differenz zu fassen sucht. Gewiß, eine hochspekulative Sache, bedenkt man den gewöhnlichen philosophischen Gedankengang, wonach die Differenz nur *in* der Einheit und *aus* ihr verstanden wird. Anders gesagt: Nimmt man den Cusanischen Grundgedanken in dieser Weise ernst, so muß man von dorther dem Anliegen Levinas', wonach es um das Aufreißen der unüberbrückbaren Differenz zum Anderen geht, zustimmen, andererseits aber zu bedenken geben, daß sein Differenzbegriff trotz aller Gegensteuerung letztlich doch aus der Einheit heraus verstanden ist. Die Einheit, die Absolutheit, die Gottheit bilden die Grundvoraussetzung, auch wenn sie entzogen und in der Spur des Anderen, des Antlitzes des Anderen bewahrt bleiben. Passagen wie folgende scheinen dies zu bestätigen: »Die Unmöglichkeit, Gott zu entkommen, (…) ruht in meinem Innern als Sich, als absolute Passivität. Passivität, die nicht lediglich die Möglichkeit zum Tode im Sein ist, die Möglichkeit zur Unmöglichkeit; vielmehr die dieser Möglichkeit vorausgehende Unmöglichkeit, Unmöglichkeit, sich zu entziehen, absolute

[104] Bis zum heutigen Tage vermeint man daher, solche Innenbestimmtheiten, die früher etwa mit dem Begriff der »Seele« gefaßt worden sind, mit Meßdaten quantifizieren und operationalisieren zu können. Nun, gegen diese Grundtendenz der Wissenschaften sind ja auch die Geisteswissenschaften vehement angetreten, aber man hatte dabei immer mit dem drohenden Verlust der Wissenschaftlichkeit zu kämpfen. Dies war bei Dilthey – man denke etwa an sein Vorhaben, Erleben und Verstehen *wissenschaftlich* zu begründen –, nicht anders als bei Husserl, der nicht nur in seinem programmatischen Text »Philosophie als strenge Wissenschaft« (1981) stets den Wissenschaftscharakter allen Denkens als oberstes Kriterium forderte.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Empfänglichkeit, Ernst ohne jede Leichtfertigkeit, Entstehung eines Sinns in der Stumpfheit des Seins, eines ›Sterbenkönnens‹, das dem Opfer folgt.«[105] Vermutlich hängt damit jener Phänomenblick von Levinas zusammen, der jedes Phänomen immer im Entzogensein seiner selbst faßt, das auf ein allerdings nie zu erreichendes Woraufhin unterwegs ist. Das Entzogensein der Phänomene aber kommt darin zum Ausdruck, daß alle Wirklichkeit immer nur getrübt und verschattet, verletzt und ausgesetzt, beklagenswert und doch anbetungswürdig, dem Tod näher als dem Leben[106] erscheint. Kürzer gesagt: Das Insistieren auf dem Phänomen der Andersheit ist das große Verdienst von Levinas, allein dieses Phänomen auf dem Boden des Entzuges und des Verlustes anzugehen, nimmt ihm doch die *auch* zu ihm gehörenden Grundzüge, wie sie etwa in aller positiven, erfreulichen und lustvollen Weise der Begegnung mit dem Anderen liegen.[107]

Versucht man dagegen, das Phänomen der Andersheit in seiner ganzen Fülle und Vielschichtigkeit aufzunehmen, so fällt zunächst die ganz enge Konstitutionsverwobenheit von Ich und Anderer, von Anderem und Ich auf. Es gibt ja den einen ohne »den anderen« gar nicht. Dies aber gilt es nun »struktural« zu verstehen, d. h. daß das Ich selber nicht schon als existent vorausgesetzt werden darf, sondern als ein offenes Geschehen genommen werden will, das sich beständig entgegenkommt, bestätigt, korrigiert, usw. Diese Korrekturen und Bestätigungen aber sind nichts anderes als das Arbeiten der Anderen an meinem »mir«. Die Anderen geben mir mein »Mir«, noch bevor ich »ich« sagen kann. Auch wenn ich mich ganz von allem anderen unabhängig wähne, so bin gerade darin »ganz und gar« abhängig.

---

[105] Levinas 1992, 285 f.

[106] Sh. etwa die Phänomenanalysen zum »Antlitz«, die ihren eigentlichen Höhepunkt stets im »Antlitz des Todes« haben. (Vgl. Levinas 1988, 250 ff.; 1992, 120, 286 f., 376 ff.)

[107] Hier wäre an Ricoeurs Analysen zum Verhältnis von Selbem und Anderem zu erinnern (vgl. P. Ricoeur 1996). Ricoeur gewichtet stärker als Levinas »das Selbst«. Die Frage ist, ob dabei »der Andere« dann noch in seiner Andersheit als mir entzogener erhalten bleibt, bzw. ob Ricoeurs Kritik an Levinas nicht zu kurz greift, da augenscheinlich der Verwandlungsschritt, der in der »*Erfahrung* der Andersheit des Anderen« liegt, nicht mitgemacht wird. Als Residuum muß Ricoeur sodann Levinas eine Hypostasierung der Andersheit vorhalten. (Vgl. B. Waldenfels 1995a, 296 ff.) Andererseits erlaubt dies Ricoeur, die Konstellation von Selbem und Anderem offener zu halten und deren gegenseitiges Profilationsspiel umfassender anzugehen. Dies kommt etwa dadurch zum Ausdruck, daß er nicht wie Levinas nur »negativische« Phänomene, Phänomene der Passivität, des Leidens und der Klage als fundierend erachtet.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der Andere, das bin Ich, in einer sehr bestimmten Brechung. Umgekehrt ist der Andere nicht der Andere im Unterschied zu mir, sondern er ist selbst ein Ich, in dem mein »Ich« anders vorkommt und ankommt als ich dies zu erkennen vermag. Darüber nun, wie wir aneinander zu jeweils Anderen unserer selbst werden, und worin diese Andersheit jeweils besteht, darüber kann man sich nicht mehr »ichlich« verständigen.[108] Dies aber benennt genau die Erfahrung aller Entzogenheit des Anderen. Die Entzogenheit des Anderen ist *genau* die Gebung meiner.[109] Besonders markant wird diese Phänomenkon-

[108] Von hier aus ließen sich die Möglichkeiten, vor allem aber auch die Grenzen philosophischer und phänomenologischer »Inter-*subjektivitäts*«-Theoreme konstruktiv untersuchen. (Vgl. Husserl-Kapitel, oben)

So hat auch J. Habermas seine »Theorie des kommunikativen Handelns (1981, Bd. 1) auf intersubjektiven Verständigungsprozessen aufgebaut, wobei deren Voraussetzung, das Subjekt als Ausgangslage der Betrachtung genommen wird, ohne dessen konstitutives Herkommen zu beachten. Spätere Studien, die unter dem bezeichnenden Titel »Die Einbeziehung des Anderen« (1996) publiziert sind, können, obschon der Titel vermutlich auf die fehlenden Leerstellen des Intersubjektivitätsmodells reagierte, das Desiderat der Andersheit des Anderen nicht kompensieren. Wie sonst wäre die folgende Stelle aus dem programmatischen Vorwort zu verstehen: »Der gleiche Respekt für *jedermann* erstreckt sich nicht auf das Gleichartige, sondern auf die Person des Anderen oder der Anderen in ihrer Andersartigkeit. Und das solidarische Einstehen für den Anderen *als einem von uns* bezieht sich auf das flexible ›Wir‹ einer Gemeinschaft, die allem Substantiellen widerstrebt und ihre porösen Grenzen immer weiter hinausschiebt.« (Ebd. 7) Es besteht eben doch ein radikaler Unterschied zwischen »Ander(s)heit« und »Andersartigkeit«, und das Erschließungsmoment der Intersubjektivitätsmodelle steht und fällt mit dem Auseinanderhalten dieser Ebenen.

[109] »›Ich‹ bin dies, daß ich nur ich bin, und nicht die anderen. Ich bin das »nicht die anderen«, und dies, daß die anderen nicht ›ich‹ sind. Mein ›ich bin‹ ist aber nur soweit wirklich, als das ›nicht die anderen‹ konkret ausartikuliert (auseinandergesetzt) ist. Nur in bezug auf bestimmte andere bin ich der bestimmte ›der‹. Die Bestimmtheit anderer ist die Bestimmtheit meiner. Wir haben eine gemeinsame Bestimmtheit. Wir sind ›dieselben‹, indem wir uns unterscheiden. (…) Zum ›Erlebnis‹ des Betrachters gehört nicht nur das Dortsein von anderem, sondern auch das mögliche Anderssein anderer Betrachter mit ihren anderen ›dort‹ und anderen ›hier‹, so daß die anderen Betrachter *als* die anderen zum Konstitutionsbestand *dieses* Betrachters gehören. Die anderen Leute sind zwar *andere* Leute, aber ihre Andersheit *ist* die Diesheit dieses Betrachters.« (Rombach 1988b, 337/113.) – Ist dieser Phänomenzug des Anderen resp. der Andersheit durchaus anders als bei Levinas analysiert (vgl. die »Kritische Notiz zu Levinas« in Rombach 2003, 38 ff.) so stellt sich der kritische Einwand von B. Waldenfels gegen Levinas nochmals anders dar: »Selbst wenn wir mit Levinas annehmen, daß der Anspruch des Anderen über den jeweiligen Anderen hinausdringt, so kann dies nicht verhindern, daß die Zuwendung zu *diesem Anderen* mit der Abwendung von *jenem Anderen* erkauft ist.« (Waldenfels 1995a, 318.) Impliziert dieser Gedanke aber nicht eine sachliche Ambivalenz, da er zum einen von der unüberbrückbaren Differenz Ich-Anderer, zum anderen

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

stellation etwa im »Abschied«, wo mir der Andere gerade im Entzug auf eine Weise gegeben wird, wie er ansonsten, wenn er immer zugegen ist, niemals »da« ist. Ein »Fasten« gibt mir meinen Körper und Leib auf eine Weise wieder, wie ich ihn im normalen Ernährungsalltag gar nicht mehr gespürt habe. Allerdings bezieht sich ja das Fasten von altersher nicht in erster Linie auf die körperliche Fitness – ein Phänomen bestimmter Wohlstandskulturen –, sondern auf die seelische und geistige Erneuerung, worin eben deutlich werden soll, daß das Ich sich von den anderen her, sozusagen von ganz »woandersher« erfährt.[110] »Der Entzug gibt« hatte schon Heidegger gesagt, und er gibt mich mir. Um in Levinas' Bild des Antlitzes zu bleiben, müßte man weitergehen und sagen: Das »Antlitz des Anderen« entzieht mir den Anderen nicht, sondern gibt ihn mir genau in der Weise, daß er mir entzogen ist. Dieses Entzogensein des Anderen ist aber genau mein mir Entzogensein, und so zeigt mein Betroffensein (von diesem Entzug) genau die Grundspannung, *als* die ich *bin*. Eine Grundspannung, die sich bspw. im »Begehren«, ein immer wieder auftauchender Grundtopos des Levinas'schen Denkens, artikuliert.[111] Nur ist das Begehren nicht ein »Begehren des Anderen« im Unterschied zu mir, sondern die hier spezifische Artikulationsweise der Grundspannung selber. Im »Begehren« des Antlitzes des Anderen zeigt sich sodann weit mehr als der Andere, es taucht jenes Antlitz auf, welches das Antlitz der Menschlichkeit ist, ein Antlitz, zu dem das Menschsein im ganzen unterwegs ist. Im Antlitz des Anderen wird mir das Entzogensein des Unendlichen gegeben, nicht überhaupt, sondern auf eine ganz bestimmte Weise. Das Entzogensein des Unendlichen ist genau die Gebung des Endlichen. Nur deshalb können wir im Antlitz eines Menschen die Unendlichkeit »*sehen*«, genauer gesagt, ihr »Gesicht«, das wie jedes Gesicht unerschöpflich und unendlich ist. Etwas pathetisch und doch einfach formuliert könnte man auch sagen, daß

---

von einem gemeinsamen Allgemeinen für alle Andersheiten (Anderen) ausgeht, was Waldenfels ja gerade nicht intendiert?

[110] Die Verlagerung dieses Phänomens sagt einiges über die heutige Gesellschaft aus. War zu früheren Zeiten das Fasten in das religiöse Leben eingebunden – im übrigen ein Phänomen, das für alle Religionen gilt, natürlich auf eine jeweils spezifische Weise (Askese etc.) –, so wird es heute von einer Schönheits- und Werbekultur, in denen das Fasten zum »Abnehmen« mutiert ist, übernommen. Stets aber wird das Ich vom anderen her gesehen, das weiter greift als das individuelle Ich, mag es sich wie im ersten Fall vornehmlich um den religiös-geistigen Aspekt oder wie im zweiten Fall um den sozialkörperlichen handeln. Beide Male wird das Ich am Anderen zum Ich.

[111] Vgl. Levinas 1983, 200 ff., 218 ff., passim.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

im Antlitz des Anderen die Menschheit im ganzen, das Menschliche uns anblickt. Ja, das Recht des Menschen auf Unversehrtheit, Unverletzlichkeit und Autonomie *sieht* uns hier an, lange bevor die »allgemeinen Menschenrechte« als Kanon der Verständigung formuliert werden.

Das Phänomen, das Levinas mit der »Erfahrung des Anderen« vor Augen hat, ist ein wichtiger Baustein für das interkulturelle Denken. Nur, und das wäre als kritische Anfrage an Levinas zu richten, schreibt sich bei Levinas dieses Phänomen in einer bestimmten Eingangsphase seiner selbst fest. Es beißt sich sozusagen daran fest, daß mir der Andere zwar in seinem Entzogensein, aber doch *als* einer begegnet, der mir *gegenüber* begegnet, als einer, der *vor* mir steht, der *vordraußen* ist. Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen: Levinas möchte jenseits der Alternative von klassischer erkenntnistheoretischer Fragestellung ansetzen, wonach es eine Frage ist, wie das Bewußtseins-Ich zur Wirklichkeit außerhalb von ihm kommen könne, und jener bewußtseinsimmanenten Sichtweise à la Husserl, welche die erkenntnistheoretische Frage als Scheinproblem entlarvt, da sie nach etwas fragt, das sie mit ihrer Frage schon vorausgesetzt hat. Levinas' »Draußen« ist also ein anderes als das von Husserl zurecht angemahnte. Aber mit diesem »Draußen« sind alle seine Phänomene behaftet, und so begegnen diese denn auch als vordraußen, als ausgesetzt, als verletzt und entzogen. Genau dies verleiht ihnen jenen *Last*charakter, den die Phänomene tragen und gleichsam aufgebürdet bekommen. Dieser Lastcharakter – Levinas spricht von der »Last des Universums«[112] – macht, daß jegliches Phänomen mit dem Aplomb des Passiven, der Passion, des Leidens auftritt. Dies mag in der Tat zutreffen, wenn man wie gesagt eine bestimmte Phase des Phänomens als alleingültige festschreibt.[113] Folgt man hingegen tat-

[112] Levinas 1992, 256.

[113] Derrida, der ja in manchem, was den Phänomenblick anbelangt, an Levinas anknüpft, macht hier den Unterschied zwischen »Phänomenalität« und »Nichtphänomenalität«, was aber den Phänomenbegriff m. E. verkürzt. Denn dies, daß sich etwas entzieht, nicht zeigt und nicht ins Erscheinen tritt, *ist* ja genau sein »so und so« Erscheinenkönnen. Jedes Phänomen ist nur insoweit »Phänomen«, als es Phänomenalität und Nichtphänomenalität in einer zusammengehörenden Struktur »aufblendet«. (Vgl. J. Derrida 1985, 187 ff.) – Levinas setzt eine noch größere Differenz an, wenn er vom »Phänomen des Antlitzes« die »Epiphanie des Antlitzes« abhebt und allein letzteres für seine »Philosophie der Andersheit« gelten läßt. Nun, Levinas hat mit seiner Einschätzung Recht, solange er im Anschluß an Husserl mit »Phänomen« dessen *intentionale* Gebungsstruktur verbindet. – In solchen Fragestellungen wird man darauf auf-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sächlich dem Phänomen *in* seine »*Erfahrung* der Andersheit« hinein, so bemerkt man nicht nur die Bewegung, sondern auch die Veränderung und Verwandlung des Ganzen. Dies ist aber nicht bloß eine äußere Zuschreibung, sondern eine Selbsterfahrung des Phänomens selber, das seine eigene Entfaltung realiter erfährt. Aus der »Last«, die alles schwer macht, wird die »Lust«, die alles freier macht. So weist der Andere nicht nur auf sein Entzogensein hin, er öffnet sich auch und verlangt geradehin eine Antwort, die wiederum beantwortet wird. Da ist »Spur« zu schwach, es ist mehr und es entsteht mehr, als die Differenz von Ich und Anderer erbringen. Zwei miteinander improvisierende Jazzmusiker spielen jeweils den anderen mehr als sich selber, oder besser, ihr Spiel er-spielt ein Gemeinsames, worin zugleich jeder der beiden seine ganz eigene Stimme behält, ja diese neu findet und erfindet. Jazzmusik ist durchaus ein veritables Modell für die Erfahrung der Andersheit des Anderen, und gerade für den Jazzmusiker gilt das »Antlitz des Anderen« enorm viel, öffnet es doch in jene »Unendlichkeit«, die auch Levinas im Antlitz sucht. Nur, hier hat sie einen durchweg positiv gestimmten Grundcharakter, was nicht einfach die Kehrseite der Negativität bedeutet, sondern das Entzogensein des Anderen so aufnimmt, daß daraus eine neue Ebene der musikalischen Verständigung, überhaupt eine neue Dimension der Verständigung hervorgeht.[114] Hören wir noch einmal Rimbaud: »Denn ICH ist ein ANDERER. Wenn das Blech als Trompete aufwacht, so ist das nicht im geringsten sein Fehler. Dies ist mir offensichtlich: Ich bin der Geburtshelfer meines Denkens: Ich sehe und ich höre es: ich tue einen ersten Bogenstrich: die Symphonie provoziert

merksam, daß das, was man unter »Phänomen« versteht, einer beständigen Veränderung und Verwandlung unterliegt. Ein Umstand, dem natürlich auch die Phänomenologie selber Rechnung zu tragen hat. Mit den Phänomenen hat sich auch die Phänomenologie zu wandeln, zu erweitern und zu vertiefen. Es wäre ja eine Naivität, geradezu ein phänomenologischer Selbstwiderspruch, wollte man den Phänomenen ein eigenständiges »Sein« gegenüber der Phänomenologie attestieren.

[114] Der Jazz vertritt ja nicht nur eine bestimmte musikalische Kultur, er verkörpert eine ganze Kultur des Umgangs mit Anderem. So war es in der Geschichte des Jazz denn auch immer ein entscheidender Impetus, sich von Anderem und von Anderen »inspirieren«, verlocken, aber auch korrigieren zu lassen. Der Jazz ist sozusagen von Anfang an »interkulturell« intoniert. Dies geht bis in die heutigen Afro-Jazz-Szenen hinein, worin die Menschen ganz anders mitgerissen werden als bei den rein »klassisch« bleibenden Versuchen. (Gewiß auch eine Generationenfrage) Beispiel hier Würzburg: Mozartfest vs. Afrikafest! – Das trifft natürlich nur bedingt zu. Das oben beschriebene Phänomen kann von Mozartinterpreten und -zuhörern genau so gut getroffen werden wie von Interpreten afrikanischer Rhythmen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Resonanzen in den Tiefen oder springt mit einem Satz auf die Bühne. (…) Es ist falsch zu sagen: ICH denke: man müßte sagen: ES DENKT MICH.«[115] Rimbaud beschreibt hier in seinen »Briefen des Sehers« das Phänomen sehr eindrücklich. Zwar könnte man den Übergang von Blech in Trompete, von Holz in Violine als Verlust sehen, sozusagen als Leidensweg des Materials. Umgekehrt aber entfalten sich mit den Instrumenten nicht nur die Instrumente, sondern auch die Materialstoffe, sie werden selber anders und neu interpretiert. In der Trompete klingt das Blech ebenso mit wie in der Violine das Holz, ja in gewisser Weise bringen Trompete und Violine Blech und Holz erst zum Klingen. So ist im Grunde der Verlust eine höhere Lust, auch für Blech und Holz.

Die Alternative zum Entzug des Anderen in seiner Ander(s)heit besteht demnach keineswegs in dessen Vereinnahmung, Eingemeindung oder gar Überherrschung. Differenz steht gar nicht *gegen* Einheit, Besonderheit und Einzelheit nicht *gegen* Ganzheit. Jenseits dieser Differenz kommt es darauf an zu sehen, daß es hier um ein *Geschehen* geht, das sich hervortreibt und die Erfahrung der Andersheit als notwendiges Konstitut allen Lebens begreift. Die Erfahrung der Andersheit vereinseitigt, läßt einbrechen, läßt aber auch so *in* die Andersheit hineinfinden, daß daraus überhaupt erst neue Erfahrungen gewonnen werden. Das »Non-aliud« ist so etwas wie das Spiel von Einheit und Differenz, Selbstheit und Andersheit, es ist ein »anderes« Wort für *Leben*. Leben jetzt verstanden als Artikulationskraft des Ganzen im Einzelnen. Es beschreibt die Virulenz und Dynamik, als deren inneres Movens »der/das Andere« verantwortlich zeichnet.

Sowohl Cusanus wie Levinas durchbrechen jenes Ontologicum, das mit dem Grundbegriff »Sein« die Tradition in Atem hält, indem das Andere und der Andere als eine nicht zu hintergehende Grunderfahrung jedwedes Sein transzendieren. Levinas befindet sich sozusagen auf halbem Weg zum »Strukturgedanken«, wenn er sagt: »Nicht weil der Andere *neu* ist – eine unveröffentlichte Washeit – bedeutet er die Transzendenz oder, genauer, bedeutet er überhaupt; weil die Neuheit vom Anderen kommt, gibt es in ihr Transzendenz und Bedeutung. Durch den Anderen bedeutet die Neuheit im Sein das *Anders-als-sein*.«[116] Levinas möchte die Zirkelstruktur jenes Denkens durchbrechen, deren philosophisch-wissenschaftliche Pra-

[115] Rimbaud 1979, Zweiter Brief, 14 f. und Erster Brief, 12.
[116] Levinas 1992, 388.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

xis die des »Enthüllens« ist, worin das Andere stets auf das Selbe zurückgeführt und also seiner Andersheit beraubt wird. Zu diesem Zweck tritt er sozusagen außerhalb der Anderheit des Anderen, macht dadurch aber unter der Hand die Anderheit selber zum »Außerhalb«. Auf der anderen Seite wird dadurch das Ich »isoliert« und muß so alles »Umherum« als eine die Grenzen des Menschenmöglichen übersteigende Last und als tiefes Leid empfinden.[117] Das »Umherum« gehört aber ebenso stringent zum Ich wie ein vermeintlicher »Ichkern«, ja es ist »nicht anderes« als dieser, ebensowenig wie der Andere und das Andere »nicht anderes« sind, gerade weil sie, so wäre hinzuzufügen, »anders als *Sein* geschehen«. »Struktural« betrachtet erscheint eine solche Differenz als nachgeordnet, da sie das strukturale Auseinandersetzungs- und Artikulationsgeschehen in einer bestimmten Phase ihrer Selbstklärung zum Stoppen bringt. Das Erfahren der Ander(s)heit) gehört aber konstitutiv in das Strukturierungs*geschehen* des »non-aliud« und ist nicht Voraussetzung dessen. Wird es aber zur Voraussetzung von allem, also zur »ersten Philosophie« erhoben, so antwortet das Phänomen so wie es Levinas darzulegen versucht hat, als Phänomen des Entzugs, der Spur, der Passivität, des Leidens, Verletzt- und Ausgesetztseins. Dies alles gehört zwar auch zum Phänomen der Ander(s)heit, erschöpft es aber nicht.[118]

---

[117] « ..daß die bloße *Umgebung* sich aufdrängt als *Atmosphäre*, der das Subjekt sich ergibt und sich aussetzt bis hinein in seine Lunge, absichtslos und ohne Ziele – daß das Subjekt auf dem Grunde seiner Substanz Lunge sein kann – all dies macht die Bedeutung einer Subjektivität aus, die leidet und sich darbietet, bevor sie im Sein Fuß faßt – Passivität, die ganz und gar ein *Ertragen* ist. (…) Die Ausgesetztheit geht der Initiative, sich auszusetzen, die ein Subjekt freiwillig ergreifen könnte, voraus. (…) Sich öffenen wie der Raum, sich durch die Atmung aus der Geschlossenheit in sich befreien, setzt bereits dieses Jenseits voraus: meine Verantwortung für den Anderen und meine Inspiration durch den Anderen: die erdrückende Bürde – das Jenseits – der Anderheit. Daß das Atmen, durch welches die Seienden sich triumphierend in ihrem Lebensraum zu behaupten scheinen, ein Aufzehren ist, eine Auflösung des Kerns meiner Substanzialität; daß ich mich im Atmen bereits auf meine Unterwerfung hin öffne, Unterwerfung unter das unsichtbare Andere im ganzen; daß das *Jenseits* oder die Befreiung der Träger einer erdrückenden Bürde ist – ist sicherlich erstaunlich. Diesem Erstaunen ist das vorliegende Buch gewidmet.« (Levinas 1992, 386) – Die Zitate sind dem Schlußkapitel mit dem bezeichnenden Titel »Draußen« entnommen.

[118] Derrida hat in seiner Levinas-Kritik auf die nach wie vor *intentionale* Denkfigur bei Levinas hingewiesen, auch wenn dessen Konzept gerade darin besteht, die Nachgeordnetheit der Intentionalität aufzuzeigen. Derrida 1985, 189 ff. Vgl. hierzu D. Mersch 1997, 27–45, hier 42.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Für die interkulturelle Sichtweise zeitigt dies entsprechende Konsequenzen. Levinas sieht ja den Seinsgedanken der Griechen in Frage gestellt durch den Differenzgedanken, wie er vor allem in der jüdischen Tradition Eingang gefunden hat. Zieht man einmal die beiden großen mythischen Gestalten beider Kulturen heran, so wird dies klarer. Odysseus, noch für Adorno *der* Prototyp der »Subjektwerdung«, findet nach langen Irrfahrten den Weg zurück nach Hause. Aber diese »Fahrten« beschreiben die *Erfahrungen* des griechischen Geistes, sein Sichverlieren und daraus Wiedergewinnen. Im ganzen ein *bestimmter* Umgang mit Anderem und Fremdem. Dagegen steht Abraham, der alles hinter sich läßt, um der Spur des Anderen zu folgen, einer Spur, der man folgen *muß*, auch wenn oder gerade weil der Weg mit viel Entsagung, Verlust und Schuld gepflastert ist. Für Abraham wäre eine Rückkehr nahezu eine Todsünde, für Odysseus ist sie die Rettung. Levinas steht auf der Seite von Abraham, und von ihm aus gesehen muß Odysseus tatsächlich einer Irrfahrt anheim fallen. »Der Weg der Philosophie bleibt der des Odysseus, dessen Abenteuer in der Welt nichts anderes als die Rückkehr zu seiner Geburtsinsel war, ein Sich-Gefallen im Selben, ein Verkennen des Anderen.«[119] Nun, Levinas hat völlig zurecht auf das schreiende Ungleichgewicht zwischen griechischem und jüdischem Denken und seiner denkerischen wie politischen Auswirkungen aufmerksam gemacht, er hat aber bei seinem Versuch einer *philosophischen* Relektüre des jüdischen Denkens diesem nun die Stelle einer »ersten Philosophie« angedeihen lassen. Dies aber führt zu einer ähnlichen Vereinseitigung, die er dem griechisch-abendländischen Denken vorgeworfen hatte.[120] Der interkulturelle Mensch indes steht auf beiden

[119] Levinas 1989, 33. Vgl. auch Levinas 1983, 215 f. Ausgehend von einem abrahamitischen Verständnis von Religion und Philosophie (!) (vgl. Levinas 1994) appliziert Levinas dieses mehr oder weniger auf das griechische Denken (Levinas 1992, 181 f.; ders. 1996). Von der (einer) jüdischen Denktradition herkommend und diese auch als fundamental ansetzend erscheint ein mit den Griechen anhebender »Ontologie«-begriff, sprich überhaupt ein Verständnis von »Sein«, als nachgeordnet und abgeleitet, letztlich als »totalitär«. Von hier aus legitimiert sich die Levinas gesamtes Schaffen durchlaufende Gesamtkritik gegen jedwede »Ontologie«, also gegen jedwedes *Denken* von Sein (des Seins), und das gleichzeitige Einstehen für eine *Ethik* der Andersheit (des Anderen). Die Frage drängt sich sodann auf, ob dadurch nicht einer neuen, diesmal von der jüdischen Tradition ausgehenden Vorrangstellung allen anderen Denktraditionen und Kulturen gegenüber Vorschub geleistet wird.

[120] W. Stegmeier hat darauf hingewiesen, daß Levinas durchaus für ein zukünftiges Gespräch zwischen »jüdischem« und »griechischem« Denken, gerade was die europäi-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Seiten, weil er die Differenz und auch die jeweilige Größe der Kulturen schätzt und begrüßt. Keine ist da »weiter« oder »besser«, weshalb er auch für die Stärken einer jeden eintritt, ohne die Schwächen zu ignorieren.

Greift man die Überlegungen hinsichtlich des »Anderen« und des »non aliud« zusammen, so bliebe festzuhalten: Bei Cusanus wäre vor allem das Theorem des »mediante universo« (s. u.) fruchtbar zu machen, insofern dies als vermittelnde Zwischenstellung von Einheit und Ander(s)heit fungiert. Schon hier wird ein »Weltbegriff« exponiert, der erst wieder bei Kant aus seiner apokryphen Stellung, weil bis dahin verdinglichenden Denkweise, hervortritt. Auch wenn es Cusanus noch nicht um die Zuspitzung der Differenzerfahrung der Ander(s)heit des Anderen gehen konnte, so begegnen sich doch Cusanus und Levinas in dem Grundinteresse bezüglich der Andersheit des Anderen. Für Cusanus stellte sich dies im spekulativen Gedanken des Zusammengehörenkönnens von Absolutem und Kontingentem dar, für Levinas in der ethischen Philosophie der Erfahrung des Anderen als Anderem, ein Weg, der ja auch zwischen dem konkreten Gegenüber und der unendlichen Gottheit Spuren legt. Grundsätzliche Unterschiede zwischen beiden, stellen wir einmal die historische Differenz zurück, sehe ich darin, daß Cusanus trotz einer nicht überschreitbaren Differenz zwischen Gott und Mensch sein Theorem der Andersheit »identitätsontologisch« (»omnia in omnibus«) ansetzt, während Levinas von einer solchen Differenz ausgeht, die schon zwischen den Menschen *als* dem unhintergehbaren Anderen tätig ist. Natürlich blieben noch weitere Unterschiede zu konstatieren, die man näher ausführen müßte,[121] aber ihre Verwandtschaft bekundet

---

sche Frage anbelangt, eingetreten sei. Allerdings wären dann beide nur unter dem Aspekt »voneinander untrennbarer Abenteuer« mit einem »Übergang in beide Richtungen« zu begreifen. (W. Stegmaier, Philosophie und Judentum nach Emmanuel Levinas, in: ders. 2000, 429–460, hier 458) – Nach meiner Einschätzung liegt dies durchaus in einer Konsequenz, die man im Anschluß an Levinas ziehen kann – wofür auch die wenngleich raren Belegnachweise sprächen (vgl. ebd. 458 f.) –, allein die damit verbundenen Auswirkungen auf seine philosophischen Grundlagen und Grundbegriffe wären doch so erheblich – man denke nur an die Ontologie-Kritik –, daß dies an die Grundsubstanz des Levinas'schen Denkens ginge. Die Intention ist gleichwohl zu begrüßen und zu unterstützen, gerade auch dann, wenn man die jüdische Denktradition als ganze heranzieht.

[121] Schwierigkeiten tauchen insbesondere dort auf, wo etwa der mit Cusanus verbundene »Koinzidenzbegriff« substanzial-identifikatorisch (miß)verstanden und darin zurecht abgewiesen wird. (Vgl. Merleau-Ponty 1994, 162 ff.; Derrida 1976, 155 f.; Walden-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sich, was einem ersten Blick verborgen bleiben muß, doch schon darin, daß es beiden *vor* aller Intentionalität um ein grundsätzliches »Begehren« (appetitus/désir)[122] geht, dessen Ziel nicht dies oder jenes, nicht ein Erreichen von etwas oder eine Befriedigung ist, sondern, um mit Levinas zu sprechen, »Güte« heißt.

Levinas' »Denken des Anderen« erweist sich als eine erste Eröffnung der unüberbrückbaren Differenz der Welten, wenn eben auch erst auf den Anderen als den konkret Anderen bezogen. Die dadurch erklärbare Vernachlässigung oder gar das Fehlen der mittleren Ebenen wie etwa jener der sozialen und kulturellen Konstitutiva, die zwischen Einzelnem und »Unendlichem« die Vermittlungsglieder darstellen, müßten weiteren Forschungen vorbehalten bleiben.[123] Gleichwohl stellt er für unser Anliegen einen wichtigen Schritt dar, insofern mit ihm eine »Phänomenologie der Ander(s)heit« initiiert wird, die konstitutiv für eine »Phänomenologie und Philosophie der Interkulturalität« ist.

6. Fremdheit: Das Fremde – Die Fremde – Der Fremde

Mit der Erfahrung des Anderen in seiner Andersheit kommt eine erste Irritation in die Jahrhunderte alten Denktraditionen, wonach alle Andersheit nur das Andere des Selben ist, analog jenem Grundverhältnis, in dem alle Vielheit auf Einheit zurückgeführt wird und auch werden muß. Philosophisches Denken basiert schlechterdings auf diesen unhintergehbaren Konstellationen der Synthesisleistun-

fels 1995a, 76 f.) – Umgekehrt vermißt Rombach bei Levinas die mit dem »non-aliud« verbundenen Cusanischen Einsichten, sieht aber eine größere Nähe zwischen dem Levinas'schen Konzept »des Anderen« und seiner »philosophischen Hermetik«. Allerdings favorisiert er im Gegenzug zu Levinas' Vorrangstellung der jüdischen Denktradition die abendländisch-christliche Denkstruktur, was aber ebenfalls eine tendenziöse Einseitigkeit birgt. (Vgl. Rombach 2003, insbes. 25–50; 97–122)

[122] Vgl. Cusanus (Nicolai de Cusa) 1977, Buch I, 6 ff. – Bei Levinas heißt es: »Die Idee des Unendlichen ist ein Denken, das in jedem Augenblick *mehr denkt, als es denkt*. Ein Denken, das mehr denkt als es denkt, ist Begehren. Das Begehren ›ermißt‹ die Unendlichkeit des Unendlichen. (…) Begehren ohne Befriedigung, das ebendadurch die Andersheit des Anderen bezeugt. (…) Das wahre Begehren ist dasjenige, das durch das Begehrte nicht befriedigt, sondern vertieft wird. Es ist die Güte.« (Levinas 1998, 201 f.)

[123] So wäre etwa auf den Diskurs »des Dritten« im Anschluß an Levinas hinzuweisen, worin über die Andersheit des Anderen hinaus soziale, gesellschaftliche, politische, rechtliche und institutionelle Fragestellungen verhandelt werden. Vgl. R. Bernasconi 1998, 87–110; T. Bedorf 2003; Vf. 2005b, 112–117.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gen. Wer diese nicht erbringt, stellt sich damit außerhalb philosophischer Rationalität. So nimmt es nicht Wunder, daß mit dem Auftauchen des Anderen die klassische Begriffsphilosophie an ihre Grenzen stößt. Wurde in früheren Zeiten das »Jenseits der Grenze« einem transzendenten Bereich zugesprochen, so wird jetzt eher eine gegenläufige Bewegungsrichtung reklamiert, die auf Felder zurückgeht, die, obschon nicht via Begriff erfaßt, so doch *erfahren* werden können.[124]

Topoi wie das »ganz Andere« oder das »radikal Fremde« deuten schon darauf hin, daß sich hier etwas »im ganzen« entzieht, aber gerade in diesem Entzug auffällig bleibt, ja eine in seiner Hartnäkkigkeit kaum gekannte Gegeninstanz bildet. So kommt man vor allem an dem Fremden des Fremden nicht mehr vorbei, es fordert heraus, und dies bis in die Grundlagen kategorialer Bestimmungen hinein. Das heißt dann auch, daß Gegenbegriffe wie etwa »das Eigene« oder »das Selbe«, die gewöhnlich als unbefragte Voraussetzungen fungieren, selber in Frage stehen. M. a. W., das Fremde, die Fremdheit, die Fremdwelt erstellen so etwas wie einen Indikator für die Selbstkritik und Selbstkorrektur jedweder Absolutsetzungen und Absolutheitsformen. Eine der ersten Publikationen hierzu nannte sich »Xenologie«, worin versucht wurde, das Fremde unter wissenschaftsrelevante und bewußtseinsphilosophische Kriterien zu stellen.[125] Natürlich stellt sich dabei die Frage, ob man in philosophisch

[124] Zum Bedeutungsfeld des Fremden vgl. in mehr klassifikatorischer und kategorialer Hinsicht W. Hogrebe, Die epistemische Bedeutung des Fremden, in: A. Wierlacher 1993, 355–370; in phänomenologisch-deskriptiver Hinsicht vgl. B. Waldenfels 1995a, 53 ff.

[125] M. Duala-M'bedy 1977. – Dieser Arbeit kommt hinsichtlich »xenologischer Fragestellungen« eine gewisse Pilotfunktion zu. Ob ihre angewandte Methodik und philosophische Begrifflichkeit indes das anvisierte Ziel eines Fremdverstehens denn auch einlösen kann, muß fraglich bleiben. Dies hängt vor allem daran, daß der Autor einem klassischen bewußtseinsphilosophischen Paradigma verpflichtet bleibt, welches »das Fremde« immer schon ein- bzw. zugeordnet hat. Wie sonst wären programmatische Sätze wie diese zu verstehen: »In der Spannung also zwischen dem Selbstverständnis und bewußtseinstranszendenten Seinsprozessen konstituiert sich das xenologische Problem, das sich im Grunde auf ein Bewußtseinsproblem reduzieren läßt; um also die Problematik der Xenologie nicht nur an der Oberfläche zu erfassen, um nicht an der theoretischen Debatte rhetorisch vorbeizuargumentieren, sondern einen erkenntnistheoretischen Entwurf aufzustellen, muß diese doppelte Basis stets im Auge behalten werden: das ›von innen‹ erfahrene Bewußtsein einerseits und andererseits die Fähigkeit dieses Bewußtseins, Prozesse der Außenwelt, insbesondere des Nebenmenschen, als transzendente Prozesse zu finitisieren. Neben der primären Frage des Bewußtseins

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sinnvoller Weise überhaupt von einer »Wissenschaft vom Fremden« sprechen kann, will man sich nicht allein an kulturanthropologische und ethnologische Forschungsbereiche halten.[126] Zum anderen sieht man sich der Schwierigkeit gegenüber, daß mit einer »Logik des Fremden« die Fremde selber aufgelöst, weil erforscht wird. Das Fremde erweist sich dann als das »Noch nicht« des Begreifens, das es zu begreifen gilt.[127]

So kann man auch nicht von »dem Fremden« als einem sich

taucht also diejenige des Nebenbewußtseins auf. Insofern sich die Xenologie als eine Wissenschaft versteht, die die Finitisierung bewußtseinstranszendenter Prozesse untersucht, wird sie letztlich zu einer Theorie des Nebenbewußtseins.« (Ebd. 28 f.) Was aber dann noch an Fremdheitsfragen übrig bleibt, ist die »Aufmerksamkeit« als die »genuine Struktur des Bewußtseins« auf Bereiche, die außerhalb des Bewußtseins liegen sollen, wie bspw. ein bloßes »Natur-Sein« oder das »mythische Bewußtsein«. Bewußtsein aber als *transzendentales* kennt, so war schon bei Husserl zu lernen, kein »Außerhalb«. Alles »Außerhalb« gehört bewußtseinstheoretisch »in die Immanenz des Bewußtseinslebens« (Husserl) selber. Setze ich dennoch etwas »außerhalb« an, so landet man wohl oder übel bei einer Sprache wie jener des »Nebenbewußtseins« oder des »Nebenmenschen«. »Bewußtseinsmäßig«, so wäre zu folgern, kann man nicht aus dem Konstitutionsgeschehen des Bewußtseins austreten, auch dann nicht, wenn man wie Duala M'bedy bewußtseinstranszendierende Bereiche in Anschlag bringt. Man bestätigt vielmehr das Bewußtsein, gerade dann, wenn man es in ein Haupt- und »Nebenbewußtsein« auseinandernimmt. Das Fremde, so könnte man vorläufig festhalten, geht nicht auf in bewußtseinsimmanter Deduktion, es bleibt »vordraußen«, ein Vordraußen allerdings, das sich der Alternative von »Innen« und »Außen« entzieht. »Bewußtseinsphilosophisch« scheint ein Scheitern am Fremden geradezu vorprogrammiert.

Nun, dieser Aspekt stellt den methodologischen Zugang in den Vordergrund. Das Grundanliegen eines neuen, wirklichen Fremdverstehens bleibt gleichwohl in Geltung und soll auch nicht geschmälert werden. Nur führt der methodische Zugang auch die Konsequenz mit sich, daß das europäische Denken als Gesamtprojekt dem latenten Vorwurf ausgesetzt wird, alles Außereuropäische von Anfang an, insbesondere aber mit Beginn der Neuzeit, kolonialisiert und unterjocht zu haben. Gewiß, Duala-M'bedy macht auf einen wichtigen Faktor aufmerksam, wenn er als Preis der Aneignungsformen die Selbstentfremdungsprozesse der annektierten Völker und Kulturen zu Buche stehen sieht, allein, es bleibt zu fragen, ob aus solch' negativ-kritischen Befunden eine »Theorie des Fremdverstehens« erwachsen kann. So verlautet schon das programmatische Vorwort: »Aus Unbehagen an sich selbst bediente sich der europäische Mensch seit Jahrhunderten des Mythos des Fremden als eines Kunststückes, um sich selbst wieder in den Griff zu bekommen. Er schien sich seiner Probleme zu entledigen, indem er aus dem Fremden selbst ein Problem machte.« (9 f.) Ganz abgesehen davon, daß eine solche Einschätzung *einen* Aspekt europäischer Geistesgeschichte für *das* Denken Europas hält, so scheint mir dieser Gedanke wiederum nur die Kehrseite jenes Bewußtseins- und Vernunfttheorems zu sein, die doch gerade kritisch überwunden werden sollten.

[126] Eine grundlegende Einführung bietet hierfür K.-H. Kohl 1993.

[127] Vgl. B. Waldenfels, Phänomenologie als Xenologie. in: ders. 1997a, 85–109, insbes. 95 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

formal durchhaltenden Begriff sprechen. Es zeigt sich vielmehr, daß das Fremde eine eigene Geschichte durchmacht, ja eine eigene Geschichtlichkeit durchläuft, in der es sich verwandelt. Die Geschichte der Fremdheit ist zugleich ihre innere Geschichtlichkeit. Dies meint in diesem Zusammenhang nicht, daß sich das Bild und der Umgang mit dem Fremden verändert, und dem zuvor der Begriff des Fremden feststünde, – zweifelsohne eine wichtige und stets lohnende Aufgabe[128] –, sondern daß sich dieser Grundbegriff verwandelt. Vermutlich könnte hier eine kurze »Genealogie der Fremdheit« aufzeigen, daß und wie sich das Fremde konstituiert, wie es einer Veränderung unterliegt und wie es bislang unbekannte Erfahrungsfelder miterstellt. Sinn und Status des Fremden machen eine Verwandlung durch. Dies soll nun in drei Schritten gezeigt werden, die zugleich drei unterschiedliche Dimensionen von Fremdheit beschreiten: die »Entfremdung«, das »Fremdverstehen« und die »Fremderfahrung«.

6.1 Entfremdung

Die philosophische Tradition und die philosophische Begriffsbildung hatte vornehmlich das eine Grundthema, wie denn das Unterschiedene, Differierende und Auseinanderstrebende zusammengeführt werden könne. Es ging im Grunde immer um die Frage von Einheit und Vielheit, um, wie man gesagt hat, die Synthesisleistung der Verstan-

[128] Fremdheitsgeschichten und -historien haben Konjunktur. Ihre Analysen obliegen nicht mehr allein der Ethnologie, der klassischen Domäne der Fremdheitsforschung, sie werden zu Grundbestandteilen von Human–, Kultur- und Sozialwissenschaften, für die sich unübersehbare Forschungsterrains auftun. Exemplarisch sei hier nur jene Übergangszeit vom Mittelalter zur europäischen Neuzeit erwähnt, wo schon allein aufgrund der inneren wie äußeren Expansion der damaligen alten Welt die »neuen Welten« überhaupt erst gefunden und entdeckt worden sind. Die beginnende Neuzeit ist in ihrem Umsturz des gesamten Weltbildes auch eine »Zeit der Entdeckungen«, eine Zeit, in der die Entdeckung selber erst entdeckt worden ist (vgl. A. Schütz 1997) Das Phänomen der Entdeckung birgt aber in sich auch jenes der Eroberung, und es scheint in der Tat so zu sein, daß alle Aneignung immer auch Eroberungs- und Überherrschungsmomente in sich trägt. F. Wimmer spricht hier vom »Kolumbussyndrom« (F. Wimmer 1990, 80–87; 1993, 34), das ja mehr oder weniger alle Entdeckungsreisen begleitet. Kulturhistorisch bemerkenswert sind hier nach wie vor die Arbeiten von U. Bitterli, da sie die unterschiedlichen Kontaktierungs- und Begegnungsformen herausstellen. (Vgl. ders. 1986; ders. 1976) Zum Typus des Fremden aus der Sicht traditioneller afrikanischer Gesellschaften sh. R. Schott 1994, 126–165.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

destätigkeit. Der Verstand ordnet immer schon, er ist sozusagen ein Kategorienfächer, der seine Netze ausgeworfen hat. Er erkennt darin genau das, als was er aufgetreten ist, nämlich sich selbst. Alles, was sich in diesen Netzen aufhält oder verfängt, ist sozusagen die Materialfülle der formalen Verstandesbegriffe, ist das Fressen, wovon sich der Verstand ernährt. Erkennen ist so ein Unterfangen des Sicheinverleibens, es braucht um seiner selbst willen geistige Nahrung. Erscheinungen, Erfahrungen können so immer nur Bestätigungen vorentworfener, apriorischer Geltungsstrukturen sein. Kant hat diese Apriorität aller Erkenntnis als erster und vielleicht auch am eindrücklichsten aufgewiesen.

In der Fortführung dieses Gedankens, des transzendentalen Gedankens, der ja die Bedingungen der Möglichkeit von Denken überhaupt zum Thema hat, tritt nun Fichte auf, der alle Erkenntnis als »Handlung«, als »Leistung«, als ein »Tun« sieht. D. h. die Verstandesbegriffe sind nicht einfach so gegeben, sondern sie bauen sich auf. Dieser Aufbau ist nichts anderes als die Erstellung des Bewußtseins als Bewußtsein. Wir haben soviel Bewußtsein und Bewußtheit, wieviel wir Bewußtsein *tun*. Fichtes Grundbegriff heißt denn auch »Tathandlung«. Danach gibt es nicht etwa ein »Ich«, das dann noch dies und jenes erkennen könnte. Ein solches Ich als vorhandenes wäre ein »Es«. Ich meint eigentlich immer ein Zurückkommen auf .., ein Ausgriff und zugleich Eingriff, es »ist« mehr »Sich« als »Ich«. Das Zurückkommen selber heißt Re-flexio und Reflexion ist »Ich-tun«. Phänomene wie Aufmerksamkeit, Konzentration oder auch Lernen zeigen dies sehr deutlich, geht es doch stets darum, die Dinge in ihrem Zertreutsein und ihrem Auseinander zusammenzubringen, was zugleich heißt, sich zu erbringen und zu sammeln, sich bewußt zu werden. Nun, je höher und weiter dieses Tun geht, also je mehr Differenz in die Einheit gebracht wird, d. h. synthetisiert wird, desto höher und weiter greift das Bewußtsein. Hegel war bekanntlich derjenige, der dieses zu sich selbst Kommen des Bewußtseins als geschichtlichen Hervorgang des Bewußtseins beschrieben hat. Je größer also die Entfremdung, desto größer die Zusammenführungsfragen, das Zusammenbringen, das Denken, Reflektieren. Auch Marx arbeitet auf der Folie dieses Grundmotivs, nur daß für ihn die Differenzfrage in der Form der »Entfremdung« an Bedeutung gewinnt. Man muß sozusagen den Prozeß von Einheit und Differenz, die innere Dialektik durchschauen, um sich aus der Notwendigkeit der Geschichte, wie sie noch Hegel auf den Begriff brachte, zu befreien, was

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nichts anderes bedeutet, als sich aus den Fesseln der Entfremdung zu befreien.

Der Zusammenhang ist: Die Denkstruktur spiegelt die Erlebnisstruktur wider, d. h. man hat in der Tat alles Andere und Fremde nur als Material neuer Erkundungen und Erforschungen sehen können. Hegels Logik ist wohl der beste Beweis für diese Logik, die nur deshalb Logik ist, weil sie den Weg zu sich selber beschreiben, um es mit Hegel zu sagen, auf den Begriff bringen kann. Logik so gesehen ist Entwicklungslogik, Entwicklungslogik ist Dialektik. *Entfremdung* als eigenständige positive Kraft zu sehen, hieße sein Bewußtsein, sein Selbstbewußtsein verlieren, zerstreut in die Dissoziationen und Zufälligkeiten des Daseins. Das Fremde wird ent-fremdet, wird seiner Fremdheit beraubt, d. h. es wird begriffen und damit zum Stehen gebracht.[129]

6.2 *Fremdverstehen*

6.2.1 Horizontbegegnung

Hier wird deutlich, daß es nicht nur um Aufnahme bzw. Kenntnisnahme gehen kann, um sich ein weiteres Mal abzugrenzen und abzusetzen, denn jede neue Stufe der Synthesis *opfert* das Alte und Fremde (Hegel), was zugleich Durchsetzung des immer schon so Gesehenhabens bedeutet. Dagegen wird nun die Notwendigkeit der Begegnung ins Feld geführt, in der nichts mehr geopfert werden soll. Die klassischen Logiken sehen sich in Frage gestellt, geht es doch jetzt um die »*Erfahrung*« des Anderen und Fremden. Darin wird deutlich, daß wir nicht nur Horizonte haben, sondern immer auch horizontgebunden sind. Die transzendentale Struktur erweitert sich gewissermaßen zur horizonthaft-hermeneutischen Struktur. Allerdings, was sich methodisch als Erweiterung verstehen läßt, bedeutet in der Sache eine Zurücknahme, sozusagen eine »Verendlichung« des Erkenntnisprozesses. Bekanntlich steht hierfür das Theorem der Vorurteilsgebundenheit,[130] die uns ganz anders und mit weit größerer

[129] Allen Entfremdungstheorien scheint daher ein Telos innezuwohnen, welches den treibenden Motor abgibt. Entfremdungstheorien sind notwendig teleologisch verfaßt.

[130] Ob der Begriff des Vorurteils die intendierte Sache auch trifft, sei einmal dahingestellt. Man müßte wohl besser von »Vorhorizont« sprechen, da ein Urteil immer nur

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vorsicht an etwas herangehen läßt. Diese Vorsicht thematisiert die Differenz, wie sie sich zunächst zwischen mir und dem Anderen bzw. Fremden, zwischen den einzelnen Epochen ebenso wie zwischen den verschiedenen Kulturen auftut, eine Differenz, die das klassische Erkenntnissubjekt in seinem Habitus der »Übersicht« immer schon übersprungen hat. So wird erst durch die Begegnung deutlich, daß wir in viele Horizontstrukturen verwoben sind und erst von dort her unsere Verstehensleistungen zu erbringen vermögen.[131] Zugleich bedeutet dies, daß wir weit mehr »sind«, als dies ein Subjektbegriff fassen kann. In jeder Begegnung begegnen sich vor allem Horizonte, die den Einzelnen weit übersteigen.[132] Dieser größeren Vorsicht korrespondiert auch eine größere Rücksicht, die Verstandenes nicht sogleich festschreibt, sondern besagt, daß alles ja auch anders sein könnte.[133]

---

aufgrund eines aufgeblendeten Horizontes gefällt werden kann. Ein Vorurteil wäre sozusagen ein Ressentiment aufgrund eines falschen Horizontes. Ein Urteil kann aber niemals erfassen, was ein Horizont im hermeneutischen Sinne meint. (Vgl. H. Rombach 1991, 67 ff.). Ebenso weist P. Kouba darauf hin, daß und wie das »Vorurteil des Verstehens« (Gadamer) in der »Vor-struktur« des Seinsverstehens (Heidegger) gründet. (Vgl. P. Kouba 1996, 185–196)

[131] Eine solche horizontgebundene Begegnung findet natürlich in allen möglichen Bereichen statt. Ein sprechendes Beispiel sind etwa die Begegnungen der Politiker von Staaten, die sich zuvor aus ideologischen und feindschaftlichen Gründen bekämpft haben. Von dem Augenblick ihrer persönlichen Begegnung an tauchte das Fremde der anderen anders auf, es bekam weit mehr Eigengewicht und gewann zunehmend an Verstehbarkeit, gerade bei Aufrechterhaltung der Differenz. Signifikante Beispiele hierfür sind etwa die Begegnungen von Adenauer und de Gaulle, Reagen und Breschnew, Kohl und Gorbatschow. Über eine gewiß mitspielende persönliche Sympathie und auch politische Abzweckungen hinaus war es jeweils wohl die Erfahrung, daß hier Lebenswelten und kulturelle Horizonte auftauchten, die man bislang so noch nicht kannte, und die es kennenzulernen lohnt, auch weil man dann die politischen Motive des anderen von daher nochmal anders verstehen kann.

In Gadamers hermeneutischem Modell des Gesprächs – im übrigen analog zu jenem Phänomen der Übersetzung, der Interpretation u. a. angesetzt – liest sich dies wie folgt: »Verständigung im Gespräch schließt ein, daß die Partner für dieselbe bereit sind und versuchen, das Fremde und Gegnerische bei sich selber gelten zu lassen.« (H.-G. Gadamer 1986, 390)

[132] »Der Focus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbestimmung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens.« (H.-G. Gadamer, ebd. 281)

[133] Ich werde im folgenden zunächst hermeneutischen Pfaden folgen, um sodann weiterführende phänomenologische Möglichkeiten zu untersuchen. Vordergründig hängt dies damit zusammen, daß beide Traditionen explizit und sozusagen von Anfang an mit Fragen des Fremden theoriekonstitutiv konfrontiert waren, es hat aber vor allem die

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

6.2.2 Sich Einlassen

Alles was ich erfasse, erfasse ich immer unter (m)einem Horizont. Das Erfaßte ist in Wahrheit anders als es sich mir darstellt. Gleichwohl *nehme* ich nicht einfach *auf* oder gar *ein*, sondern *lasse mich*

Bewandtnis, daß dadurch die Sache, um die es geht, weit klarer und differenzierter erhellt werden kann.

Daß sich in jüngerer Zeit auch andere Traditionsstränge mit dieser Fragestellung auseinandersetzen, scheint indes nur ihre Relevanz zu bestätigen. In diesem Zusammenhang möchte ich exemplarisch auf einen Kulturbegriff und ein damit einhergehendes »Verstehen des Fremden« aufmerksam machen, wie dies von O. Schwemmer im Ausgang von Cassirer dargelegt worden ist. Ich beziehe mich auf den Aufsatz »Über das Verstehen des Fremden« (O. Schwemmer 1995, 5–19 [VF]) sowie auf »Die kulturelle Existenz des Menschen« (Schwemmer 1997 [KEM]). Für den dort entfalteten Symbol- resp. Repräsentationsbegriff ist es entscheidend, daß zwischen Erfahrungs- bzw. Lebenswelt und Symbolwelt eine »strukturelle Differenz« angesetzt wird, die allererst die eigentliche »Kulturleistung« des Menschen ermöglicht. Dafür steht die »Ausdruckskultur« in allen ihren Ausdrucksformen, Symbolisierungen und Repräsentationsfunktionen. Erst dadurch, einer wie es heißt notwendigen »Künstlichkeit«, werden die Prägnanzkriterien und »symbolischen Konfigurationen« gewonnen, die es erlauben, uns überhaupt in der Welt zurechtzufinden und bestehen zu können. Hierin sind gewisse Ähnlichkeiten mit Theorien auszumachen, die Wirklichkeit bzw. Systemwirklichkeiten nur aufgrund einer »Komplexitätsreduktion« für erfaßbar halten. Nun, Schwemmer geht hier durchaus weiter, wenn er »Grenzen des symbolischen Universums« sieht, die genau dort sich melden, wo es um das Verstehen des Fremden geht, das sich den gewohnten Verstehensweisen entzieht. »Daß etwas uns fremd ist, heißt ja, daß unsere gewöhnlichen Orientierungen ihm gegenüber versagen, daß es uns desorientiert und wir keine Muster haben, uns ihm gegenüber zu verhalten. [KEM 172] (…) Das symbolische Universum mag so umfassend sein wie es will, es werden immer »fremde Elemente« außen bleiben, die es nicht integrieren kann. (…) Jeder Versuch, Fremdes zu verstehen, schafft wieder Fremdes, das nicht verstanden werden kann. Die Fremdheit ist ein strukturelles Moment des Verstehens, das im Verstehen allein nicht aufgelöst werden kann.« (VF 17) Schwemmer sucht diesem Dilemma nun dadurch zu begegnen, daß er einen »pragmatischen Ausweg« vorschlägt. Hierzu exponiert er einen Handlungsbegriff, der sich weder einer alleinigen theoretischen Programmatik noch einem bloßen Pragmatismus des Handelns (»Praktizismus«) anschließt, da nach seinem Dafürhalten nur so »eine Gemeinsamkeit auch mit dem Fremden erreichbar« (ebd.) erscheint. Diese Gemeinsamkeit hat aber darin ihr Bewenden, daß sie dem Fremden gegenüber eine grundsätzliche »Anerkennung« abverlangt, was gerade nicht heißen soll, deshalb auch schon diesen verstehen oder eine gemeinsame Verständigung oder gar ein Verständnis herbeiführen zu wollen. »Wie kann man (…) gemeinsam handeln, ohne einem gemeinsamen Verständnis zu folgen?« (VF 17) Schwemmers Handlungskonzept richtet sich explizit gegen eine Konsenstheorie, der er mit dem Zielpunkt der Hoffnung eine »Utopie«, einen »theoretischen Irrtum« sowie einen »praktischen Fehler« (ebd.) vorwirft. Dagegen setzt er die Alternative des »Kompromisses«, da dieser befähigt sei, »Verzicht zu leisten auf eine Einigung im falschen Medium« und zudem in seinem

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ein, denn die spürbare Befremdung führt auch eine Anmutung mit sich, die aus den gewohnten Verstandesschematismen wegführt. Das, was die Erkenntnis immer schon wollte, nämlich einen Erkenntnis*schritt* zu machen, und woran sie gerade aufgrund ihrer Selbstreflexivität scheitern muß – einem Zirkel des Denkens kann nichts Neues und Fremdes geschehen, das ihn aus der Bahn wirft –, dies soll jetzt eingelöst werden. An die Stelle der Erkenntnis, der Erklärung, der Methode tritt daher die Auslegung.

6.2.3 Hermeneutische Auslegung

D. h. das, was verstanden werden soll, kann nur verstanden werden, indem es auseinandergelegt, »aus-gelegt« wird, und zwar so, daß das Einzelfaktum und der dazugehörige Horizont so aufgeblendet werden, daß die spezifische Horizontstruktur deutlich wird. Die gegenseitige Annäherung von Teil und Ganzem wäre dann die bekannte hermeneutische Zirkelstruktur, die sich dem, worum es geht, der Sache, schließlich als immer adäquater erweist. Anders gesagt: die Sache bekommt ihren Sachzusammenhang geliefert. Pointierter formuliert: Erst durch den Sachzusammenhang wird klar, was Sache ist. Der Sachzusammenhang beschreibt die durchgängige Struktur von Horizont und Sache.

6.2.4 Sinnzusammenhang

Horizonterfassung ist nicht nur Horizontverstehen, sondern immer auch Horizonteröffnung. Wird das Verstehenstableau (Horizont)

»Miteinander-Handeln ohne ein gemeinsames Verständnis etwas Alltägliches« sei. (Ebd.) Was bleibt an Kriterien übrig? Die Akzeptanz und Anerkennung des Fremden, ihn gerade nicht verstehen zu müssen und trotzdem handlungsfähig zu bleiben. Der Kompromiß als der Grundbegriff des Fremdverstehens – gewonnen woraus? Aus der Alltagswelt! Woher nun diese? Hatte nicht der Symbolbegriff gerade in Absetzung zu einer sog., unmittelbar gegebenen Realität resp. Alltagswelt dafür sorgen sollen, sich überhaupt als Kultur etablieren und andere(s) verstehen zu können? Was kann mit Alltagswelt gemeint sein, wenn diese weder als Symbol- noch als Erfahrungswelt verstanden werden soll? Anders gesagt: Rutscht hier nicht unversehens jene Erfahrungs- und Lebenswelt, der in ihrer Unmittelbarkeit gerade ausgewichen werden sollte, gleichsam als argumentatives Residuum in den Gedanken wieder hinein? Hat sich die Symbolwelt angesichts des Fremden selber eingeholt? Wenn am Ende Anerkennung und Kompromiß als alleinige Parameter für Fremdverstehen heraussprungen, scheint es fast so zu sein.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

von etwas geöffnet, geht erst der Sinn dieser Sache auf. Dies betrifft nicht allein das klassische Betätigungsfeld der Hermeneutik, die Textauslegung mit ihrer spezifischen Konnexion von Autor, Text und Sache. Auch ein sportliches Betätigungsfeld braucht seinen spezifischen Horizont, um von dem darin arbeitenden Sinnzusammenhang angegangen werden zu können. Wem der Horizont für Tennisspiel aufgegangen ist, für den gibt es nichts spannenderes als dieses. Das Spiel mit einer kleinen Filzkugel öffnet nicht nur den Horizont für Tennisspiel, es greift nicht nur in weitere Horizonte ökonomischer, gesellschaftlicher, nationaler Natur über, Spiel selber wird zum Horizont des gesamten Lebens. Für denjenigen aber, dem der Horizont fehlt oder verschlossen bleibt, gibt es nichts Langweiligeres, nichts Zeitverschwenderisches als Tennis. Es macht schlechterdings keinen Sinn, Tennis zu spielen – es sei denn aus Fitnessgründen, aber das könnte man einfacher haben – oder gar Tennis zu schauen. Horizonterfassung und Sinnverstehen korellieren miteinander, was in der Sache darin zum Ausdruck kommt, daß etwas immer nur *als etwas* erfaßt, d. h. verstanden werden kann.[134] Darin ist gesehen, daß etwas nicht einfach so vorhanden wäre und dadurch auch schon offen läge und beschreibbar wäre, sondern daß diesem »Was« ein jeweiliges »Wie seiner Gegebenheit« (Husserl) vorausgeht.

6.2.5 Universum des Verstehens

Um verstehen, *über*setzen und über*setzen* zu können, muß das Andere schon da sein, um überhaupt hinübersetzen zu können. Es braucht also ein Drittes, das für die Übermittlungen und Vermittlungen sorgt. Dieses Dritte ist so etwas wie der Universalhorizont des Verstehens überhaupt, der sich via »Gespräch« immer klarer herauskristallisiert. Letztlich geht es um ein Verstehensuniversum, was Gadamer auch »hermeneutisches Universum« nennt. Hierin hat natürlich auch das Mißverstehen seinen Platz, denn es zeigt ja nur die Notwendigkeit der Arbeit an den Horizonten. Diese allein vermögen »Sinn« zu erstellen und zu geben. *Verstehen* kann man im Prinzip

[134] Der Topos »etwas *als* etwas« hat verschiedene Ebenen seiner Deutung erfahren, die hier nur erwähnt werden können. Husserls »intentionales Als« meint nicht dasselbe wie Heideggers »hermeneutisches Als«, das er ja selber schon gegen das »apophantische Als« abhebt. Waldenfels spricht gar von einer unhintergehbaren »signifikativen Differenz«, in der das »phänomenologische Als« sich bekundet. (Vgl. Waldenfels 1997a, 19, passim)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

alles, auch wenn ich es letztlich nicht teile. »Ich habe verstanden, aber ich teile diese Meinung nicht«, könnte daher eine solche Bekundung lauten. Hermeneutisch geht alles Fremdverstehen ein in den Prozeß des Verstehens selber, das ja auf nichts anderes als auf Selbstverstehen hinausläuft. Im »hermeneutischen Gespräch« (fallen) der »Vollzug des Verstehens und die Verständigung selbst (zusammen)«, und es bleibt letztlich nur die eine »hermeneutische Schwierigkeit«, die Fremdheit zu überwinden. »Fremd sind (…) in Wahrheit alle ›Gegenstände‹, mit denen es die traditionelle Hermeneutik zu tun hat.«[135]

6.2.6 Grenze des Verstehens

Das hermeneutische Verstehenskonzept hat aber, wie oben schon angeklungen, durchaus seine Grenzen. Grenzen, die nicht selber in den Gesamtansatz als strukturelles Moment aufgenommen sind. Etwaige kritische Anfragen könnten so lauten: Was versteht man im Verstehen? Die Wahrheit? Welche Wahrheit? Die des Textes, des Lesers, des Autors? Des Horizontes? Welchen Horizont? Auch der Text ist schon eine Auslegung einer Auslegung. Er ist, bleibe ich in der Textauslegung befangen, schon Ausschluß dessen, was einen Text trägt, was aber niemals im Text selber gesagt und ausgesprochen werden kann. Die Grenzen des Verstehens scheinen im Verstehen selber zu liegen. Dies kommt etwa auch darin zum Ausdruck, wo ein Verstehenwollen nurmehr Befremden auslöst, auch weil es glaubt, immer schon – jedenfalls in principio – verstanden zu haben. Sehr deutlich wird dies etwa, wenn sich zwei Menschen nicht verstehen können, als Reaktion aber dieses Nichtverstehenkönnen dem jeweils anderen an-

[135] H.-G. Gadamer, a. a. O. 391. Es versteht sich, daß hier nur eine grobe und sicherlich im Detail zu kurz greifende Skizzierung hermeneutischen Verstehens, genauer, hermeneutischen Fremdverstehens gegeben werden kann. Da es aber um die Konturierung des Gedankens geht, scheinen solche »Grobheiten« nicht nur erlaubt, sondern geradezu geboten. Neuere Hermeneutikansätze gehen indes verstärkt auf die Frage einer »endlichen Vernunft« und üben sich in epistemischer Bescheidenheit. »Verstehen ist ein Erkennen, das den Zusammenhang, in dem es vollzogen wird, nicht vollkommen überschaut und niemals ausschöpft; ein Erkennen, das über seine Artikulationsmöglichkeiten nur in Grenzen verfügt und innovativ nur ist, indem es seinen Vorgaben entspricht. […] Die Frage nach dem Begriff einer begrenzten Vernunft ist die Frage nach dem Sinn des Verstehens.« (G. Figal 1996, 13/16) R. A. Mall setzt der klassischen Hermeneutik, die er auch »reduktive Hermeneutik« nennt, sein Konzept einer »interkulturellen« oder auch »analogischen Hermeneutik« entgegen. (Mall 1995, 93, passim) Zu diesem Ansatz siehe auch Vf. 1996a, 1. Hbd., 91–103.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lasten. Dies geschieht weit häufiger als man gewöhnlich annimmt im zwischenmenschlichen Bereich etwa zwischen Erwachsenen und Kindern, aber natürlich auch und gerade zwischen Kulturen. Pointiert gesagt: Wo ist »das Fremde« geblieben? Unterminiert das Fremd*verstehen* nicht gerade das Fremde? Und beschwört es nicht eine neue Befremdung herauf, wie sie sich etwa in der Verweigerung des Gesprächs oder gegenseitiger Schuldzuweisung niederschlägt?[136]

6.2.7 Exklusivität des Sinns

Sinnverstehen heißt Sinnerschließung, eine Sinnerschließung, deren Arbeit darin besteht, zwischen Fremdheit und Vertrautheit zu vermitteln, aber so, daß darin das Fremde Schritt für Schritt vertrauter wird. Letztlich, das ist bekannt, bleibt einem solchen Sinnerschließungsvorgang nichts verborgen, sodaß der Zielgestalt eines hermeneutischen Universums nichts mehr im Wege steht.

Was nicht in den Sinnhorizont paßt, versteht nicht, ist ohne Sinn, letztlich Un-sinn. Der Sinn*er*schließung korrespondiert eine eigentümliche Sinn*ver*schließung. Denn das Vertrautermachen ist ein Vertrauen auf das *Verstehen*, das nicht verstehen kann, daß man etwas nicht verstehen kann, – daß einem etwas entzogen bleibt. Aber dieser Entzug und dieses Entzogensein haben eine eigene, ihre Berechtigung, was dem Verstehen schlechterdings nicht eingeht. Im Beispiel: Kinder ziehen sich zurück, gehorchen nicht, opponieren, begehren auf, schreien auf, sie werden gewalttätig oder fallen in ein Schweigen. Verstehensintern wird dies seitens der Erwachsenenwelt meist mit diversen Versuchen zu beantworten versucht, die die »Blockade« überwinden helfen sollen, sei dies mit Strenge und Disziplin oder mit besonderer Nachsicht. Man vermeint das Kind und sein Verhalten »verstanden« zu haben, und es taucht ja in der Tat in dem bereitgestellten Verstehenshorizont auch auf. Nur, es könnte ja sein, daß »das Kind« dort gerade nicht hingehört, ja daß seine Verweigerung vielleicht gerade die Verweigerung des Verstandenwerdenwollens ist. Für den Erwachsenen indes muß sich diese Konstellation aber wie eine Entlarvung der kindlichen Sturheit darstellen, was wiederum zugleich sein pädagogisches und erzieherisches Gewissen

[136] Vgl. hierzu die vorsichtigen und doch kritischen Anfragen von J. Derrida an die Adresse der Gadamer'schen Hermeneutik (J. Derrida/H.-G. Gadamer, Der ununterbrochene Dialog, 2004, 101 ff., 109)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

beruhigt. Genauer besehen ist dies aber eine Frage des falschen Horizontes. Was aber der »richtige« Horizont sein könnte, dies sagt mir mein mitgebrachter Horizont nicht. Man könnte die ganze Geschichte der Pädagogik einmal darauf hin untersuchen, was jeweils unter Erziehung, unter Kind, unter Erwachsenem, unter Bildung usw. »*verstanden*« wurde, was also die jeweiligen Sinnfolien bereitlegte und wie danach verfahren wurde. Die Geschichte des Kindes könnte man auch als eine Geschichte des Kindes *gegen* die jeweils vorherrschenden Sinnhorizonte lesen. Nicht von ungefähr, daß bis in unser Jahrhundert hinein das Kind als der Noch-nicht-Erwachsene gesehen wurde, und deshalb immer schon der Verstehenshorizont der Erwachsenenwelt über die Kinderwelt aufgespannt war. Auch der »Rousseauismus« in der Pädagogik hat daran nichts geändert.

Exklusivität des Sinns meint eine doppelte Exklusivität: Zum einen das Ausschließende und zum anderen das »Exklusive« im Sinn des »Erhabenen«, Besonderen. Beide gehören eng zusammen und haben das pädagogische Ethos auf lange Zeit hin bestimmt.

Ähnlich scheint sich dies in den Begegnungsweisen zwischen den einzelnen Kulturen widerzuspiegeln, gerade dann, wenn sich die eine Kultur der anderen gegenüber als die erwachsene geriert, die immer schon verstanden hat. Kulturen begegnen sich ja auch meist mit der Attitüde des weiter als die anderen Seinwollens. Dieses »Weiter« bezieht sich aber keineswegs allein auf ökonomische, politische oder technische Überlegenheit, sondern geht direkt auf anthropologische Grundbestimmungen wie jener der Entwicklungsstufe in der Menschheitsgeschichte und damit verbundener Zivilisation und Humanität. Diejenigen, die noch nicht so weit sind, die jeweils »anderen«, sind dann die Kinder, die es noch zum Erwachsenenstatus zu bringen haben.[137]

---

[137] Bezeichnungen wie »Primitive Kulturen« oder »Exotische Kulturen« lassen trotz ihrer wohlgemeinten wissenschaftlichen Neutralität und Wertfreiheit den Habitus des immer schon Verstandenhabens durchblicken. – Der europäische Kulturraum hatte immer ein bestimmtes Verständnis vom asiatischen Kulturraum, was darin zum Ausdruck kam, daß man die Asiaten (Orientalen) als Vorstufe der eigenen Zivilisation und Zivilisierung verstand. Es mag begrifflich wie bei Hegel, es mag mehr emotional und gefühlsmäßig wie in der jeweiligen Bevölkerung vonstatten gegangen sein, es mag auch Zeiten gegeben haben, wo ein weitaus moderaterer Umgang gepflegt worden ist wie etwa im 18. Jh., einem »Zeitalter des Gleichgewichts zwischen dem kleinen Europa und dem großen Asien« (Vgl. J. Osterhammel 1998), stets empfand sich eine der beiden Seiten, hier Europa, als Lehrmeister. Umgekehrt verhielt sich das Ganze natürlich kaum anders. Das »Reich der Mitte« galt nicht nur innerasiatisch als Führungsmacht, an der sich alle

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zusammenfassend könnte man folgendes sagen: Dem Verstehen eignet immer noch ein Grundzug des Verstehenkönnens und Verstandenhabens, ja des Verstehenmüssens, und dies auf alles bezogen. Auch das Fremde, der Fremde, die Fremde werden *verstanden*, jedenfalls in der Grundtendenz, früher oder später. Das Fremde wird zum Spielfeld des Verstehens, und ist dadurch stets schon eingeladen am Spiel teilzunehmen. Eine Weigerung wird nicht eigentlich verstanden, oder genauer – Verstehen versteht ja immer etwas –, es wird als Spielverderber verstanden. Ich hatte Gelegenheit, verschiedene Fallstudien von Pädagogen zu hören, wo gerade in der pädagogischen Praxis des Schulalltags diese Problematik verschärft auftritt. Ja die Lehrer wissen sich selbst kaum mehr Rat, da sie einerseits die ausländischen Schüler und damit ganz naturgemäß auftretende Differenzen bildungs- und leistungsmäßig integrieren und sozialisieren wollen, andererseits aber die andere »Art«, Empfindungslagen und Selbstverständnisse, die Sprachprobleme und Religionsfragen und vieles andere mehr und die damit verbundene Achtung vor der Würde des anderen, die es zu wahren gilt, dies verhindern. Integration und Rücksichtnahme kämpfen hier beständig um den praktischen Erfolg, der aufgrund der latent erfahrbaren Kluft, die wohl am ehesten noch als »kulturelle Kluft« zu fassen ist, ständig der Gefahr des Scheiterns ausgesetzt ist. Beide aber, Integration und Rücksichtnahme, verbleiben im Modus eines Verstandenhabens. Pointiert gesagt: Das Verstehen und alles was dazu gehört, löst das Problemfeld, wie es sich im multi- und interkulturellen Schulalltag darstellt, nicht wirklich, im Gegenteil, die Situation verschärft sich dadurch eher, so daß allen Verstehensbemühungen gleichsam unter der Hand alles wegbricht.

Schon dieses Beispiel macht deutlich, daß ein interkulturelles Denken und Bewußtsein nicht allein auf innerphilosophischen Begriffsterrains ausgestritten werden kann, sondern in ganz konkrete Lebenssituationen, Sozialwelten und realer Alltäglichkeit hinein ausstrahlt. Interkulturelles Denken, hier die Fremderfahrung, verleiht der Philosophie neue Bodenhaftung und fordert sie zu wirklichkeitsstiftender Arbeit heraus. Human- und Sozialwissenschaften, die schon von altersher mit diesen Phänomenen zu tun haben, könnten hier zu wirklichen Gesprächspartnern werden, wodurch der oft ge-

---

anderen zu orientieren hatten, es hatte auch seine Vorstellungen von einem Europa, das China noch lange nicht würdig war. (Vgl. W. Bauer 1989)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

forderte, nur selten eingelöste Begriff der »Interdisziplinarität« neuen Sinn erfahren würde. Das interkulturelle Phänomenfeld, das hier nur in Ansätzen entfaltet werden kann, wird immer stärker zu einer neuen Aufgabe von Wissenschaft und Philosophie werden. Nicht etwa als zusätzliches Thema wäre dies einzugliedern, sondern es müßte als ein kritisches Potential für die Grundlagen und Grundbegriffe der Wissenschaften wie der Philosophie selber fruchtbar gemacht werden können.[138]

6.3 Fremderfahrung

6.3.1 Erfahrung des *Fremden*

a) Vorgeordnetheit der Heimwelt

Will ich wissen, *was* denn das Fremde sei, worin es seine Bestimmung und begriffliche Fassung habe, so ist schon ein Verstehenshorizont, ein Ordnungsgefüge vorausgesetzt, wovonher das Fremde als Fremdes verstanden ist. Damit ist aber nicht nur das Fremde, sondern auch sein Gegenspieler, das Eigene vorausgesetzt. Diese *Setzung* verlangt nun wiederum einen Verstehensboden, der beide auseinanderhält, ihre Differenz oder auch ihre Dialektik bestimmt. Die *Denk*figur »Eigenes – Fremdes« verlangt ein Drittes, das jenseits dieser Differenz für die Einheitsfolie und Einheitsbedingung Sorge trägt. Im Grunde, so muß man festhalten, werden Eigenes und Fremdes einem »Allgemeinen« angeglichen, sie sind die Besonderheiten, Erscheinungsformen, Kategorien des Begreifens und dessen Bedingungen seiner Möglichkeit, aber, und genau darin liegt das Dilemma, sie werden darin nivelliert und schließlich gänzlich zum Verschwinden gebracht. Fremdheit wird nicht wirklich *erfahren*, wird nicht *real*, kommt nicht wirklich zu Wort.

Geht man nun näher an das Phänomen der Erfahrung des Fremden heran, so zeigt sich zunächst, daß man auch die fremde Kultur zwar mit dem Index »fremd« aufnimmt, ihr aber doch den Gesamtsinn »Kultur« zuweist. Es herrscht ein eigentümlicher Gesamtstil vor, den man zwar nicht im einzelnen benennen könnte, der aber überall und irgendwie zu spüren ist. Auch die fremde Kulturwelt wird so als eine »Eigenwelt«, die eben *ihre* Vertrautheit und *ihre*

[138] Für den pädagogischen Bereich vgl. W. Lippitz 1995, 47–64.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Eigentümlichkeit hat, erlebt, obgleich sie, man müßte sagen, *in allem* entzogen, unverständlich und unzugänglich ist und bleibt. Husserl hat dies in seiner Phänomenologie der Fremdheit und der Fremderfahrung in den bekannten Formulierungen wie »Unbekanntheiten im Stil der Bekanntheiten«[139], oder der »Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit, im Modus der Unverständlichkeit«[140] oder der »bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen«[141] zum Ausdruck gebracht. Dies sind Versuche, die Differenz zwischen »Heimwelt« und »Fremdwelt«, wie Husserls Termini hierfür lauten, zu benennen, die selber wiederum die »Lebenswelt« mitkonstituieren. Nun geht Husserl bekanntlich von der sogenannten »Heimwelt« und »Eigenkultur« aus, um von dort aus zur Fremdwelt und Fremdkultur zu kommen, – im übrigen in Analogie zum Gang der Subjektivität zur Intersubjektivität. Dies scheint auch auf den ersten Blick zu überzeugen. Man wächst in die Kultur so hinein, daß man sie geradezu inkarniert, wir haben nicht nur Sprache und können dann noch sprechen, sondern wir *sind* im Grunde durch und durch diese Sprache. In unserem Sprechen spricht nicht nur die gesamte Sprachsemantik mit, sondern der gesamte Sprachleib resoniert hier, ja er erscheint selber wiederum nur als *eine* zum Ausdruck gebrachte Oberfläche, unter der ein ganzes Kulturleben mitspricht, mitfühlt und mitempfindet. Der Topos »Muttersprache« erscheint hier sehr trefflich gewählt. Wir können uns sozusagen der kulturellen Herkunft, mag sich dies in Aussehen, Sprache, Grundüberzeugungen, Religionen usw. manifestieren, nicht entziehen, auch wenn wir dies wollten, denn wir sind nicht, die wir sind, ohne diese. Wir wären andere, aber dies wiederum nur im Rückbezug zu demjenigen, wovon wir andere sind. In all dem wird eine weithin bekannte Erfahrung deutlich, wonach ein jeder sich sowohl als Individuum, als *dieses* Individuum, wie auch als *dieser* der und jener Region, diesem oder jenem Volk, dieser oder jener Nation, dieser und jener Kultur Zugehörige erfährt. Es sind seine Identifikatoren, auch und gerade wenn er das ein oder andere kritisch sieht und sich davon absetzt. Alles Fremde ist dann deshalb fremd, weil es nicht zu diesem Eigenen der Heimwelt gehört. Gleichwohl erhält natürlich auch das Fremde seinen »eigenen« Bereich, jenen des Fremden und der fremden Kul-

[139] Hua XV, 430.
[140] Hua VX, 631.
[141] Hua I, 144.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tur zugesprochen, was nach Husserl über eine Analogerfahrung geschehen soll.[142]

Trotz aller analogischen Erfahrung und Aneignung des Fremden scheint das Fremde aber doch auf einem nicht zu überspringenden Gegenzug zum Eigenen zu beharren, was es dann als das Befremdliche, die Gefahr, den Feind ausweist. Nicht von ungefähr, daß wir »Xenophobien« zuhauf kennen, indes nicht einmal das Wort »Xenophilie« bekannt zu sein scheint.[143] Gewiß, in der »Gastfreundschaft« ist da einiges bewahrt, wie schon bei den Griechen als den »Entdekkern« der »Gastfreundschaft« – auf diese »Hospitalität« beruft sich auch Kant im 3. Definitivartikel seiner Friedensschrift, durch die ja nicht weniger als die Möglichkeiten eines Weltbürgertums aufgewiesen werden sollen –, allein der Fremde kommt als Gast, und er geht als Gast, und dies auch nur dann, wenn es gut geht.[144] (In der »Gastarbeiter«-Frage ist von der Gastfreundschaft wohl nur das Wort »Gast« übriggeblieben, ja es ist mittlerweile an den »Ausländer« ver-

[142] Sh. Husserls bekannte Passagen der analogischen Erfahrung des Anderen bzw. des Fremden in den *Cartesianischen Meditationen*, Hua I, V. Med., § 50 ff., passim; Vgl. hierzu K. Held 1991, 305–337; ebenso D. Lohmar 1997, 189–205. Letzterer macht insbesondere im Anschluß an Husserl »individuelle und kollektive Habitualitäten« aus, die beide, Heim- wie Fremdwelt betreffen. Dabei ist aber stets von dem umfassenden »Welt-Charakter« der Heimwelt auszugehen, die für alle Fremderfahrung immer schon einen »minimalen Bekanntheitsstil« bereithält, um überhaupt Fremdheit in ihrem Sinngehalt erfahren zu können. Es muß also eine »Sinn-Vermutung auf die Fremdwelt« übertragen werden, was Lohmar auch eine »Art *analogischer Perzeption*« nennt. Ob allerdings dieser methodische Kniff ausreicht, um den »Weltcharakter« einer fremden Kultur zu fassen und in Erfahrung zu bringen, bleibt mehr als fraglich. Denn der Weltcharakter einer Kultur erschöpft sich keineswegs in einem formalen Übertragungstheorem, sondern er hat ganz konkrete, inhaltlich wie formale Konstitutionskriterien, die sich in entscheidenden Punkten der Apperzeption entziehen. Anders gesagt: Was apperzipiert wird oder immer schon ist, trifft bestenfalls ein Surrogat der fremden Kultur, niemals aber deren *Welt*. Darüber an späterer Stelle mehr.

[143] Daß indes »Xenologien« im Kommen sind, ist eine relative neue Erscheinung. Berücksichtigt man allerdings die stetig ansteigende Zahl von Sammelbänden zu Fragen der »Fremdheit«, so wird einem das Forschungsdesiderat deutlich. Vgl. D. Krusche/A. Wierlacher 1990; O. Schäffter 1991; A. Wierlacher 1993; H. Münkler 1997; ders. 1998.

[144] Simmel, einer der ersten Theoretiker des Fremden, hat in seinem bekannten »Exkurs über den Fremden« eine weitere Differenzierung eingeführt, die zwischen dem »Gast« und dem »Fremden« unterscheidet: »Es ist hier also der Fremde nicht in dem bisher vielfach berührten Sinn gemeint, als der Wandernde, der heute kommt und morgen bleibt – sozusagen der potenziell Wandernde, der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat.« (G. Simmel 1992, 764)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lorengegangen. Was einmal unter dem Horizont der Arbeit als möglich erschien – man brauchte Arbeitskräfte, ganz gleich, woher diese kamen –, verändert sich schlagartig, wenn der übergreifende Horizont an jenen der Kulturzugehörigkeit abwandert. Als »Gastarbeiter« schien der Türke möglich, als »Türke« verliert er zunehmend seinen Gaststatus.) Hinter allem Wohlwollen und Entgegenkommen dem Fremden gegenüber bleibt dann doch ein Rest übrig, der den Fremden »außen« und »draußen« beläßt, der ihn hinausschiebt, obgleich er zum eigenen Selbst gehört. Dies mag sich ganz unschuldig und moderat bekunden wie etwa in Husserls Diktum, wonach sich »der Indio immer europäisieren, indes der Europäer sich niemals indianisieren wird«[145], es mag sich weltpolitisch darin bekunden, wonach nur die hochzivilisierten Völker »Menschlichkeit«, »Gerechtigkeit«, »Menschenrechte« und »Moral« hervorzubringen in der Lage sind, es kommt aber auch in jenen Erscheinungen zum Tragen, wo gerade das Betonen des Eigenen und eine damit einhergehende Urheberschaft für alles den Anderen und Fremden stigmatisiert.[146] Haß ist bekanntlich die Kehrseite der Liebe, das Umschlagen der selben Sache. Nur Liebende können wirklich hassen, wie man in Anlehnung an Scheler sagen könnte. Und noch der Fremdenhaß ist eine pervertierte Form von Menschheitsliebe. Das Fremde ist das Fremde und *deshalb* nicht das Eigene.

Die Grundproblematik dieser, man könnte sagen, *ersten* Fremdheitserfahrung liegt darin, daß die gemachte kulturelle Eigenerfahrung – man ist ja in diese hineingewachsen – sich selbst verabsolutiert, und dies notwendig. Denn ihre Absolutheitserfahrung hat sich ja u. a. gerade dadurch erbracht, daß sie sich von allem Anderen, allem Fremden abgelöst und abgesetzt hat. Genauer gesagt, das Fremde ist das eigene »Negativ«, auf dem man zwar irgendwie auch aufruht, das aber in erster Linie abgeblendet, ja ausgeblendet wird. Die Wahrheit kann nur »diese« sein und entsprechend antwortet das Wirklichkeitsbild.[147] Man hat des öfteren schon darauf hingewiesen, daß sich

[145] Hua VI, 320.

[146] Im weltpolitischen Maßstab drängt sich hier Rolle und Selbstverständnis der Vereinigten Staaten von Amerika auf, die stets zu wissen meinen, wo die Zukunft der gesamten Menschheit liegt. Ihr Umgang, oder müßte man trefflicher sagen, ihr Umspringen mit den ja doch Verbündeten in UNO und NATO mag nur ein Indiz hierfür sein.

[147] F. M. Wimmer macht hier auf »drei Arten von Stereotypen« aufmerksam, wie man sie in der Aufnahme nicht-europäischer Kulturen durch die europäisch-abendländische

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sehr viele Völker und Kulturen, gerade in und nach ihren ersten Entstehungsphasen, als »Mensch« bezeichnet haben, womit zum Ausdruck gebracht werden sollte, daß es sich hier um den Menschen überhaupt handelt, von dem aus gesehen alle anderen nur Un- oder Untermenschen waren. Diese Absolutsetzungen greifen sehr weit aus. Sie betreffen nicht nur die Religionen, sie betreffen die Kulturen ebenso wie – man zögere nicht – jeden Einzelnen in seiner Individualität. Es gibt einen Absolutismus des Individuums und des Subjektes. Ein Programm, das dem westlichen Menschen im übrigen nicht ganz unbekannt sein dürfte. Der Andere, der Fremde, die fremde Kultur werden dann stets *relativ* erfaßt, d. h. unter der Maßgabe der eigenen Überzeugung und Wahrheit. Also: Das »Eigene« ist immer schon das »Universale« und alles andere bekommt von dort seine Wahrheit und seinen Sinn zuerteilt. Das Eigene, das Universale und das Heimische gehen hier eine eigentümliche Verbindung ein, eine Verbindung, die immer schon Bestand zu haben scheint, gerade deshalb, weil sie das Selbstverständliche und Normale ist. Genau darin liegt aber das Problem dieser ersten Konfrontation mit dem Fremden, daß es auf das Eigene als einem Absoluten geradezu verpflichtet wird. Darin scheinen denn auch die tieferen Gründe für die schier ausweglos anmutenden Konfliktherde zu liegen. Wie anders ließen sich bspw. die scheinbar »ewig« anhaltenden Konflikte zwischen der arabischen und der westlichen Welt fassen, wenn man diese grundsätzlichen Differenzen nicht mit utilitären Hinweisen auf Naturressourcen und damit verbundener ökonomischer Machtkalküle erklären will. Genau solche Erklärungen wären Musterbeispiele für die Unterminierung des Fremden und die Vormachtstellung des Eigenen. Sie nehmen die Absolutheit des jeweiligen Eigenen nicht ernst, die fast so etwas wie eine Grunderfahrung ist und die sich keineswegs so ohne weiteres relativieren läßt. Ein Rückzug aus der »Absolutheit« nimmt diese nicht weg, im Gegenteil, sie kaschiert diese nur und kehrt denn auch meist auf eine ganz andere Weise wieder, eine Weise, die keiner wollte. Darin liegt das eigentliche Problem.

Geschichte festhalten kann. Das Eigene gilt dabei stets als das Normale und Wahre, das sich gegen das Fremde absetzt und behauptet: So steht in der »anthropologischen Differenz« das Zivilisierte und Kultivierte gegen das »Barbarische«, in der »ästhetischen Differenz« das Schöne gegen das »Exotische« und in der »religiösen Differenz« der Glauben gegen das »Heidnische«. (Wimmer 1993, 35 ff.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

b) Vertrautheit und Vertrauen

Die Tendenz zur Selbstverabsolutierung ist nicht zu unterschätzen. Der Schritt von aller Selbstbehauptung und allem Eigenwillen zu ihr ist nur ein kleiner, eine kleine Übertreibung, wenngleich mit schwerwiegenden Folgen. Allerdings sind hier nicht so sehr die Fundamentalismen in ihrem Übertreibungs- und Übersteigerungsgebaren gemeint – zweifelsohne die prominenten Formen von Selbstverabsolutierung –, sondern jene Selbstverständlichkeit, auf der man immer schon aufruht, sich zu Hause weiß und die immer schon vorausgesetzt ist. Man geht vom Vertrauten und Eigenen aus, auf Anderes und Fremdes zu. Noch Pestalozzi tat dies, wenn er vom Nahen und Vertrauten, vom Beheimateten aus ansetzte, um sich sodann dem Weiteren, dem Ferneren und schließlich dem Fremden zuzuwenden. Ohne festen Vertrautheitskern wäre überhaupt keine Zuwendung möglich. Der richtige pädagogische Weg führt »von der Heimatkunde zur Fremdheitskunde«.[148]

Aber, das Eigene und Heimische ist nicht schon da, sondern erfährt sich erst aus der Begegnung und der Entgegensetzung zum Fremden. Nicht nur Alternativpädagogiken haben später gesehen, daß erst die Erfahrung von Fremdheit das Heimische heimisch und das Vertraute vertraut werden lassen. Märchen mit all ihren fremden und absonderlichen Gestalten zeigen dem Kind und lassen in Erfahrung bringen, worauf die Welt aus ist, was sie von innen her zusammenhält, was sie trägt und worauf und weshalb man vertraut. Gerade am Fremden, nicht Geheuerlichen, ja Ungeheuerlichen lernt das Kind das Geheuerliche und Heimische, eben das, worin es sich wohlfühlt. Warum wohl ist das Märchen nach wie vor des Kindes liebstes Kind? Die darin gemachte Fremdheitserfahrung hat durchweg Realität stiftenden, nicht Realität voraussetzenden Charakter.[149] Vorausgesetzte Realität macht im pädagogischen Bereich aus Kindern »kleine Erwachsene«, »Nochnichterwachsene«. Kindsein heißt dann den Ernst, der da Leben heißt, noch spielen dürfen und Erziehung bedeutet, in den Ernst des Lebens hineingezogen zu werden. Kein Wunder, daß sich die Kinderwelt einer solchen Erwachsenenwelt immer mehr verweigert. Denn sie haben darin Recht, daß Realität nur dann Sinn macht, wenn sie erbracht, herausgearbeitet und kreiert wird, und

[148] Sh. H. Weinrich 1990, 48 f.

[149] Kinder brauchen nicht nur Märchen, wie man mit Bruno Bettelheim fordern könnte, es »braucht« mehr; denn sie *werden* vielmehr dadurch überhaupt erst zu Kindern.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht als vorausgesetzte adaptiert werden soll. Nur mit einer solch erbrachten Realität ist man im Grunde vertraut und nur deshalb kann man auch nur einer solchen Vertrauen schenken.

So wird schon hier deutlich, daß erst das Auftauchen von Fremdem und die Begegnung mit Fremdheit das Eigene *als* Eigenes und Vertrautes erfahren läßt. Anders gesagt: Der Unterschied zwischen Absolutsetzung und Vertrautheit besteht darin, daß Letzteres sich aus einem Konstitutionsgeschehen hervorgehend begreift, das sich der Herausforderung durch das Fremde verdankt. Vertrautheit ist Arbeit am Fremden, ist Gewinn, nicht Ausgangspunkt seiner selbst.

»Vertrautheit« benennt ein ganzes Phänomenfeld, auf das hier aber nicht weiter eingegangen werden kann. Es sei nur erwähnt, daß das Vertrauensphänomen selber Dimensionen ausarbeitet, wie sie sich etwa im »Grundvertrauen« und »Urvertrauen« bekunden. Das Phänomen hängt an der Art und Weise des Zusammenspiels dieser Dimensionen bzw. ihrer gegenseitigen inneren Abhebung. Ich will aber doch kurz auf das Verhältnis von Vertrautheit und Vertrauen eingehen. Vertrautheit meint ja mehr als die Rede vom »Vertrautsein mit etwas«. Ein Religionswissenschaftler kann immense Kenntnisse über die Glaubensinhalte und religiösen Praktiken einer fremden Religion haben, er ist, wie man sagt, mit seiner Sache vertraut, er wird deshalb aber noch lange nicht gläubiger Anhänger dieser Religion werden. Weder wird dies von ihm erwartet noch würde er dies selber von sich fordern. Um aber eine Vertrautheit mit dieser Religion haben zu können, müßte er in der Tat konvertieren, denn Vertrautheit besagt nicht weniger als Eingebettetsein in ein Wovonher, das einen trägt. Der Religionswissenschaftler wird vermutlich aber von etwas ganz anderem getragen, und sei es vom Glauben an die Wissenschaft. »Vertrautheit« und »Vertrautsein mit« beschreiben ganz unterschiedliche Ebenen des Phänomens, die sich nahezu auszuschließen scheinen.[150] Noch einmal anders sieht das Verhältnis von Vertrautheit und Vertrauen aus. Alles Vertrauenkönnen scheint auf Vertrautheit zu basieren, auch dann, wenn die Vertrautheit verlustig zu gehen droht.[151] So haben wir nach wie vor ein Naturvertrauen, obwohl die

[150] Dies ist ja die bekannte Dichotomie zwischen religiöser Erfahrung und theologischer Erkenntnis, oder auch jene zwischen demjenigen, der die Landschaft in der lebensweltlichen Erfahrung aufnimmt, und dem Geometer, der jedenfalls für seine wissenschaftlichen Ergebnisse vielleicht gar nicht draußen in der Landschaft gewesen sein muß. Vgl. M. Merleau-Ponty 1966, 10.

[151] Vgl. G. Böhme 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vertrautheit mit der Natur längst in Frage steht. Wir vertrauen nicht nur unserem eigenen Körper, sondern auch darauf, daß morgen wieder morgen sein wird, daß es am Tag hell wird, daß der Jahreskreislauf dafür sorgt, daß wir uns weiterhin von den Früchten und Erzeugnissen der Natur ernähren können, usw. Ebenso ergeht es uns mit unserem Mitmenschen. Die Vertrautheit mit sozialen, kulturellen und zwischenmenschlichen Banden ist längst fragwürdig geworden, und doch rechnen wir mit dem Anderen, vertrauen auf solidarische Handlungen, usw. Dies heißt aber, daß das Vertrauen nicht einfach Vertrautheit voraussetzen kann, daß es aber gleichwohl an der Erstellung dieser arbeitet. Vertrauen ist so Arbeit an einer brüchig gewordenen Vertrautheit. Je mehr aber an Vertrauen gefordert wird und notwendig scheint, desto brüchiger, ja fremder ist die Vertrautheit. Vertrauensbeweise sind die Notsignale für entschwindende Vertrautheitsbasis. Es kommt also sehr auf das Spiel dieser beiden Dimensionen an, die sich aneinander klären und erweisen. Was sich hier scheinbar intern zwischen Vertrautheit und Vertrauen abspielt, zeigt aber genau, wie Fremdes und Fremdgewordenes erfahren wird. Anders gesagt: Alle Vertrautheit hat immer schon Fremdheit als Elixier.

c) Angegangensein und Ambivalenz

Das, was sich angesichts eines Fremden, Nicht-Vertrauten meldet, ist das Vertraute, das Heimische. Dasjenige, das sonst verborgen und nicht eigens zum Thema wird, tritt jetzt hervor. Ein *Rückstoß* auf »Eigenes«, das dadurch »eigentlich« erst zum Eigenen *wird*. In akute Atemnot kommend erleben wir konkret die unabdingbare Notwendigkeit des Atmens. Die äußerste Befremdung durch ein Nichtatmenkönnen wirft uns auf das Vertrauteste des Immerschonatmens zurück. Nicht ganz so lebensbedrohlich, aber immerhin doch sehr befremdlich nimmt sich jene Erfahrung aus, wenn wir in eine uns bislang völlig unbekannte Kultur kommen, und dort weder Sprache noch Sitten, Lebensweisen und dergleichen kennen. Wie beim Atmen so taucht auch hier die eigene Herkunftskultur überhaupt erst als die »eigene« auf, allerdings auch in höchste Bedrängnis kommend. Man kann sich eben nicht darin bewegen, wie dies ansonsten »selbstverständlich« der Fall ist. Man ist in gewisser Weise entblößt, befremdet, ja fremd, ausgesetzt. Der zum ersten Mal nach Indien reisende Europäer vermag sich angesichts nie zuvor gesehener Ar-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mut gerade noch dorthin zu retten, woher er kommt, in ein gewissen zivilisatorischen Maßstäben genügendes Hotelquartier. Man fühlt sich weder in der Fremde noch zu Hause. Ja, genauer besehen befindet man sich weder hier noch da, man wird gewissermaßen *zwischen* die eigene und fremde Kultur geschoben. Gleichwohl erfährt man jetzt erst, daß und wie Fremdes und Eigenes zueinander gehören, daß sie notwendig und konstitutiv zur Fremderfahrung gehören. Dieses Zwischen, auf das ich weiter unten näher eingehen werde, ist aber weder ein räumliches noch ein zeitliches Zwischen, sondern möchte darauf aufmerksam machen, daß noch *vor* aller festen Größe von »Eigenem« und »Fremdem« diese in der Fremderfahrung selber aneinander erst ihr Profil gewinnen.

Die Geschichte der Fremdheitserfahrung ist voll von Phänomenzügen, die sich, grob gesprochen, in zwei Lager teilen lassen. Die eine Seite könnte man der »Aufnahme«, die andere Seite der »Abwehr« fremder Kulturwelten zuordnen. Es ist klar, daß beide Seiten wiederum ein weit ausschlagendes Pendel haben. Die Aufnahme reicht von einem nicht näher zu fassenden Angesprochensein, einem Interesse, das schließlich wissenschaftliche Züge annehmen kann bis hin zur Entdecker- und Entdeckungslust, die ja nicht so ohne weiteres von Eroberungsbestrebungen, welcher Art auch immer, getrennt werden können. Aufnahmen sind immer auch Aneignungen, fototechnisch wie gesamtkulturell. Die Abwehr reicht von einem Abgestoßensein über »ewige« Feindschaften, die einfach nicht zu überbrücken sind, bis hin zu totaler Befremdung. Sie kann aber auch völlige Indifferenz bedeuten, denn noch die Weise, wie und daß einem das Schicksal von bestimmten Stammeskulturen in Afrika nicht berührt, ist eine Weise des abwehrenden Umgangs mit diesen. Sie kann sich aber auch in einem Seinlassen bezeugen, das den Anderen in seinem Sosein beläßt. Man sieht, beide Weisen sind gar nicht reinlich zu trennen, sondern greifen über; es gibt sozusagen »positive« Weisen von Abwehr wie es »negative« Weisen der Aufnahme gibt, und jeweils umgekehrt.

Dabei muß man berücksichtigen, daß noch *vor* aller Fremderfahrung eine *Fremdwahrnehmung* am Werk ist, die unmittelbaren und direkten Begegnungen ausgesetzt ist und darauf zu antworten versucht. So wird etwa für die Ethnologie die Fremdwahrnehmung zu einem Grundbegriff, den es methodologisch und erkenntniskritisch auszuarbeiten gilt, bildet er doch so etwas wie die Grundlage

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und das Fundament dieses Forschungszweiges.[152] Dabei wird die innere Ambivalenz der Fremdwahrnehmung deutlich. Die Faszination ist nie zu trennen von Bedrohung und Furcht, das Angezogensein spürt geradezu die Gegenkraft der Reserviertheit, was in der Anmutung noch verlockt, stößt als Zumutung ab, Sentiment paart sich mit Ressentiment, Neugier wird von Mißtrauen eingeholt, Bewunderung korrespondiert mit Verwunderung, Entzauberung oder gar Enttäuschung. Diese Konstellationen sind auf allen Ebenen der Fremdwahrnehmung anzutreffen, angefangen beim persönlichen Kontakt, wo Mimik, Gestik und die Art des Umgangs miteinander – sie mögen wie immer auch ritualisiert und erklärbar sein – von entscheidender Bedeutung sind. Verstehbarkeit und Nichtverstehbarkeit von Sprachen erweisen sich da als nachgeordnet. Dieses ambivalente Angegangensein taucht ebenso auf in der Bekleidung – der Dschellaba des Marokkaners wie der Körperbemalungen der Nuba[153] –, im Essen und seiner Zubereitung, seines Geschmacks und seiner Nahrungsaufnahme – koreanisches Dooboo und japanisches Sushi, und das alles mit Stäbchen! –, im Wohnen – zieht der Europäer beim Betreten seiner Wohnung die Schuhe aus, hat dies ganz andere Gründe als wenn dies der Ostasiate tut –, der Architektur – die altjapanische Holzbauweise zieht sich in wichtigen Teilen ihrer Grundstruktur bis in die modernen und postmodernen High-Tech-Bauweisen hinein durch. Die subsaharischen Hütten machen staunen ob ihrer gestalterischen Gelungenheit und sie machen zugleich fürchten ob ihrer Fensterlosigkeit und ihres kurzen Haltbarkeitsdatums. »Unser« Haus ist eben keine Hütte, aber unsere Hütten sind auch nicht die Hütten der Afrikaner[154] Man könnte noch vieles weitere erwähnen, bis hin zu Religionsverständnissen und zeremoniellen Praktiken, den Tagesrhythmen, dem Zeiterleben, bis hin zu Wetter- und Klimafragen. Nun, dies alles ist vom Durchschnittseuropäer aus gesprochen, und

[152] Vgl. B. Streck 1987, Stichwort »Fremdwahrnehmung«, 56 ff.; M. Erdheim 1988.

[153] Gerade für die Nuba-Stämme, die in den Grenzzonen zur Subsahara zu Hause sind, war es für lange Zeit und ist es noch eine große Schwierigkeit, die mit der islamischen Religion eingeführte Bekleidung anzunehmen und zu akzeptieren. Den dort für die islamische Religion zuständigen Leuten ist es schlechterdings nicht klarzumachen, daß die Nacktheit der Nuba *nicht* jenem Begriff von Nacktheit entspricht, den der Islam kennt. Dem Nuba ist nämlich die menschliche Haut selber schon eine Weise der Bekleidung, die wiederum als Grundlage für ein unerschöpfliches Design an Körperbemalung und -ritzung dient. Eine Gewandung wie im Islam vorgeschrieben würde den Nuba als Nuba geradezu ausziehen und bloßstellen.

[154] Vgl. M. Wiener 1995, 63–90.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

vermutlich würde sich diese Wahrnehmungskonstellation auch unter umgekehrten Vorzeichen bestätigen,[155] wenn es auch nicht in reziproker Weise übertragbar ist. Grundsätzliche Differenzen werden da immer bestehen bleiben. Die Ambivalenz der Fremdwahrnehmung indes scheint für die kulturelle Fremderfahrung den Platz einzunehmen, der in der klassischen Philosophie von altersher für das Staunen reserviert war; also so etwas wie das Eingangstor schlechthin, das sich für die Fremderfahrung als eine Art doppelter Flügeltür darstellt, wo im »Hinein« immer auch das Gegenbild des »Hinaus« mitschwingt.

d) Abgründigkeit – Fremde in uns, Fremde außer uns

Wie oben schon angesprochen geht es in der Fremderfahrung keineswegs allein um die Erfahrung von Fremde, es wird vielmehr deutlich, daß der Erfahrende so auf sich zurückgeworfen wird, daß er selber in Frage steht. Das sogenannte Eigene erweist sich womöglich als brüchiger denn das sogenannte Fremde. Albert Camus hat dies literarisch in seinem Roman »L' etranger«[156] eindrucksvoll zur Darstellung gebracht. Schon dort arbeitet als latenter Hintergrund eine kulturelle Konfliktsituation zwischen Nordafrika (Algerien) und Europa (Frankreich) einerseits und zwischen diesen und arabischer Kultur andererseits beständig am Geschehensablauf mit, wenngleich dies nicht das unmittelbare Thema des Romans ist. Was Camus interessiert, ist allein die Frage, ob und wieweit der Einzelmensch, die »Existenz« sich ohne jegliches gesellschaftliche Umfeld, ohne jegliches Rollenbewußtsein, ohne jegliche Normativität usw. behaupten kann. Gibt es so etwas wie die Existenz trotz und gegen Gesellschaft und Mitmenschlichkeit? Camus Antwort ist bekannt: Die je »eigene Welt« der Existenz kann sich nicht aus den allgemeinen gesellschaftlichen Zusammenhängen herausnehmen, richtiger gesagt, ein versuchtes sich Herausnehmen wird von den anderen auf eine ganz andere Schiene der Interpretation gebracht und notwendig gegen dieses gewendet (Ablauf der Gerichtsverhandlung). Alles, was im Lichte der Eigenheit geschehen ist – der gesamte Roman spricht nicht nur aus der Ich-Perspektive, sondern nimmt auch nur aus dieser wahr –, wird im Lichte der Allgemeinheit zu etwas völlig anderem. Die Situation ist absurd, es gibt kein Entrinnen, denn alles Entrinnen bleibt am

[155] Vgl. Yamaguchi, I. 1997a.
[156] A. Camus 1986.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

meisten dem verhaftet, wogegen es sich abstoßen wollte. Auch noch die sublimste Form der Absetzung, die Gleichgültigkeit, verrät ihre Abhängigkeit. Die Konsequenz, die Camus zieht, kann weder in Kompromißlösungen noch in Jonglierversuchen bestehen, da diese den »Existenzentwurf« von innen her in Frage stellten. Es gilt vielmehr das völlige Scheitern zu akzeptieren, andererseits aber *gerade deshalb* die »Existenz« dagegenzuhalten, und sei es bis in den eigenen Tod. Existenz gibt es so nur als »absurde Existenz«. Bei Camus reißt ein Abgrund zwischen Individuum und Gesellschaft auf, ein Abgrund, der nie zu überbrücken ist, weil er selber schon in jedem Einzelnen Platz gegriffen hat. »Existenz« hieße hier, die Abgründigkeit gegen alle Nivellierungen und Verallgemeinerungen aufrechtzuerhalten und, so es geht, diese zu »leben«. Der Roman »Der Fremde« hatte zu seiner Zeit ein unglaubliches Echo gefunden, da er – 1942 erschienen – eine Bewußtseinslage traf, in der gewissermaßen zum erstenmal die staatlich-gesellschaftliche Einbettung, aus der sich ein Staatsbürger bis dato verstand, auf grundsätzliche Weise ins Wanken geriet. Nation, Staat und Gesellschaft konnten Unrecht tun, ja die größten Verbrechen wider die Menschheit begehen, und alles dies im Namen des Rechts. Der Mensch stand sozusagen in sich selber vor einem Abgrund.

Eine etwas anders gelagerte Situation begegnet uns bei Victor Segalen, vor allem bekannt als Chinareisender, der in seinen Reiseaufzeichnungen ein durch die Fremderfahrung bewirkte eigene Infragestellung fast zu einem methodischen Stilprinzip erhob. Gauguin und Rimbaud, auf deren Spuren er sich u. a. begab, hatten ja eine ganz ähnliche Erfahrung gemacht. Worum geht es? Alle Fremdwahrnehmung ist von der Selbst- und Eigenwahrnehmung nicht zu trennen. Im Gegenteil, jede Fremdwahrnehmung arbeitet an der Veränderung meiner selbst und läßt mich zu einem Anderen werden. So kommt es zu einer Art Perspektivenwechsel oder besser gesagt Doppelwahrnehmung dergestalt, daß ich wahrnehmender und wahrgenommener zugleich bin. D. h. es steht nicht eine reine Wahrnehmung des Fremden im Vordergrund – das gibt es gar nicht –, sondern es »interessiert die Reaktion des Milieus angesichts eines Reisenden mehr als die Reaktion des Reisenden angesichts eines Milieus«.[157] Genau diese Konstellation aber macht die Fremderfahrung zur Fremderfahrung, indem nämlich das Fremde als unnahbar und un-

[157] P. Bianci 1993, 88.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

durchdringbar bestehen bleibt und gerade dadurch seine Unübertroffenheit, ja Schönheit zum Aufscheinen zu bringen vermag. Segalen spricht von der »Ästhetik des Diversen«[158], womit diese Spannung zwischen Eigenem und Fremden in aller Fremderfahrung benannt sein möchte. Es nimmt nicht wunder, daß ein solches »Erfahren« keinen Platz in der wissenschaftlichen Ethnologieforschung finden konnte, wird hier doch an den Grundfesten von Subjekt und Objekt gehörig gerüttelt. Erst der Typus des »teilnehmenden Beobachters« fand durch die Zugangsweisen von B. Malinowski wissenschaftliche Beachtung, wiewohl auch dieser eben wegen der fehlenden wissenschaftlichen, d. h. objektiven Verwertbarkeit nicht unumstritten war. Dennoch erbringt eine »Feldforschung«, wie sie durch Malinowski ins Leben gerufen wurde, gerade dadurch, daß sie am Leben einer Kultur so weit es möglich ist, teilnimmt – vom Erlernen der Sprache bis hin zum alltäglichen Umgang –, den höheren wissenschaftlichen Aussagewert. Pointiert gesagt: Je mehr Subjektivität und Eigenheit in die Fremdheit gebracht wird, desto aussagekräftiger die Forschungsergebnisse und das heißt desto mehr Objektivität.[159]

Die Abgründigkeit wird vom Topos des »wahren inneren Afrika« (Jean Paul) nicht schlecht getroffen.[160] Die Wiege der Menschheit

---

[158] V. Segalen 1994.

[159] Sh. K.-H. Kohl 1990, 225 ff. – Die spätere Veröffentlichung der Tagebücher von Malinowski, worin zum Ausdruck kam, daß der Ansatz der »teilnehmenden Beobachtung« wohl doch an der Kluft zwischen westlichem Forscher und dem Leben der Eingeborenen mehr oder weniger scheiterte, macht vielleicht deutlich, wie sehr das Fremde aller Erfahrbarkeit im letzten entzogen bleibt. Was wissenschaftlich sozusagen eruiert werden kann, bildet bestenfalls eine Oberflächenschicht, und je mehr man sich einläßt, d. h. je tiefer man einsteigt, desto fremder und entzogener wird alles. Es steht zu vermuten, daß dies die genuine Erfahrung auch von Malinowski war. Nicht von ungefähr, daß die neuere Ethnologie und Anthropologie stets ein stückweit Selbst–, und das heißt nichts anderes als Methodenreflexion betreiben. Hierin sind denn auch die Anschlußstellen zwischen Ethnologie und Philosophie zu suchen, die in Fragestellungen Interkultureller Philosophie münden.

Natürlich wäre in dem Zusammenhang auch darauf zu verweisen, daß die durch Malinowski erfolgte »Umorientierung des Faches [der Ethnologie] von einer konjekturalen Geschichts- zu einer empirischen Sozialwissenschaft« (244) neue Fragen aufwirft bzw. innerhalb der Ethnologie auch zu methodisch wesentlich weiterführenden Ansätzen geführt hat. (Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Geertz, Clifford et al.) Ob dabei allerdings schon der Schritt zu dem geleistet wird, was ich mit dem Grundphänomen der »Welt« (sh. unten) zu zeigen versuche, erscheint doch fraglich.

[160] »Wir machen aber von dem Länderreichtum des Ich viel zu kleine oder enge Messungen, wenn wir das ungeheure Reich des Unbewußten, dieses wahre innere Afrika, auslassen.« (J. Paul 1963, 1163) Vgl. auch L. Lütkehaus 1989 sowie P. Bianci, a. a. O., 86.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

liegt ja, wie man sagt, in Afrika. Wir Europäer kommen wie alle Menschen von dort, sind aber zugleich unendlich davon getrennt. Unser inneres Afrika ist zugleich unser äußeres Afrika. Eine paradoxe Situation, was wiederum unsere Sehnsucht des »Zurück« in manchem vielleicht erklären könnte. Afrika scheint etwas, jedenfalls für die hochzivilisierten Völker, bewahrt zu haben, was diesen verloren gegangen ist, andererseits aber war es ein langer Weg der Menschheit, sich von diesen Anfängen gelöst zu haben. Keiner wollte je zurück. Dennoch scheint auch das Fortschrittsdenken an seine Grenzen zu stoßen, innere wie äußere Grenzen. Das reine Fortschrittsdenken erweist sich als eine Sackgasse, was auch damit zusammenhängen mag, daß es in zunehmendem Maße die Anfänge und Wurzeln verlassen hat und sich seine Errungenschaften alleine zuschreibt. Das ist einerseits berechtigt – jede Forschung, und Forschung geht auf Fortschritt, hat sich in sich selber zu begründen–, andererseits macht dies verdächtig, da man diesen Typus auch schon für das Ganze hält.[161] Dies ist aber kein Manko, sondern hängt an dem Bewußtseins- bzw. Vernunfttypus. Bspw. ist ein technisches Bewußtsein dadurch gekennzeichnet, daß jeder neue und innovative Schritt die vorherigen Errungenschaften als »altes Eisen« abstempelt. Man kann heute zwar noch mit Schreibmaschine schreiben, aber man wird über kurz oder lang damit auf der Strecke des wissenschaftlichen Fortschritts liegen bleiben. Die Hardware der Computerprogramme von morgen lacht über das Know-How von heute. Dies ist aber nur *eine* Spur von »Fortschritt«, und vermutlich nicht die überzeugendste. Ein geschichtliches oder auch künstlerisches Bewußtsein wird dagegen »das Alte« nicht nur achten und schätzen, es bezieht von dort aus ständig seine Energiequellen und Dynamiken. Die alten Bücher der chinesischen Weisheitslehren wie das I Ching oder das Dao De Ching werden soeben *neu* geschrieben, d. h. sie werden so gelesen und interpretiert, daß sie als die eigentlichen Ursprünge der Kultur auftauchen, die im Unterschied zu einem bloßen Beginn niemals verlassen werden können.[162] Im westlichen Kontext hat vor allem Husserl in

[161] »Weltformel« nennt sich dies im Fachjargon der diversen Wissenschaftsdisziplinen. Waren es einst vor allem die Physiker, so okkupieren zusehends die Biowissenschaften diesen Platz der Welterklärungsinstanz .

[162] So hat sich bspw. zu diesem Zweck die »Internationale Gesellschaft für I Ching-Forschung« mit Sitz in Bejing konstituiert, die interdisziplinär angelegt ist und deren Hauptaugenmerk gerade auf die Aktualität der Gegenwartsfragen gerichtet ist. Grundbegriffe wie Bewegung und Dynamik stehen hier ebenso zur Frage wie der Naturbegriff,

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

seiner Krisis-Schrift auf das Vergessen der Sinnstiftungen und Sinnschichten, die sich gleichsam lebensweltlich gesetzt und abgelagert haben, aufmerksam gemacht. Er hat dabei natürlich eine wissenschafts- und philosophieinterne Krise im Auge, die deshalb so krisengeschüttelt ist, weil sie ihre Herkünfte und Ursprünge nicht mehr kennt, geschweige denn ins Auge faßt. Man muß eben die philosophischen und ontologischen Implikationen eines Descartes oder Galilei aufgenommen haben, um erfassen zu können, was Ratio, was Hypothese, überhaupt was Rationalität und Vernünftigkeit meinen, bis zum heutigen Tage. Viele Verkürzungen, die mit diesen Grundbegriffen geschehen sind, weisen darauf hin, daß die geschichtlichen Dimensionalitäten dieser Begrifflichkeiten in ihren Möglichkeiten gar nicht ausgelotet worden sind. Im künstlerischen Bereich sieht die Sache ganz ähnlich aus. Die alten Meister sind niemals überholt, ein Rembrandt so wenig wie ein Yü-chien. Die Konsequenz aus all dem wäre dann die, daß der Weg nach vorne, der Fortschritt mit all seinen Einblicknahmen und Ausblickmöglichkeiten immer auch ein Zurückgehen, ein Rückblicken und Rücksichtnehmen impliziert. Jeder neue Schritt ist insoweit neu, als er auf älteres und altes zurückkommt, aber ohne dies zu imitieren oder zu wiederholen, sondern so aufzunehmen, daß es darin umgeschaffen wird. Das Neue verdankt sich dem Alten, obwohl oder gerade weil es sich von diesem gelöst hat.[163] Eine Abgründigkeit bleibt, es kommt aber sehr darauf an, wie mit ihr umgegangen wird.

Dieser kleine Exkurs sollte darauf aufmerksam machen, daß wir immer schon mit Befremdungen und Fremdheiten zu tun haben, und daß diese gar nicht woanders liegen, sondern bei uns, ja in uns. So würde schon eine Unterscheidung der verschieden gelagerten Bewußtseinsweisen (s. o.) sensibilisieren können dafür, daß Fremdes nicht einfach das ist, was »außerhalb« liegt, das es zu verstehen und anzueignen gilt, sondern daß jedem Erfassungstypus eine *jeweilige*, *spezifische* Weise von Fremde innewohnt, dem es wiederum *jeweilig* zu begegnen gilt. Dies mag sich in der Weise von Wissenschaftskri-

der ja gerade im westlich-europäischen Wissenschaftskontext sehr reduktionistisch gehandhabt wird. Vgl. Verf. 1998a, 116 f.

[163] Man könnte den Status eines philosophischen Ansatzes gerade daran messen, inwieweit und vor allem wie er mit den zurückliegenden Ansätzen umgeht. Viele Konzepte beziehen ihre Legitimation aus einem negativ gefärbten Absetzungsmovens gegenüber den Konzeptionen der Vorgänger. Das trifft aber diese meist gar nicht, sondern fällt zuweilen gar hinter diese zurück.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sen bekunden, die sich bis in realpolitische Engpässe hinein auswirken können, wie etwa die Situation der ökologischen Gesamtbefindlichkeit, es mag sich aber auch dort bekunden, wo wir neu lernen müssen, mit uns fremden oder fremdgewordenen Traditionen umzugehen. Jedesmal fühlen wir uns »fremd im eigenen Haus«, oder wie man im Anschluß an Freud sagen könnte, »daß das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus«[164]; aber genau dies gilt es als Herausforderung des Daseins zu bestehen.

Ganz in Entsprechung zu dieser Abgründigkeit des Fremden begegnet auch das eigene individuelle Ich als eines, das seine Herkünfte, Ängste und Zwänge vergessen zu haben scheint, die gleichsam nur »im Traum« sich wieder melden. So kann man die Psychoanalyse durchaus als Tiefenerforschung der Seele auffassen, die so etwas wie das Becken ist, in dem das Ich schwimmt.[165] Es war bekanntlich C. G. Jung, der über die Individualpsyche hinaus gewissermaßen die Tiefenanimas der Kulturen ins Blickfeld rückte, und der nach eigenem Bekunden dadurch gleichsam von einem »Wunder« zum nächsten katapultiert worden ist. Jung fördert, wenn man so will, ständig neue »Afrikas« ans Licht.[166] Joseph Beuys, der auf seine Weise auch eine Ethnologie betrieben hat, die sich im Spannungsfeld von Psycho- und Ethnoanalyse bewegt, spricht in diesem Zusammenhang von einem »Ich-Turm«. Genauer gesagt, er zeichnet diesen, da die energetischen Ströme sich in der Linienführung der Zeichnung weit trefflicher wiederfinden als im gesprochenen oder geschriebenen Wort.[167]

Das Ungewußte, Ferne, Fremde erscheint als das Außen, das Unbewußte, Nahe, Eigene als das Innen. Beide sind uns, in unterschiedlicher Weise, gleichwohl fremd und doch *sind* wir auch beide.

---

[164] S. Freud 1966, 11; vgl. auch ders., Das Unheimliche, 1970, 241–274. Hierin wird eine Fremde der Nähe, das wir selber sind, das Unheimliche beschrieben.

[165] Vgl. auch G Bittner 1988, der eine Unterscheidung zwischen einem »Basis-Ich« und einem »normalen Ich« vornimmt. Das wäre nicht nur eine Modifikation der Freud'schen Lehre, sondern hätte noch ganz andere Konsequenzen für eine gelebte Polyvalenz oder Vielschichtigkeit des Ich bzw. dann der »Iche«.

[166] Vgl. C. G. Jung/R. Wilhelm 1992; C. G. Jung 1995. Allerdings hatte auch er die Tendenz, Fremdheit als etwas zu Überwindendes zu betrachten.

[167] J. Beuys, »Ich«, in: Beuys 1987, Bildtafel 5, Legende 220. Beuys war ja auch ein Grenzgänger zwischen den verschiedenen Kulturen und das heißt natürlich auch zwischen verschiedenen »Ichen«. Er war ebenso Wissenschaftler wie Künstler, Sozialrevolutionär wie Schamane, und wollte man ihn auf ein Feld reduzieren, man nähme Beuys »den Beuys«. Da muß man sehr auf der Hut sein, was Beuys selber ja schon irgendwie wußte.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Angesichts dieser Weiten – »Afrika« ist innen wie außen – ist unser Ich, von dem wir gewöhnlich als dem festen Ausgangs- und Bezugspunkt ausgehen, nur ein kleiner Fleck, der allerdings den Vorzug genießt, daß all die beschriebenen Fäden durch ihn hindurchlaufen. Das Ich als Schürzung dieser Fäden. Ob man dies dann noch »Ich« nennen kann oder sollte, ist eine andere Frage. Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Es tun sich Abgründe auf, wohin man auch schaut. Fremderfahrung ist horizontal (Ferne, Weite) wie vertikal (Nähe, Tiefe) angelegt, und dies jeweils den Einzelnen wie auch die Kulturen betreffend. Die Parameter oszillieren hierbei, bis hin zum Platznehmen auf der jeweils anderen Seite. Weite kann ganz nah sein und in uns, geradezu als das Innerste, einziehen. Tiefe kann uns so fremd sein, daß wir sie nicht einmal spüren. Aber wir *sind* nichts anderes als diese Abgründigkeit und nur auf einer solchen vermögen wir überhaupt Erfahrungen zu machen. Denn Abgründigkeit ist kein Negativum, jedenfalls nicht durchgängig, sondern birgt ungesehene und unvorwegnehmbare Chancen. »Die Asiaten« konnten damit schon immer anders und besser umgehen. So kann etwa ein chinesisches Schriftzeichen für »Trauma« auch bedeuten: »Chance auf gefährlichem Wind«.[168]

---

[168] Zwei der prominentesten Vertreter, die sich mit diesen Fragen von innerer *und* äußerer Fremdheit auseinandersetzten, sind M. Leiris 1985a; ders 1985b sowie J. Kristeva 1990.

Grenzgänge zwischen Philosophie und Ethnologie scheinen unabdingbar. Auch philosophische Zugangsweisen werden hier Grenzgänge sein müssen, die sich nicht nur an den Rändern der Begriffe abarbeiten. So sei hier die weit ausholende Studie von H. Fink-Eitel (1994) erwähnt, die sich neben einer historischen Rückblende auf die Klassiker ethnologischen Denkens, von Kolumbus bis Rousseau, die selber ja noch keine wissenschaftlichen Ethnologen waren, methodisch vor allem auf drei Philosophen stützt, Lévi-Strauss, Foucault und Kierkegaard. Daß man in dieser Themenstellung gerade mit den genannten Autoren weit kommen kann, steht außer Frage. Jedenfalls legt dies die, Kierkegaard einmal ausgenommen, strukturalistische Tradition mit ihrem funktionalen Denktypus nahe. Man kann natürlich auch mit anderen Autoren diese Fragestellungen angehen, man wird aber sehen, daß sich dadurch auch die Fragestellung ändert und die Antworten andere sein werden. Erwähnt sei hierzu der Diskussionsbericht von I. Därmann »Der Fremde zwischen den Fronten der Ethnologie und Philosophie« (1996) 47–63, der mit Autoren wie Merleau-Ponty, Levinas, Derrida und Waldenfels arbeitet und der in seiner ganzen Ausrichtung auf eine Gesamtkritik der Arbeit von Fink-Eitel abzielt. Die Autorin versucht, »diesseits von Geltungen und Normen einer Genealogie der Ethik auf die Spur zu kommen« (46), und spricht darin auch eine Ebene an, die Fink-Eitel in der Tat gar nicht berücksichtigt, die aber auch nicht sein Anliegen war. Seine Phänomene »Schwermut«, »Schweben«, »Offenbarkeit« interessieren Därmann sozusagen gar nicht. Ihr Interesse zielt dagegen in einer Quasi-Der-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Es scheint so, daß das Fremde resp. der Fremde weder einfach aufgenommen noch verstanden werden können. Ja sie scheinen sich jedem Zugriff, der gar nicht sogleich eine Aneignung sein muß, von Grund auf zu entziehen. Die Alternative kann aber nicht heißen, daß man dieses Fremde in seiner Fremdheit beließe, was ja selber schon eine Interpretation von Fremdheit wäre, wenn auch eine sehr moderate. Ein vorläufiger Versuch einer Antwort bestünde vielleicht darin, sich jenseits dieser scheinbaren Alternative dafür stark zu machen, daß man in eine Gesprächskonstellation und ein Auseinandersetzungsgeschehen eintritt, worin ein sich Näherkommen das Fremde gerade nicht ausschließt, sondern dieses unendlich Entzogene der Fremdheit »*sein*« läßt, ja geradezu schätzt. Das Ich des Unbewußten ist *auch* ein Bewußtsein, das seine Stärke und Eigenheit hat, und das nicht einfach als Vorstufe geklärterer Bewußtheit verrechnet werden kann. Die Iche müssen – und was wollten sie mehr – in ein Gespräch eintreten, darin ganz verwandt jenen Bestrebungen und Wünschen, von denen die einzelnen Kulturen jetzt immer stärker beseelt und angetrieben werden. Im Grunde wollen sie ein solches Gespräch, jenseits der scheinbaren Alternative von Globalisierung respektive Universalismus und Regionalisierung respektive Relativismus.

6.3.2 *Erfahrung* des Fremden

a) Differenz von Anderem und Fremdem

So wie »das Andere« schon eine größere innere Differenzierung und Dimensionierung verlangt, so auch »das Fremde«. Hinsichtlich der Andersheit resp. des Anderen tritt vor allem der *relative* oder auch *relationale* Aspekt in den Vordergrund. D. h. es ist jeweils eine weitere, über die Bezugsglieder hinausgehende, Bezugsgröße mitgesetzt, die dafür sorgt, daß Ich und Anderer unterschieden werden können. Nun hat sich aber mit Levinas gezeigt, daß ein solcher Zugang zum Anderen gerade nicht den Anderen *als* Anderen trifft und darin auf-

rida'schen Manier auf die Dekonstruktion sowohl der von Fink-Eitel herangezogenen Texte als auch auf dessen Text selber. Man kann dies alles machen und ich halte es auch für sinnvoll, ja geboten, nur sollte man gerade als »Grenzgängerin« wissen, wo die Grenzen verlaufen und wie man mit diesen umgeht. Schon der Ton macht bekanntlich die Musik. Etwas anders formuliert: Wie sollen sich Kulturen untereinander verständigen können, wenn schon die mit diesen Fragen befaßten Theoriekonzepte dies vermissen lassen?

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nimmt, sondern untergräbt, unterminiert und unter-schätzt. Der Andere ist deshalb der Andere, weil er sich jedem Zugriff und jedem Vergleich entzieht. Vergleicht man trotzdem, muß man wissen, daß man stets das Andere seiner selbst zu Gesicht bekommt, also nicht den Anderen in seiner Andersheit. Dieser Schritt von Levinas, der ja nicht weniger beansprucht als in einer »Ethik des Anderen« eine neue »erste Philosophie« zu etablieren, faßt nur zögerlich, jedenfalls in der deutschsprachigen Philosophie, Fuß.[169] Dies mag auch an dem Anspruch einer »ersten Philosophie« hängen, die sich als fundamental für alle anderen versteht. Im Rahmen interkultureller Debatte aber scheint der Ansatz der »Alterität« doch auch Grenzen zu haben. Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß das gesamte Konzept von Levinas eine kulturelle Grundprägung hat, die selber wiederum für die einzelnen Phänomenzüge und Kategorien maßgebend sind. Es ist ja kein Geheimnis, daß dahinter die jüdische Tradition der Menschheitsgeschichte steht, was auch nur zu begrüßen ist. Nur darf man nicht die daraus gewonnenen Kriterien für alle anderen Kulturtraditionen geltend machen, und das heißt auch für ein »Denken überhaupt« in Anschlag bringen. Dies aber tut Levinas, indem er sein Konzept in Absetzung zur griechischen Philosophie, überhaupt zu »ontologischem« Denken etabliert. Ganz abgesehen davon, daß hier ein Bereich für das Ganze genommen wird, wäre zu fragen, wie hier »Ontologie« verstanden ist. Die »ontologische Differenz« Heideggers jedenfalls hätte hier größte Einwände zu machen, zumal gerade Heidegger genau jenen Begriff von Sein als nachträglich und abgeleitet erweist, den auch Levinas kritisch im Auge hat. Es wäre aber auch nicht, wie dies bei Heidegger wiederum der Fall ist, allein auf ein »griechisches Denken« zu rekurrieren, auch wenn dies ganz zu

[169] Krewani 1998, 50 ff. – M. E. hängt diese zögerliche Aufnahme damit zusammen, daß man, um Levinas zu »verstehen«, durch die phänomenologischen Blickwendungen von Husserl und Heidegger hindurchgegangen sein muß. Denn erst dort werden ja *die* philosophischen Felder freigelegt, die *zeigen* können, was Vernunft ist, wie sie arbeitet und vor allem wie sie sich erstellt. Eine solche Selbstkritik der Vernunft bleibt nicht mehr jenen Vernunftkonzepten verhaftet, die unter »Vernunftkritik« lediglich eine Selbstbestätigungsschleife immer schon vorausgesetzter Rationalität verstehen. Daher ist Levinas nicht mit »Rationalitätsgründen« beizukommen, aber auch der klassisch versierte Phänomenologe wird in Schwierigkeiten gebracht, da sein Werkzeug transzendentaler Subjektivität hier keinen Ansatzhebel mehr findet. Levinas versucht ähnlich wie Merleau-Ponty so etwas wie eine »Phänomenologie der Phänomenologie« zu entfalten, im Unterschied zu diesem nur mit dem Index der Alterität. Daß dabei auch die Phänomenologie eine »andere« wird, ist nur konsequent.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den Anfängen »zurückgeht«, und einen »anderen Anfang« findet.[170] Es wäre überhaupt auf keine Tradition als der maßgebenden zurückzugehen, sondern auf die fundamentalen Differenzen der verschiedenen Kultur- und Denktraditionen aufmerksam zu werden, da man erst dadurch die Einschränkung und das spezifische Herkommen des eigenen Ansatzes zu sehen lernt. Nur um dies anzudeuten: Nimmt man etwa einen Grundtopos wie jenen der »Soheit«, der für das asiatische Denken unverzichtbar ist[171], und der mit keiner abendländisch-europäischen Kategorie auch nur annähernd zu beschreiben ist,

---

[170] Hier wäre an J. Derrida zu erinnern, der zwar verschiedene »Orte« des Denkens im Blickfeld hat und eben nicht auf den *einen* Ursprung, überhaupt auf keine *Ursprünge* des Denkens zurückgeht, der aber durchaus einen Levinas verwandten Phänomenblick hat, obschon er sich in seinem denkerischen wie rhetorischen Gestus weit von diesem entfernt. In seinem Vortrag »Wie nicht sprechen. Verneinungen« (1989a) kommt eine ähnliche Konstellation zum Vorschein, nur daß Derrida diese Frage gewissermaßen offener behandelt und eben auch in typisch Derrida'scher Manier vorbringt. Sein Konzept der »différance« oder, wie er hier auch sagt, der »Spur« spielt er in der Aufnahme der sog. »Negativen Theologie« durch. Ihm fällt auf, daß sich darum vor allem das griechische wie das christliche Denken bekümmert haben, und er fragt, ob es nicht auch ein jüdisches und arabisches Denken hierfür geben könne. Nun, Derrida stammt selber aus dieser Tradition und er hält – dies betont er besonders – diesen Vortrag in Jerusalem. Ich will eine etwas längere Passage zitieren, die m. E. das oben beschriebene Phänomen noch einmal bestätigt. Dazu wähle ich ganz im Stil von Derrida eine Fußnote aus, die ich unkommentiert belassen will. »Trotz dieses Schweigens [der jüdischen und arabischen Tradition], in Wahrheit aber seinetwegen, wird man mir vielleicht gestatten, diesen Vortrag wiederzulesen als den am stärksten ›autobiographischen‹ Diskurs, den ich je gewagt habe. Man wird dieses Wort mit all den ›Anführungsstrichen‹ umstellen müssen, die man dafür wird finden können. Man wird diese Hypothese einer Selbstdarstellung, die durch einen Diskurs über die negative Theologie der anderen hindurchgeht, mit Mahnungen zur Vorsicht umgeben müssen. Doch müßte ich eines Tages mich selbst erzählen, nichts in dieser Erzählung finge an, von eben dieser Sache zu sprechen, käme ich nicht ins Stolpern über diese Tatsache: ich habe nie vermocht – mangels Befähigung, mangels Kompetenz oder Selbst-Autorisierung –, von dem zu sprechen, was mir, wie man zu sagen pflegt, von meiner Geburt her als das Näheste hätte gegeben sein müssen: der Jude, der Araber. / Dieses kleine Stück Autobiographie bekräftigt das – einen schrägen Weg nehmend. Es wird aufgeführt in der Summe meiner Fremdsprachen: dem Französischen, dem Englischen, dem Deutschen, dem Griechischen, dem Lateinischen, dem Philosophischen, dem Meta-Philosophischen, dem Christlichen, und so weiter. / Kurz: wie nicht sprechen von sich? Aber genauso auch: wie es tun, ohne sich durch den anderen erfinden zu lassen? oder ohne den anderen zu erfinden?« (Ebd. 122 f.)

[171] Es ist müßig, hier nähere Belegstellen angeben zu wollen, taucht dieses Grundwort doch in geradezu allen Texten asiatischen Denkens auf, mag es ausdrücklich zu Wort kommen, mag es implizite durchschimmern, oder mag man sich gar explizit davon distanzieren. Sh. gleichwohl entsprechende Passagen mit Literaturhinweisen in dieser Arbeit.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und der auch nicht unter die Grundkategorie des »Anderen« fällt, so mag man die grundsätzliche Differenz wenigstens schon erahnen.[172] »Soheit«, »Leere«, »Nichts«, um nur drei prominente Grundworte zu nennen, entziehen sich sozusagen den Levinas'schen Grundworten wie »der Andere«, »Spur«, »Unendlichkeit«.

Aus all dem wird zweierlei deutlich: Nicht nur ist das Konzept der »Alterität« kulturell grundiert, was zudem darauf hinweist, daß Alterität kulturell jeweils etwas anderes bedeutet, es scheint auch den kulturellen Grunddifferenzen nicht Rechnung tragen zu können. Hierzu einige Bemerkungen: Andersheit wird kulturintern erfahren, wovon wie gezeigt auch Levinas keine Ausnahme macht. Ihr eignet eine gemeinsame kulturelle und kulturhistorische Zugehörigkeit, ohne welche sie keinen Sinn machen würde. Von den alltäglichen Lebens- und Umgangsformen über Sprache und nonverbale Kommunikationsweisen, über Sitten- und Moralvorstellungen bis zu geschichtlichen Herkunftsfragen und anderes mehr erstreckt sich diese Zugehörigkeit. Der Andere ist der Andere, weil er zum gemeinsamen Zugehörigkeitsfeld zählt und sich daraus ja auch versteht. Auch wenn sich der Andere in seiner Andersheit entzieht, gehört dieser Entzug mit in die Erfahrung der Andersheit. In diesem Sinne gehört der »Andere« einer bestimmten »Ordnung« an, er ist, wenn man dies so sagen kann, »innerweltlich« verfaßt. Hier schon kann man sehen, daß das *Phänomen* der ›*Welt*‹, auf das ich weiter unten näher eingehen werde, die Andersheit des Anderen umfaßt. Anders gesagt: Ein Überschreiten oder gar Sprengen der »Welt« durch den »Anderen« gehört zur »*Welt* der Andersheit«. Diese intrakulturelle Verfaßtheit des Anderen hängt aber nicht an einer äußerlichen Zuschreibung zu einer bestimmten Kultur, sondern daran, inwieweit bestimmte Felder der Zugehörigkeit greifen. So können sich ein Student aus der Demokratischen Republik Kongo und einer aus Deutschland über Kant verständigen, so daß sie auf der Ebene philosophischer Begrifflichkeit in einer gewissen Hinsicht übereinkommen, ohne daß der Andere in seiner Andersheit gestört werden würde. Im Gegenteil, der eine akzeptiert den anderen völlig, obschon oder genauer gesagt, weil er in einigen wichtigen Punkten in seiner Andersheit entzogen bleibt. Kant ist nicht gleich Kant, und nur deshalb machen Kantseminare Sinn. Kant ist immer auch »der andere Kant«, und dies nicht nur zwischen Afrika und Europa, Japan und Deutschland, sondern auch

[172] Vgl. etwa Ohashi, R. 1990.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zwischen verschiedenen Kant-Schulen, usw.[173] Eine solche Differenz der Andersheit und auch des »Andersseins« herrscht auch zwischen den sog. Hochkulturen und modernen Zivilisationen, wo man sich über eine bestimmte Grundauffassung verständigen kann, d. h. wo man den Sinn dieser Verständigung erfaßt, obschon entscheidende Differenzen bestehen bleiben, über die man sich gerade nicht verständigen kann. Gewöhnlich ist man aber an den Gemeinsamkeiten interessiert, und so richtet sich die Suche meist auch auf das sich Durchtragende zwischen allen Beteiligten aus, auf die sog. kulturellen Invarianzen, was immer auch den Maßstab des Vergleichens zuläßt. »Comparative Studies«, wie sie vor allem aus dem anglo-amerikanischen Bereich bekannt sind, bemühen sich daher vornehmlich um solche Vergleichungsmöglichkeiten, die sich bei aller Varianz doch durchhalten.[174]

Was sich beim »Anderen« gewissermaßen erst ankündigt, bricht mit dem »Fremden« nun durch. Mit dem Fremden taucht im ganzen eine fremde Welt auf, die in alle Bereiche hinein bestimmend wird. Kulturhistorisch hat sich dies etwa in der Begegnung zwischen »Stammeskulturen« und »Zivilisationskulturen« ereignet, wobei es, was vordergründig so erscheinen mag, nicht etwa auf empirisch festmachbare Einzelfakten ankam, sondern auf eine zunächst kaum näher zu fassende Fremdheit, die einen anwehte, und von der jedes Einzelfaktum geradezu durchtränkt war. So kann auch das Kantseminar an einer bestimmten Stelle »kippen« und beide Seiten zu schierer Verzweiflung treiben, dies aber wiederum nicht aufgrund fehlender Verstehens- oder Verständigungsmöglichkeiten, sondern aufgrund einer merklich spürbaren und nicht zu überspringenden Fremdheit. Man kann dies durchaus kulturelle Fremdheit nennen, da hier in der

[173] Vgl. T. Kadowaki 1987, 155–161.

[174] So auch E. Holenstein. (1993, 123–146), der nach den Invarianten varianter Kulturmodelle Ausschau hält, wobei er zu bedenken gibt, daß sich entgegen erwarteter Annahmen die »interkulturellen Variationen«, am Beispiel Japan – Europa, von den »intrakulturellen Variationen«, am Beispiel: Schweiz – Deutschland, gar nicht unterscheiden. Man kann natürlich alles mit allem vergleichen, zumal man ja auch immer fündig wird, man muß sich nur fragen, was damit gezeigt werden kann oder soll(!), und inwieweit hier tatsächlich die kulturelle Grundtypik Berücksichtigung und Anerkennung findet. Von einer solchen geht Holenstein nämlich aus, da ansonsten die aus den Vergleichen herausspringenden Apercús gar nicht möglich wären. Gewiß, solche »Vergleiche« lassen sich allenthalben vornehmen, allein von den Besonderheiten, dem Leben und Reichtum der Kulturen erfährt man kaum etwas.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Tat das Bindeglied einer Grundordnung durchbrochen wird.[175] Eine solche Fremdheit kann überall Platz greifen, was sich darin bekundet, daß man sich nicht einmal mehr auf sich selber und seinen mitgebrachten Denkweisen und -kategorien verlassen kann. Man ist sozusagen auch noch von sich verlassen, man ist in einer gewissen Weise »außer sich«.

Die Differenz zwischen Anderem und Fremdem scheint offenkundig, obschon sie meist unbeachtet geblieben ist. Gerade jene Konzeptionen, die sich um eine »Theorie des Fremdverstehens« verdient gemacht haben, wie etwa die Hermeneutik, erfaßt diese Differenz nicht als Philosophem. Aber auch jene Theoretiker der Andersheit und der Fremdheit wie Husserl, Levinas, Merleau-Ponty, Theunissen u. a. gebrauchen in ihren Werken beide Begriffe mehr oder weniger univok.[176] Nun, dies liegt zunächst einfach daran, daß eine solche Unterscheidung für eine klassische Denkstruktur keinen Unterschied macht, da Denken immer auf Synthesisleistung des Heterogenen geht. Jedenfalls solange, als es keine Anfrage an die Philosophie hinsichtlich ihrer Grundentscheidungen gab, wie sie jetzt vielleicht erstmals durch die interkulturelle Gesamtsituation gefordert ist.[177] Der-

[175] Dem Leser eines der ersten Texte von Nishida, K., der Studie »Über das Gute« (1990a), wird nicht entgehen, daß hier ein großer Denker mit Begriffen wie Allgemeinheit und Besonderheit – er nennt sie auch schon »das Allgemeine« und »das Besondere« – so umgeht, wie man sie im gewohnten Umfeld ihrer Herkunft nirgends finden wird. Das Ganze befremdet zutiefst und man läßt es sich angeraten sein, Text und Autor entweder als unsinnig und daher nicht studierenswert zu erachten oder aber als unverstehbar und den eigenen Horizont überschreitend ad acta zu legen. Man hatte geglaubt zu wissen, weil bei Hegel gelernt, was unter Dialektik zu verstehen sei, nun wird hier ein Begriff von Dialektik angeboten, der sogar den »*Selbst*widerspruch« als Grundbegriff aufruft. Was nun, bedenkt man den weiteren Gang dieses Denkers und seiner Urheberschaft nicht allein für die gesamte »Kyôto-Schule«, sondern in gewisser Hinsicht auch für das moderne japanische Denken überhaupt?

[176] Eine der wenigen Ausnahmen: S. Strasser 1991, Abschnitt 2 der V. Meditation »Der Andere und der Fremde« widmet sich dieser Differenz.

[177] Den Schritt von der Moderne zur Postmoderne, der ja auch an die Stelle der »Einheitskonzepte« »Pluralitätskonzepte« (vgl. F. Lyotard, W. Welsch) setzt, könnte man durchaus als einen der ersten veritablen Versuche in diese Richtung sehen. Allerdings bleibt dieser Schritt noch ganz dem Einzugsbereich der Moderne verhaftet, ist doch jenes Konzept der »Vielheit« auch der Moderne an vielen Stellen wohl bekannt. (Vgl. A. Wellmer 1985) Hinzu kommt, daß sich die postmodernen Konzepte im großen und ganzen auf eine Situation beziehen, wie sie sich bestenfalls innerhalb sog. hochentwickelter und -zivilisierter Kulturen finden läßt, und da auch nur in sog. großstädtischen Kulturzentren. Gewiß, man kann Paris mit Frankreich und Berlin mit Deutschland und diese wiederum mit Europa gleichsetzen, aber man sollte sich über diesen Reduktionis-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rida's »Logozentrismus«-Vorwurf an die Adresse klassischer Vernunftkonzepte hätte hier einige Berechtigung. Zum anderen hängt dies damit zusammen, daß man immer nur »innerhalb« eines ordo und einer Ordnung angesetzt hat und mit Überschreitungen welcher Art auch immer nichts anzufangen wußte. D. h. daß jeder Übertritt als Verfehlung, als Mißverständnis, als Revolte oder Irrtum gesehen wurde, die es zu bereinigen galt. »Andersheit« konnte sozusagen immer innerhalb der Ordnung Platz nehmen, »Fremdheit« beansprucht ein »Außerhalb«. Das Virulentwerden der interkulturellen Situation zieht daher unweigerlich Arbeiten und Themen nach sich, die sich dem Topos des »Fremden« verpflichtet fühlen.[178] Mit dem »Fremden« wird unweigerlich der Schritt eines Kulturtranszensus getan.[179]

Das Kapitel zur »Erfahrung der *Fremdheit*« sollte zeigen, daß in einem ersten Zugang »Fremdheit« stets schon als Befund vorausgesetzt ist, dem man begegnet. Es geht darin um die Frage, wie Frem-

---

mus auch im klaren sein. Die Postmoderne hat sich zunehmend als bloßer Reflex auf die Veränderungen und Variabilitäten großstädtischer Alltagskulturen erwiesen. Nicht von ungefähr, daß man schon wieder von ihrer Verabschiedung spricht. Das Vielheitstheorem wird aber erst dann philosophisch sinnvoll und auch spannend, wenn es nicht mehr nur um »plurale Verfaßtheiten« geht, sondern um eine »Pluralität der Welten«.

178 Die stetig anwachsende Zahl zum Thema der Fremdheit mag dies bestätigen. Allerdings sind dies meist Arbeiten aus kultur- und gesellschaftswissenschaftlicher Perspektive, die sich mit der »Ausländerfrage« und ihrer Integrationsproblematik ebenso beschäftigen wie mit den Migrationsbewegungen, die immer stärker auf die ökonomisch besser gestellten Staaten zukommen. Man kann durchaus die interkulturelle Entwicklung auf ökonomische Grundprinzipien zurückführen, die wiederum zur politischen Frage an die einzelnen Teilnehmerstaaten wird. Dies wäre aber Aufgabe anderer Wissenschaftsdisziplinen.

179 Mischformen von »Anderem« und »Fremdem« wird es immer geben, und sie im Auge zu behalten bleibt auch sinnvoll. Die Gefahr dabei ist allerdings, daß daraus Verwischungen entstehen, die auf Kosten der phänomenologischen Prägnanz, und das heißt auch, Evidenz gehen. (Vgl. H. Turk 1993, 173–197). Hervorzuheben ist hier gleichwohl der informative Band von H. Münkler/B. Ladwig 1997, da die dortigen Aufsätze unter dem Zeichen von »Dimensionen der Fremdheit« firmieren. Es sind dies vor allem zwei Dimensionen, jene der »sozialen Fremdheit« und jene der »kulturellen Fremdheit«, die auseinandergehalten und eben auch in ihren gegenseitigen Verschränkungen gesehen werden. Ob darin allerdings das Phänomen der Fremderfahrung umfassend analysiert ist, scheint fraglich, werden doch soziale und kulturelle Entitäten als vorliegend beschrieben und verortet. So bleibt das Unterfangen allzu sehr an empirische Bestandsaufnahmen und Datenverarbeitung gebunden, die wenig Erhellungsfunktion haben, wie es in einer phänomenologisch-philosophischen Analyse gefordert wäre. Wieder einmal macht sich das Fehlen der transzendentalen Dimension als der »Frage nach den Konstitutionsbedingungen der Möglichkeit von ..« als Desiderat bemerkbar. Vgl. auch die Kritik hierzu von B. Waldenfels 1998a, 13–35.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

de erfahren wird. Dementsprechend ist auch ein Wahrnehmungsich, ein Erfahrungssubjekt vorausgesetzt – jedenfalls in der Grundstruktur des Erfahrens selber –, obschon alles getan wird, den Aufbau- bzw. Abbaucharakter des Ich durch das Erfahren des Fremden aufzuzeigen. Natürlich stellt sich dabei sofort die beunruhigende Frage ein, ob denn auf ein »Ich« verzichtet werden und ob und wie dies überhaupt möglich sein soll? Nun, die Alternative zu einem »Ich« ist ja nicht ein »Nicht-Ich« oder gar das »Verschwinden des Subjekts« – was soll das sein? –, sondern die Aufgabe zu zeigen, daß *vor* aller Voraussetzung von Ich und Anderem, Eigenem und Fremdem deren gegenseitiges Hervorgehen, sprich deren gegenseitiges »In-Erfahrung-Bringen« zum phänomenologischen Thema avanciert. Fremdheit »ereignet sich«, sie besteht nicht. Ebenso das »Eigene« und eben auch das »Ich«. Letzteres scheint in der Tat aus seiner Verankerung gerissen, aber nur, um zu zeigen, wie es überhaupt zu diesem »Eigenen« des Ich kommt. Vermutlich ist erst ein solcher Einbruch des Ich – theoretisch wie praktisch – die notwendige Bedingung für Fremderfahrung. Daher liegt jetzt die Betonung auf der »*Erfahrung* des Fremden«.

b) Das Eigene und das Fremde

Im folgenden möchte ich das Konzept der Fremderfahrung von Bernhard Waldenfels vorstellen und diskutieren. Zum einen, weil sich keiner so umfassend, aber auch so differenziert mit diesem Phänomenkomplex auseinandergesetzt hat, zum anderen, weil viele der dort aufgewiesenen Grundzüge einen großen Gewinn für unsere Arbeit darstellen. Aus der Fülle seiner Publikationen versuche ich jene Punkte herauszuarbeiten, die für die interkulturelle Fragestellung von Beutung sind.[180]

Waldenfels' Grundanliegen besteht darin, die Unhintergehbar-

[180] Ich referiere hierzu auf folgende Arbeiten: B. Waldenfels, Ordnung im Zwielicht 1987 [OZ]; Der Stachel des Fremden 1990 [SF]; Antwortregister 1994 [AR]; Deutsch-Französische Gedankengänge 1995a [DFG]; Das Eigene und das Fremde 1995c [EF]; Fremderfahrung und Fremdanspruch [FF]), in: ders. Topographie des Fremden 1997a [TF]. [Dieser Aufsatzsammlung aus den letzten Jahren, die als »Studien zur Phänomenologie des Fremden 1« untertitelt ist, sind inzwischen drei weitere Bände gefolgt]; Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt 1993 [VHF]; Antwort auf das Fremde – Grundzüge einer responsiven Phänomenologie 1998b [RP]; Kulturelle und soziale Fremdheit 1998a [KSF].

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

keit des Fremden aufzuzeigen, seinen Herausforderungs- und Anspruchscharakter darzulegen, der jedweder Aneignung und Vereinnahmung zuvorkommt. »Phänomenologie des Fremden besagt: Rückgang auf eine Situation, wo das Fremde sich als Fremdes zeigt« (EF 611). Hiermit ist sozusagen die Grundthese formuliert. D. h. daß allein die phänomenologische Zugangsweise in der Lage zu sein scheint, dem Fremden *als* Fremdem zu begegnen. Nicht von ungefähr, daß sich die Analysen fast durchgängig aus der kritischen Absetzung zu sowohl hermeneutischen als auch diskurs- und sprachtheoretischen Ansätzen verstehen, haben diese doch, wenn auch in unterschiedlicher Prägung, das Fremde sozusagen a priori und prinzipiell verstanden und begriffen, auch und gerade wenn dies faktisch stete Aufgabe bleibt. Eine Phänomenologie des Fremden wird daher immer eine Phänomenologie der Fremd*erfahrung* sein müssen. Denn »›Erfahrungen machen‹ heißt etwas durchmachen und nicht etwas herstellen. (…) Erfahrung bedeutet dem [Denken von Empirismus und Rationalismus] gegenüber einen Prozeß, in dem sich Sinn bildet und artikuliert und in dem die Dinge Struktur und Gestalt annehmen. Die Phänomenologie hat es, wie es bei Merleau-Ponty heißt, mit einem Sinn in statu nascendi zu tun und nicht mit den Gegebenheiten einer fertigen Welt.« (FF 19).

Von Wichtigkeit ist hier zunächst der Begriff der »Ordnung«, der bis in die jüngsten Veröffentlichungen hinein beständig mitanwesend ist. »Ordnung im Zwielicht« kann man als eine Phänomenologie der Ordnung lesen, insofern dort die verschiedenen Reichweiten, die Zuordnungen und Maßstäbe, die Grenzen und Schwellen, die wiederum Ordnung von Unordnung scheiden, die Selektions- und Exklusionsarbeit der Ordnung, und schließlich, und darauf wird es besonders ankommen, das »Zwischen« von »Ordentlichem« und »Außerordentlichem« aufzeigen.[181] In all dem wird deutlich, daß es um ein Zurücktreten vor einer wie auch immer gearteten Ganzheit des Ordnungsbegriffs geht, wird doch jede Ordnung erst dadurch zur Ordnung, daß sie begrenzt ist, daß sie bestimmte Felder absteckt, andere wiederum nicht. So kann etwa in der Ordnung der Sprache vieles aufgewiesen werden, aber eben nicht alles. Auch schon die verschiedenen Sprachen untereinander lassen

[181] Von Interesse könnte hier sein ein vergleichender Blick auf jenes »Phänomen der transzendentalen Ordnung«, wie es von H. Rombach 1994a, 31–145 entwickelt worden ist.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sich nicht einfach unter das Schema Gattung-Art subsumieren. Die fremde Sprache entzieht sich mir *als* Sprache, jedenfalls dann, wenn sie verstanden oder gesprochen werden soll, also wenn sie Sinn machen und nicht einfach »Sprache überhaupt« als Formalkriterium bleiben soll. Ordnungen sind immer begrenzt, wobei der Topos der Grenze nicht genau trifft, insofern jeder Grenze das Jenseits der Grenze schon innewohnt. Besser müßte man von »Schwelle« sprechen, da dort der Übergang selber, das »Zwischenreich« zum Thema wird. (Vgl. OZ, 28 ff. u. SF, 28 ff.) Schwelle besagt, daß zwischen dem, wovon man ausgeht, und dem, wohin man tritt, eine Diskontinuität herrscht, genauer ein Bruch statthat, der mit nichts zu überbrücken ist. Keine Synthese, bestenfalls noch ein Sprung. So gibt es zwischen den Ordnungen des Schlafens und Wachens nicht noch einmal eine Ordnung, ein Wachbewußtsein oder ähnliches, das beide verbindet. Dem jeweils anderen ist die »andere Seite« entzogen. Das Zögern vor dem Sprung, etwa in der Prüfungsangst, in Übergangs- und Initiationsriten, macht auf diese »Schwellenerfahrung« aufmerksam. D. h. auch, daß von der jeweiligen Seite aus die andere wiederum eine andere ist. Kein reziprokes Verhältnis, sondern eine grundsätzliche »Asymmetrie«, die deutlich machen will, daß man nicht von zwei zueinander sich verhaltenden Ordnungen, und seien diese im Verhältnis der Asymmetrie angeordnet, sprechen kann, sondern daß jeder Ordnung ein »Außerordentliches« als das Entzogene, Fremdartige, als »paradox formuliert, das *Außen einer bestimmten Ordnung*« (OZ 180) innewohnt. Jeder Ordnung ist von Anfang an Fremdheit eingeschrieben. »So viele Ordnungen, so viele Fremdheiten« (FF 35). Natürlich, der springende Punkt ist dort zu suchen, wo es um den Übertritt, das »Überschreiten der Ordnung« geht. Waldenfels spricht hier von einer »Interdiskursivität« (OZ 181 f.)[182], worin zum Ausdruck kommt, daß in jeder Ordnung ein Außerordentliches arbeitet, das verhindert, daß man vom Eigenen im Unterschied zum Fremden sprechen könnte. Von Anfang an, und dies ist der treibende Motor und die Provokation, ist dem Eigenen Fremdheit eingeschrieben, aber so, daß »dem fremden Eigenen ein eigenes Fremdes, eine Fremdheit im eigenen Haus gegenübersteh(t).« Diese Nicht-Identität macht, daß jede Ordnung nicht nur schon in sich selber über sich hinaustreibt – eine in sich ruhende Ordnung würde dem Sinn von Ordnung als einer beständig arbeitenden und tätigen geradezu

[182] Die folgenden Zitate sind dem dortigen Kapitel entnommen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

widersprechen –, sondern auch zu einer anderen in einer nicht einzuebnenden Differenz steht. So folgt auf die »Interdiskursivität«, die jeder »Diskursivität« ihre internen und externen Fremdheitsbezüge deutlich macht, die »Transdiskursivität«, in der eine »Differenz zwischen dem, was in einer Ordnung gesagt und getan werden kann, und dem, was in ihr nicht gesagt und getan werden kann«, besteht. »Das Unsagbare, Unsichtbare, Unhörbare, Untunliche usf. ist die *Kehrseite* des Sagbaren, Sichtbaren, Hörbaren, Tunlichen. Diese Kehrseite ist gegenwärtig im Überanspruch dessen, was zu sagen, zu sehen, zu hören, zu tun ist, und sie tritt als Außerordentliches hervor, wenn eine bestehende Ordnung ihre Grenzen und Lücken zeigt. (…) Den Grenzzonen zwischen einer bestehenden und einer neu bzw. anderweitig bestehenden Ordnung entsprechen *Randzonen* und *weiße Flächen* innerhalb der eigenen Ordnung, wo es rumort und ein vielfältiges *Randgängertum* sich breit macht.« Diese Konstellation der Ordnung in sich selber und zugleich der Ordnungen untereinander hat schließlich zur Folge, daß »in Ermangelung einer umfassenden und letzten Ordnung« die »vielfältige Bewegung des Überschreitens« sich »als ›Aufstieg auf der Stelle‹«, wie es in Anschluß an Merleau-Ponty heißt, »vollzieht, das heißt als Aufbruch, der nicht anderswo ankommt.«

Diese hier näher in Augenschein genommene Passage scheint mir die Sachlage, um die es Waldenfels geht, ganz gut zu treffen, sieht man doch, wie die Ordnungen in sich arbeiten und wie sie zueinander stehen. Gleichwohl seien hierzu schon einige Bemerkungen, Nachfragen und kritische Anfragen erlaubt. So wäre etwa hinsichtlich der Begrenztheit der Ordnung nachzufragen. Wie kommt es zu dieser, wenn sie nicht einfach empirisch klassifiziert und nach bestimmten Deutungsmustern analysiert werden soll? Wie entstehen und wie generieren sich Ordnungen? Das wäre ja die phänomenologisch interessante Frage. Und genau darauf richtet sich auch das Augenmerk von Waldenfels. Dem entgegen stehen allerdings die in den Einzelanalysen meist übernommenen Klassifikationen und »Einordnungen«, wie sie gewöhnlich bekannt, und das heißt auch schon vorausgesetzt sind. So ist etwa für die Ordnung der Sprache bemerkenswert, daß sie sich keineswegs auf ihre Verlautbarung oder ihre Zeichenfunktion beschränken läßt. Auch die Bedeutungsebene bearbeitet nur ein relativ kleines Segment der Sprache. Entscheidend wird schließlich die Komponente der Sprache als »soziale Ordnung«, die selber das Sprachverstehen mitgestaltet. Regional- und Milieuspra-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

chen sind davon wiederum nur Teilaspekte. In der »Welt der Ökonomie«, die ja auch eine Ordnung ist, spricht die Sprache anders als in der Alltagswelt, und nur wer diese Sprache beherrscht, kann mitreden und überhaupt erst verstehen. Wenn der Ökonom »an die Börse geht«, denkt der Alltagsmensch an Taschendieb. Ebenso gehört zur Ordnung der Sprache auch das Nichtgesprochene, das Ungesagte und Unsagbare. Da ist Schweigen schon mehr gesagt. Nun, auch diese kurze Andeutung des Ausgriffs des Sprachphänomens greift zu kurz. Denn die beschriebenen Ordnungsfelder gehören eigentlich nicht direkt zur Ordnung der Sprache, aber es gehört zu ihr dies, daß sie, geradezu vorbildhaft, in andere Ordnungen übersetzen kann. Sprache kann nur deshalb über*setzen*, weil sie zuvor schon von einer Ordnung zur anderen *über*setzt. Genau dies ist ein, vielleicht der entscheidende Grundzug der »Ordnung der Sprache«. Die Ordnung der Sprache, so könnte man sagen, spielt in andere Ordnungen hinein, und wird wiederum von den anderen Ordnungen so angegangen, daß diese ganz direkt an der Sprachordnung mitarbeiten. So übersteigt sich in der Tat eine jede Ordnung, ohne in eine andere überzugehen. Der »Aufstieg auf der Stelle«, um diesen Topos wieder aufzugreifen, hieße dann Entfaltung der jeweiligen Ordnung. Schwierigkeiten bereitet aber dann die Fortführung an dieser Stelle: «.., als Aufbruch, der nicht anderswo ankommt.« Das klingt irreführend. Soll die Ordnung nicht auf empirische Weise verstanden, sondern hinsichtlich ihrer Möglichkeitsbedingungen ins Auge gefaßt werden, so mag sich vielleicht nichts bezüglich der empirischen Gegebenheiten ändern, aber es wird so erst das sinnstiftende Moment der Ordnung klar. Dies wiederum ordnet aber die sog. Gegebenheiten »je nach Ordnung« zu. Der Sinn der Ordnung ändert sich nahezu beständig und bleibt keineswegs auf der Stelle stehen. Ja man könnte sagen, daß darin die eigentliche Aussagekraft und Bedeutsamkeit der Ordnung und der Ordnungen liegen, daß sie ganz praktische, realitätserstellende und vor allem -erhellende Funktion haben.

Hinsichtlich der »Transdiskursivität« müßte man ähnliches sagen: Bestätigt die dort beschriebene Phänomenkonstellation nicht gerade das oben Angemerkte dahingehend, daß die Auseinandersetzung von Ordnung resp. Ordentlichem und Außerordentlichem nicht, wie es geschieht, nach dem Modell der »Kehrseite«, sondern in der Weise aufgenommen wird, daß hier verschiedene Dimensionen, oder wenn man so will Ordnungen, zum Phänomen selber in dessen Ordnungsgefüge gehören? Das hieße, daß das »Außerordent-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

liche« immer schon auf seine Weise zur Ordnungsstiftung hinzugehört, auch und gerade wenn diese miteinander einen beständigen Wandel vollziehen, und daß nicht, wie es oben heißt, das Außerordentliche erst dann auftaucht, wenn »eine bestehende Ordnung ihre Grenzen und Lücken zeigt«. So würde das Transdiskursive in gewisser Weise hindeuten auf den darin angezielten »Transzensus« einer jeden Ordnung. Aber worin sollte dieser anders bestehen können – wollte man nicht auf den Boden empirischer Beschreibung zurückfallen – als in der »Transzendentalität« der Ordnung selber?[183] Nur so macht der Topos »Aufstieg auf der Stelle« Sinn. Wenn es nur ein Aufstieg und Aufbruch wäre, der bei sich bleibt, so muß man zudem fragen, was es mit der »Schwelle« auf sich hat? Verändert diese nicht das »auf der Stelle Bleiben« bzw. das »nicht anderswo Ankommen«? Eine Schwelle nehmen, d. h. die darin zu machende Erfahrung, besagt doch gerade, daß man dadurch verwandelt wird, das heißt als »ein anderer« wiederkehrt. Dies jedenfalls intendieren die oben genannten Schwellenerfahrungen. Nur in der Veränderung, genauer, in der Verwandlung bleibt man der, auf den hin man »im Grunde« unterwegs ist. Der Aufbruch kommt dann in der Tat »nicht anderswo« an, er bleibt aber auch nicht, sondern er *kommt anders* an. Aufbruch heißt auch Aufbrechen der Ordnung. Ansonsten geschieht nicht Aufbruch, sondern vorzeitiger Abbruch.

Es schien sinnvoll, das Phänomen der Ordnung jenem der Fremderfahrung voranzustellen. Denn hier werden die Grundlagen gelegt, also nicht allein phänomenologische Beschreibungen gegeben, sondern dem voraus die »transzendentale«, man könnte auch sagen, die »ontologische Dimension« entschieden. Das stimmt nicht ganz, denn erst am Aufzeigen des Phänomens geht nicht nur das Phänomen auf, sondern auch die damit einhergehende transzendentale und auch ontologische Dimensionalität.[184]

---

[183] Aber eben nicht im Sinn einer »transzendental-subjektiven« Ordnung – dagegen richten sich Waldenfels' Analysen zurecht –, sondern einer »transzendental-objektiven«, oder wie man auch in Anschluß an Rombach sagen könnte, »strukturalen« Ordnung. (Vgl. H. Rombach 1994, 91 f.)

[184] Unter »Ontologie« werden gerade nicht, wie dies heutzutage immer häufiger geschieht, Seinsbestände oder gar Seiendheiten verstanden, soz. Gegenstandsbereiche von Erkenntnisleistungen, ganz zu schweigen von Verdinglichungen, sondern jene Grundvoraussetzungen und -bedingungen, ohne welche überhaupt nichts gezeigt werden könnte. Schon Heideggers Schritt zur »ontologischen Differenz« hat hier ein Maß gesetzt, für dessen kritisches Überschreiten man schon gute Gründe angeben müßte. So würde auch das Aufrechterhalten eines Subjektbegriffs hinter diese Eröffnung zurück-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Nun zurück zur Fremderfahrung: So wie die Ordnungen nicht einfach von einander zu trennen sind, aber auch nicht ineinander überführt werden können, so verhält es sich auch mit dem Eigenen und dem Fremdem. Beginnt man nämlich mit dem »Eigenen«, so ist damit schon eine Vorentscheidung getroffen, wodurch das Fremde und mit ihr die Fremderfahrung an den Rand gedrängt werden, sozusagen zu Sekundärphänomenen werden. Husserls Analysen suggerieren noch, als ob man von der Eigenwelt auf die Fremdwelt »schließen« könne. Waldenfels sieht nun genau diesen Punkt als kritisches Potential. Den oben schon zitierten Ausspruch Husserls der »Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit« pointiert Waldenfels wie folgt: »Etwas ist zugänglich nicht trotz, sondern *in seiner Unzugänglichkeit*, genau das besagt Fremdheit« (DFG 53). Dies will aber nicht weniger besagen, als daß zum Zugänglichen selber das Unzugängliche *konstitutiv* hinzugehört. Ja das Unzugängliche liegt schon von Anfang an im Zugänglichen, das Fremde im Vertrauten und Eigenen, sowie das Eigene im Fremden. D. h. näherhin, daß Eigenes und Fremdes nicht zwei sich gegenüber stehende Pole sind, sondern aus einer inneren Spannung und Auseinandersetzung hervortreten. Die Erfahrung des Fremden liegt, so könnte man sagen, im »Zwischen« von Eigenem und Fremdem. Die Konstitution des Ego, also des Ichbewußtseins beim Kleinkind etwa ist nicht abzukoppeln von jener »Fremderfahrung« wie jenem des Fremdelns. Das Erlernen von Sprache geht sprachpraktisch sozusagen ständig fremd, sowohl in der Laut–, in der Grammatik- wie in der Sinnbildung. Sprache ist ein Konstitutionsgeschehen von Spracheigenem und Sprachfremdem zugleich.

Um nun dieser genuinen Fremderfahrung näher zu kommen, unterscheidet Waldenfels drei »Grade der Fremdheit«, die ich kurz referieren will. (EF 615 ff., auch FF 35 ff., VHF 59 u. a.) Die »*alltägliche* und *normale* Fremdheit« (»Fremdheit I«) wäre etwa darin zu sehen, daß uns etwas fremd anmutet oder einfach nur anders ist als wir, sei dies der Nachbar von nebenan oder die andere Stadt, die wir besuchen. Entscheidend ist, daß uns diese Fremdheit *innerhalb* eines »Vertrautheitshorizontes« begegnet, der dafür verantwortlich zeichnet, daß wir durch diese Fremdheiten nicht aus unserer gewohnten

fallen. Sh. dazu Heideggers frühe Vorlesungen von 1923 (Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, GA 63) und von 1923/24 (Einführung in die phänomenologische Forschung, GA 17).

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Lebenswelt und Ordnungsform katapultiert werden. Davon unterschieden wird eine »Fremdheit II«, die »*strukturelle* Fremdheit, die all das betrifft, was außerhalb einer bestimmten Ordnung anzutreffen ist, so etwa die fremde Sprache, die wir nicht verstehen, das fremde Ritual oder selbst nur der Ausdruck eines Lächelns, dessen Sinn und Funktion uns verschlossen bleibt, oder ein vergangener Zeitgeist, der uns nichts mehr sagt.« (Ebd.) Hier wird vor allem der Entzugscharakter betont, der in aller Fremderfahrung wohnt. Schließlich steigert sich die Fremdheitserfahrung zur »*radikalen* Fremdheit« (Fremdheit III), die allerdings die wichtigste Stufe darstellt. Denn ihr Hauptaugenmerk liegt in dem »*Überschreiten*« einer Ordnung, in dem, was »außerhalb« jedweder Ordnung ist, und daher auch das »Außer-ordentliche« genannt wird. Gleichwohl bleibt es rückbezogen auf bestimmte Ordnungen, worin sie sich eben unterscheidet von einer »absoluten und totalen Fremdheit«, die ihre Bezüglichkeit und daher überhaupt ihre Erfahrungsmöglichkeit preisgeben muß. So läßt sich »das radikal Fremde (…) nur fassen als Überschuß, der einen bestehenden Sinnhorizont überschreitet. (…) Eine fremde Sprache, die ganz anders wäre als die eigene Sprache, würde aufhören, eine fremde zu sein; sie würde als bloßes Geräusch den Bereich möglicher Verständigung hinter sich lassen.« (Ebd.) Diese, Waldenfels nennt sie, »Steigerungsgrade des Fremdseins« führen sozusagen in das *Erfahren* der Fremdheit selber hinein, sie zeigen die unterschiedliche Dimensionierung der Fremdheit. Vor allem aber wird deutlich, daß »Fremdheit« nicht einfach ein Topos ist, sondern ein *Erfahren*, welches in steigendem Maße zeigt, *wie* Fremdheit sich konstituiert. Wir stehen nicht noch einmal neben dieser Erfahrung, um sie beurteilen zu können, sondern wir werden nur insoweit Erfahrene des Fremden, inwieweit wir diese Fremderfahrungen realiter erbringen und von dieser angegangen werden. Dies fordert von uns eine, wie Merleau-Ponty sagt, »Denkweise, (die) eine Wandlung unserer selbst abverlangt (…) es geht darum, zu lernen, wie man das, was unser ist, als fremd, und das, was uns fremd war, als unsriges betrachtet.«[185] Entscheidend also und für die innere Differenzierung bzw. Klärung der Fremdheit unabdingbar ist das Erfahren selber, das nur aus und in der Konfrontation und Herausforderung von Eigenem und Fremdem erfaßbar wird; genauer müßte man sagen: das einen *als* diese Herausforderung erfaßt und trifft. So kommt es, daß beide

[185] Zit. nach R. Dammann, 1991, 15

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht gegeneinander aufzurechnen und in symmetrischen oder auch analogen Kategorien zu fassen sind. Gleichwohl bleiben sie sich nicht gänzlich entzogen, weshalb sie sich »asymmetrisch« begegnen. Dieser vor allem von Levinas übernommene Begriff, der auf die Unmöglichkeit aufmerksam machen möchte, den Anderen und Fremden weder »von außen« noch ihn so sehen zu können, wie er sich oder gar mich sieht, zeigt das eigentümliche Zwischen, ein Weder-Noch von Symmetrie und Nichtsymmetrie, von Vergleichbarkeit und Unvergleichbarkeit.[186] So wie ich den Anderen sehe, entspricht keineswegs der Sichtweise, wie der Andere mich sieht. Über dieses gegenseitige Nichtsehenkönnen gibt es keine übergeordnete Sichtweise mehr. Da bleibt nicht nur ein Rest, da bleibt ein radikales Entzogensein.[187] Gleichwohl gibt es eine »Präferenz des Eigenen« (VHF 56), ohne die gar keine Unterscheidung möglich wäre. Hier wird auch verständlich, warum Waldenfels so großen Wert auf die Kategorie des »Ortes« legt. Denn dadurch wird deutlich, daß eben immer nur von einem bestimmten Ort aus Bezug genommen werden kann, und dies wiederum auf einen bestimmten Ort zu. Das heißt, es geht nicht mehr darum zu fragen, *was* das Fremde ist, sondern *wo* und *wie* das Fremde ist. Hier taucht wieder die »Schwelle« auf, die ja im Unterschied zur Grenze Eigenes und Fremdes nicht ab- oder gar ausgrenzt, sondern als ein »Prozeß der *Ein- und Ausgrenzung*« (VHF 57) verstanden werden muß, aus dem das Eigene wie das Fremde hervorgehen. Ein »Prozeß, der sich nicht zwischen zwei Termen abspielt, sondern zwischen zwei Topoi.« (Ebd.)[188] Die Kategorie des Ortes, die sich im übrigen wiederum nicht vergleichen läßt mit jener aus dem japanischen Denkraum im Ausgang von Nishida entstandenen »Ortlogik«[189],

[186] Vgl. hierzu R. Koselleck 1975, 65–104. Dort wird allerdings der Begriff der Asymmetrie als bloß relative Abweichung von einem die Gegenbegriffe tragenden symmetrischen Verhältnis verstanden. Also etwa die Gegenbegriffe Freund-Feind, die bspw. in den Schemata Mensch-Unmensch, Hellenen-Barbaren, Christen-Heiden durchaus nicht auf der selben Ebene angesiedelt sind, so daß hier immer eine Schieflage oder eben Asymmetrie gegeben ist.

[187] Vgl. D. Mersch 1997, 27–45.

[188] Ergänzend hierzu: »Fremdes geht dagegen hervor aus einer gleichzeitigen *Ein-* und *Abgrenzung*. Das Fremde befindet sich anderswo; es ist ähnlich wie Schlafen vom Wachen, Gesundheit von der Krankheit, Alter von der Jugend durch eine Schwelle vom jeweils Eigenen getrennt. Dabei steht keiner von uns jemals auf beiden Seiten der Schwelle zugleich. (…) Das Fremde befindet sich nicht anderswo, es bestimmt sich selbst als *Anderswo*, als Atopie,..« (RP 103 f.)

[189] Nishida, K. 1999; Ohashi, R. 1990.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

führt ganz in Entsprechung zur obigen Konstellation der Ordnung jenes Moment mit sich, wonach mit jeder Situiertheit zugleich gesagt ist, daß die Präferenz des einen jene des anderen ausschließt. Jede Ermöglichung heißt zugleich Verunmöglichung von anderem, jede Zuwendung zugleich Abwendung. (vgl. DFG 318 f.) Diese Differenz tritt auch zwischen »Sagen« und »Gesagtem« auf, insofern das Sagen niemals in der Ordnung des Gesagten aufgehen kann. Das Sagen bleibt dem Gesagten entzogen, bleibt ihm fremd, ist das »Außer-ordentliche«, das gleichwohl auf die Ordnung des Gesagten zurückbezogen bleibt. Wie das Sagen so läßt sich auch das Fremde auf der Stufe des »radikal Fremden« nur »fassen als Überschuß, der einen bestehenden Sinnhorizont überschreitet.« (EF 616) Man sieht, der Gedanke kommt stets auf diese Grundfigur von Ordnung *und* Außerordentlichem zurück, *als* die auch die Konstellation von Eigenem und Fremdem aus sich hervorgeht.

Was sich so einerseits als »Verflechtung« oder auch »Verschränkung von Eigenem und Fremdem« darstellen und den »Chiasmus« von Eigentätigkeit und Ausgesetztheit niemals überspringen läßt (vgl. Merleau-Ponty)[190], erfährt in den Ausführungen von Waldenfels zunehmend eine Verlagerung hin auf die, man könnte sagen, Seite des »Wovonher« etwas auf mich zukommt.[191] Das heißt, *vor*

[190] Im Kapitel »Zwischen« (C.I.7) gehe ich näher auf Merleau-Ponty ein, da er ein wichtiger Mitstreiter in einer »Phänomenologie der Erfahrung« ist. Vor allem aus phänomenologisch-methodischen Gründen müssen wir aber doch einige Abstriche machen, wenngleich das Anliegen, gewissermaßen *vor* und *unterhalb* der Bewußtseinsphänomene und der damit einhergehenden »Intentionalität« anzusetzen, dem unsrigen sehr verwandt ist. Eine eingehendere Diskussion des Merleau-Pontýschen Denkens hinsichtlich der Fremderfahrung erscheint mir indes nicht notwendig. Dies hat drei Gründe: zum einen nehmen die Analysen von Waldenfels selber schon direkt wie indirekt darauf Bezug, gerade dort, wo es um die Phänomene der »Verflechtung«, der »Asymmetrie«, der »Steigerung« u.a. mehr geht, und sie zeigen zugleich bestimmte Verkürzungen in Merleau-Ponty's Denken, gerade wenn es um die Fremderfahrung geht. Zum zweiten gibt es in bezug auf unsere Thematik eigentlich nur einen einschlägigen Text (Merleau-Ponty 1986, 13–28), der keinen entscheidend neuen Aspekt bietet. (Vgl. D. Tiemersma 1996, 31–55). Zum dritten, dies kann hier aber nicht ausgeführt werden, nimmt Merleau-Ponty eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen »Intentionalität« als Bewußtseinsphänomen, »fungierender Intentionalität« als »vorprädikativem« Zugang und einer versuchten Überschreitung des Intentionalitätsbegriff ein. Darauf müßte in einer gesonderten Untersuchung näher Bezug genommen werden.

[191] Man kann durchaus einen Entwicklungsgang in Waldenfels' Denken feststellen. Auch wenn die grundsätzliche Konstellation eines Differenztheorems aufrechterhalten wird, wie dies auch in der Bestimmung des Fremden als Außer-ordentlichem zum Tragen kommt, so verlagert sich doch der Schwerpunkt der Analysen vom »Zwischen von

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

aller Frage nach dem Fremdem tritt das Fremde als Anspruch an uns heran, dem wir immer schon antworten und geantwortet haben. »Im fremden Anspruch (…) tritt das Fremde in actu zutage. (…) 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.« (RP 108). Der Beunruhigung durch das Fremde ist nicht auszuweichen, denn es ist das *worauf* wir antworten, das aber unterschieden werden muß von dem, *was* wir antworten. Unsere Antwort ist sozusagen eine gedoppelte, die es in dieser Differenz aufrecht zu erhalten gilt. »Das Worauf der Antwort begegnet uns als Aufforderung, Provokation, Stimulus, als Anspruch im doppelten Sinne dessen, was uns anspricht und im Anspruch einen Anspruch erhebt. Das Fremde ist nicht etwas, auf das unser Sagen und Tun abzielt, sondern etwas, von dem dieses ausgeht.« (EF 619) So wird das Antworten und das Antwortgeben zur Grundlage und Grundbedingung aller weiteren Begegnung und Kommunikation. Waldenfels spricht hier von »Responsivität«, deren Ausarbeitung in dem breit angelegten Buch »Antwortregister« vorgenommen wurde, worin sich der klassische Ausgangspunkt der »Frage« immer stärker hin zu einer »Logik der Antwort« verschiebt. Das Antwortregister versteht sich daher auch als grundsätzliche Kritik an allen Philosophien der »Intentionalität« – und welche ist das nicht? – mit ihren »Sinnintentionen« und der »Regularität« mit ihren »Sinnregelungen«. Der Titel »Responsive Rationalität« läßt diese Ansprüchlichkeit nicht nur anklingen. Nun, soweit wollte ich gar nicht gehen, vielmehr noch auf einen bemerkenswerten Zug aufmerksam machen, der die Waldenfels'schen Arbeiten zumeist abschließt und der, wie mir scheint, einiges Potential in sich birgt. Es geht um diesen angedeuteten Doppelaspekt des Antwortens. Waldenfels unterscheidet hier zwei Weisen, eine »eher *produktive* und eine eher *reproduktive* Form des Antwortens«. (EF 620) Dabei ist letztere, auch »repetetive« genannt, dadurch gekennzeichnet, daß sie bestehenden Sinnfolien und Regeln folgt, erstere dagegen, auch »innovative« genannt, zeichnet sich dadurch aus, daß sie »eine bestehende Ordnung durchbricht und die Bedingungen des Verstehens

Eigenem und Fremdem« immer stärker auf den »Anspruch«, der von allem Fremden ausgeht und der damit verbundenen »Dimensionen der Fremdheit«. (Vgl. AR) Vermutlich hängt dies auch mit einer intensivierten Levinas- und auch Derrida-Lektüre zusammen. (Vgl. ders. 1997b, 385–409).

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und der Verständigung mit verändert. Dort, wo die Ordnung der Dinge ins Wanken kommt, klafft ein Hiatus zwischen fremder Provokation und eigener Produktion. Wir stoßen hier auf das Paradox einer kreativen Antwort, (…) Die Antwort ist als Antwort kreativ. (…) Der Anspruch wird vielmehr erst zum Anspruch in der Antwort, die er hervorruft und der er uneinholbar vorausgeht. (…) Wir erfinden, was wir antworten, nicht aber das, worauf wir antworten und was unserem Reden und Tun Gewicht verleiht.« (RP 112 f.) Das kreative Moment, so müßte man vermutlich genauer sagen, liegt zwischen beiden und geht auch aus diesem Zwischen hervor. Ja, das Zwischen ist ursprünglicher als die beiden Pole »des Eigenen« und »des Fremden«. »Wo neuartige Gedanken entstehen, gehören sie weder mir noch dem Anderen. Sie entstehen zwischen uns. Ohne dieses Zwischen gäbe es keine Inter-subjektivität und Inter-kulturalität, die ihren Namen verdient.« (EF 620)

In allem aber, so wäre zu resümieren, kommt es nicht nur auf ein »Zwischen« von Eigenem und Fremdem an, sondern es klafft ein grundsätzlicher Hiatus, eine »radikale«, wenn auch nicht »totale« Trennung zwischen Eigenem und Fremden, die bis hin zu einem »Fremdwerden der Erfahrung« (TF 107 ff.) führt. Diese Abgründigkeit liegt sozusagen allem »zugrunde« und sie verhindert so einen letzten Grund oder eine erste Ursache, von denen man ausgehen könnte. In der Konfrontation von Eigenem und Fremdem, also in der Fremd*erfahrung* rückt dies unausweichlich in den Vordergrund. »Die Zugänglichkeit des Unzugänglichen würde besagen, daß wir innerhalb einer Ordnung zugleich außerhalb ihrer stehen, da keine Ordnung sich selbst umfaßt; dies besagt ebenfalls, daß jede Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Ordnung von einer abgründigen Nichtzugehörigkeit unterhöhlt ist. Die absolute Nähe ist damit ebenso ausgeschlossen wie die absolute Ferne.« (KSF 31) Dies bringt Konsequenzen mit sich, welche die Phänomenologie selber an ihre äußersten Grenzen führt, ja diese gar zu überschreiten sich anschickt, was nicht weniger hieße, als ihr den Boden, auf dem sie steht, unter den Füßen wegzuziehen. »Hinter dem ›vorgeblichen Grund‹, auf dem die Phänomenologie ruht, öffnet sich ein Abgrund. (…) Die Phänomenologie findet ihre Vollendung in einer wesenhaften Unvollendetheit. Sie ist getrieben von einer ›Unruhe‹, die das Denken nicht zu sich zurückkehren läßt, sondern vielmehr seiner Initiative zuvorkommt in Gestalt dessen, was es zu denken gilt. Keine Selbstbezüglichkeit also ohne Fremdbezüglichkeit, das gilt auch für die Phänomenologie.« (DFG 82)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bevor ich auch hier einige Anmerkungen und Anfragen vorbringe, möchte ich die Grundzüge dieses Fremdheitskonzeptes zusammenfassen: Waldenfels' Blick richtet sich auf das »Zwischen«, man könnte auch sagen, auf das »Und« von »Eigenem *und* Fremdem«. Die »Grade der Fremdheit« führen in ihrer »Steigerung« an jenen Ort, wo dem Fremden als »radikalem Fremden« nicht mehr auszuweichen ist. Die Kategorien der »Verflechtung«, der »Asymmetrie«, des »Ortes«, der Schwelle« wollen die Grundbestimmung des Fremden näher aufzeigen, das im »Überschuß« des »Außer-ordentlichen« einer jeden Ordnung sich meldet. An die Stelle eines Verstehens und einer Aufnahme des Fremden, welche tendenziell immer auch einer Aneignung und Vereinnahmung gleichkommen, tritt das »Antwortereignis«, welches darin besteht, daß man immer schon vom Anspruch des Anderen und Fremden in Anspruch genommen ist, auf den zu antworten man geradezu verurteilt ist. Dem Sartre'schen »zur Freiheit Verurteiltsein« steht hier sozusagen ein »zur Antwort Verurteiltsein« entgegen, was zugleich eine fundamentale ethische Dimension der »Verantwortlichkeit« anreißt. So findet man sich wieder in einer Situation des »Paradoxes einer kreativen Antwort, in der wir geben, was wir nicht haben« (EF 620). Wir haben sozusagen auf die Differenz von dem, *was* wir antworten und dem, *worauf* wir antworten, achtzugeben und das heißt dieser Differenz wiederum so zu antworten, daß Antwort und Verantwortung ihrer gemeinsamen Wurzel innewerden. Das Antwortereignis ist dann, so könnte man sagen, nicht nur »responsive Rationalität«, sondern auch »responsive Praxis«.

Die Analysen von Waldenfels führen mitten hinein in die Fremderfahrung, indem sie den inneren Zusammenhang von Fremdheit und Erfahrung in seiner Notwendigkeit zeigen. Das Phänomen der Fremderfahrung ist ein vieldimensioniertes aber auch schillerndes. Je näher man an es heranzukommen glaubt, desto ferner scheint es zu rücken und sich dem Zugriff zu entziehen. Vermutlich gehört dies aber konstitutiv zum Phänomen der Fremdheit hinzu, daß es sich entzieht und zurücknimmt, sobald man Zugriff beansprucht. Diesen Grundzug, der im übrigen ja ein wenig auch an Heidegger erinnert, zeigt Waldenfels auf vorzügliche Weise. Er würde sich gleichwohl deutlich von Heideggers »Entzugsgedanken« distanzieren, und dies nicht allein deshalb, weil Heidegger den Entzug noch *denkt*, indes Waldenfels diesen – bei ihm heißt dies »das Zugängliche *in* seiner Unzugänglichkeit« – »aus der Erfahrung der Erfahrung«

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zeigen möchte.[192] Dieser Grundintention ist durchaus zuzustimmen, auch wenn nun noch einige kritische Überlegungen vorgebracht werden sollen.

Mit Waldenfels landen wir in einer Abgründigkeit des Denkens, vor der auch die Phänomenologie nicht haltmachen kann. Mit dem Gedanken der Responsivität wird ein neuer »Boden« beansprucht, der gerade nicht mehr auf »Grund« und »Boden« steht, sondern auf einer Art Feldstruktur Platz nimmt, die um ihren Status des »in statu nascendi« und darum auch um alle Unvollendetheit und Vorläufigkeit weiß. Responsivität tritt an die Stelle der Intentionalität, die ja das weite Feld des Bewußtseins abdeckt. Bewußtsein aber kommt, so war schon bei Heidegger zu lernen, immer schon zu spät. Nun aber geht Waldenfels nicht den Weg ins »Dasein«, sondern, grob gesprochen, in die »Differenz«.[193] Für die Fremderfahrung bekundet sich dies, wie oft betont, in der Differenz zwischen Ordnung und Außerordentlichem. Nun wäre die Frage, woher diese Differenz kommt, wenn man sie nicht einfach aus einer empirischen Erfahrung der Fremdheit heraus ableitet. Man hätte sie schon vorausgesetzt, was phänomenologisch ja einer Art performativen Selbstwiderspruchs gleichkäme. Nun dies kann man Waldenfels nicht vorwerfen, dennoch lohnt es sich, einige Konstellationen daraufhin näher anzusehen. Da wäre zunächst jener Gedanke, der besagt, daß mit jeder Zuwendung zugleich eine Abkehr von einem anderen einhergeht, und daß dies wiederum an der Situiertheit eines bestimmten Ortes hängt. Denn gedacht, erfahren, gelebt wird immer von einem Ort aus, und zwar einem *bestimmten* Ort. Dies scheint auf den ersten Blick plausibel zu sein. Wenn aber der je bestimmte Ort radikal zur Grundlage des Wovonaus gemacht wird – und darauf wird größter Wert gelegt –, dann fragt sich, wie (mir) bei Zuwendung zum einen die Abwendung bezüglich des anderen zum Problem werden kann. »Mein« Ort wird ja gerade dadurch zu einem *bestimmten*, daß er zu diesem oder jenem, nicht aber wiederum zu einem weiteren Zugang hat. Gewiß, man kann einwenden, daß es ja gerade nicht um diesen oder jenen ginge – darin läge ja gerade der Fehler –, sondern um den »An-

[192] Auf diese beschriebenen phänomenologischen Grundzüge kommt Waldenfels immer wieder zurück, bilden sie doch so etwas wie die strukturellen Gelenkstellen seines Ansatzes. Vgl. auch B. Waldenfels 2002, 186 ff.

[193] Natürlich steht hier die französische Phänomenologie und Philosophie Pate, für deren Rezeption in Deutschland Waldenfels sich mehr als verdient gemacht hat. Vgl. Waldenfels 1998c; 1995a.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

deren« oder den »Fremden«. Aber nicht jeder »ist« in diesem Sinne ein Anderer. »Der Andere« ist eben schon ein Entgegenkommender, ein Begegnender, mit dem jener Anspruch auftaucht, auf den zu antworten ist. Er ist schon herausgehoben, beansprucht dieses auch und genau darin liegt erst sein Anspruch. Daß wiederum andere dahinter zurücktreten, gibt »*dem* Anderen« erst das Profil seiner Andersheit, *dem* Fremden das seiner Fremdheit und *mir* das meiner Eigenheit. Dies aber jeweilig und situativ, nicht allgemein. In den Bus einsteigend ist weder der Busfahrer ein Anderer für mich noch ich ein Anderer für ihn. Zunächst ist er Busfahrer und bleibt dies vermutlich auch. Es kann aber sein, daß über das Busfahren hinaus eine Anspruchsituation entsteht, in der alles, was ich tue, Antwortcharakter haben wird, auch wenn ich nichts tue, sage und dergleichen. Allerdings ist der Anspruch, der darin liegen könnte, daß ich mein Fahrgeld zu entrichten habe, ein völlig anderer Anspruch – dieser tritt schon mit der Bussituation auf, da braucht der Fahrer kein Wort zu sagen – als jener, worin sich vielleicht unsere Blicke begegnen, und sei dies über den Rückspiegel, oder wo wir in ein kurzes Gespräch eintreten oder auch einfach schweigen. Man ist nicht immer ein Anderer oder ein Fremder. Dies hängt von der Dimension und der Situation der Ansprüchlichkeit ab. Der Anspruch hängt an der Situation, nicht die Situation am Anspruch. Die Andersheit des Anderen wie die Fremdheit des Fremden entspringen einem bestimmten Begegnungsmovens, sozusagen einer situativen Verdichtung. Würden dagegen eo ipso alle ein Anderer oder Fremder in diesem Sinne sein wollen, so gäbe es gar keinen Anderen oder Fremden. Tritt einer also in den Status »des Anderen«, so treten andere gleichsam von selbst zurück. Genau dies aber macht meinen Ort zu dem Ort, an dem ich mich befinde, macht ihn zum bestimmten Ort, ortet mich gewissermaßen. Daß mir der eine entzogen ist, ist genau die Gebung und die Gabe des Anderen. Wäre dies nicht so, dann müßte ich allen zugleich begegnen können, was klassisch nur Gott zugesprochen werden kann, was sich aber alltäglich auch in jener Rede vom »man könne nicht allen gerecht werden« bekundet. Aber diese Rede besagt genauso, daß man niemandem gerecht wird. Die Frage ist also, ob sich hinter diesem Doppel von »Zuwendung zugleich Abwendung« nicht gerade doch wieder jener Gesamtüberblick einschleicht, der für jeden die adäquate Zuordnung beansprucht? Schärfer formuliert: Bestätigt nicht die Differenzthese das Identitätsmuster, gerade weil sie sich von ihm abzusetzen gedenkt? Also: Es geht schon um einen bestimmten

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ort, aber der erfährt seine Bestimmtheit erst aus der Differenzierung und Strukturierung des Phänomens.

Ebenso müßte man bei den anderen Topoi ansetzen. Schwelle ist nicht immer Schwelle. So macht es schon einen Unterschied, ob die Schwelle zur Grenze wird oder aber zur Schranke. Grenze besagt ja eigentlich, sowohl diesseits wie jenseits stehen zu können. Natürlich nicht faktisch, aber im Phänomen! Eine Grenze kann »überquert« werden in der Weise, wie man von einem Land in ein anderes fährt. Schon seit Wochen bin ich in meinen Vorbereitungen in Italien, obwohl ich erst jetzt die Grenze passiere. Ich bin dort wie hier, und genau das macht die Vorbereitungen sinnvoll, macht die Vorfreude zur Vorfreude, usw. Sie kann aber auch zu einer »Grenzsituation« – wie Jaspers zeigt – werden, in der der Einzelne sich vor die Frage gestellt sieht, ob er sein Dasein im ganzen ergreift und ihm eine »Transzendenzerfahrung« zur eigentlichen Existenz gelingt. Hierzu wäre aber eine Verwandlung notwendig, die die Grenze eigentlich zur Schwelle macht. Die Grenze muß »überwunden« werden, und genau dies meint das »Nehmen einer Schwelle«. »Nehmen« wohl deshalb, weil man sich darin selbst genommen wird, aber nur, um sich wiedergegeben, man müßte genauer sagen, sich wieder geschenkt zu werden. Das heißt, im Verhältnis zu meinem »Vorher« werde ich überschenkt, eine »Überschuß«-erfahrung, die ich selber nicht vermochte. Gewiß, ich war es, der die Schwelle zu nehmen hatte, und die Schwellenangst beschreibt nur die Enge, die mich sogleich überfallen wird und mich mir in gewisser Weise nimmt. Und trotzdem bin nicht »ich« es, der die Schwelle nimmt, sondern ich bin eher der »Genommene« der Schwelle; darin aufgenommen und als Überschenkter daraus hervorgehend. In der letzten Strophe des Gedichtes »Ein Winterabend« sagt Trakl: »Wanderer, tritt still herein / Schmerz versteinerte die Schwelle / Da! Erscheint in reiner Helle / Auf dem Tische Brot und Wein.«[194] Eigenes und Fremdes wäre so nur eine bestimmte Konstellation der Schwelle, anders als jene zwischen Dasein und Existenz, Einsamkeit und Gemeinsamkeit, Drinnen und Draußen oder zwischen Leben und Tod. Eine Grenze kann sich aber auch so auftürmen, daß sie schier unüberwindlich wird. Man spricht dann von einer »Schranke«. Je mehr man bestrebt ist, die Grenze zu überwinden, desto größer wird diese, bis zur Unüberwindlichkeit. Daran hängt wohl auch die Erfahrung des Ein-geschränktseins, auch

[194] G. Trakl, Ein Winterabend, 2. Fassung, in: Trakl 1987, 58.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

des Be-schränktseins. Wieder anders stellt sich jene Schranke dar, die gar keine Grenze sieht. Diese Beschränkung wird gar nicht selbst erfahren, obwohl sie offenkundig ist. Borniertheit nennt man das, die ja gerade darin besteht, daß man die eigene Grenze und Begrenzung nicht sieht. All dies hängt aufs engste mit der Erfahrung des Fremden zusammen, und so ist wohl auch die Schwelle, auf die Waldenfels zurecht großen Wert legt, das entscheidende Phänomen, da es die Beziehungsstruktur von Eigenem und Fremdem auf deren eigentliches Niveau der »Übergangserfahrung« hebt. Waldenfels verweist hier u. a. auf die semantische Vielfalt von Schwelle, etwa im »Schwellen« bei Benjamin. (DFG 158) Gleichwohl kommt es ihm gerade nicht auf den Übergang an, sondern auf das Bleiben. Ein sozusagen in sich bewegtes Bleiben, das zwar einen Aufstieg erfährt, das aber dennoch »auf der Stelle« bleibt. Die »Schwelle« aber übersteigt die »Stelle« und den »Ort« oder aber sie baut sich zur Schranke auf.[195] Das Phänomen der Schwelle birgt demnach doch noch etwas anderes, als dies bei Waldenfels zur Darstellung kommt. Vermutlich hängt dies damit zusammen, daß man am »Aufstieg auf der Stelle« festhalten muß, um nicht Gefahr zu laufen, eine Gesamtordnung herbeizurufen, die Eigenes und Fremdes in sich einbehält. Dann aber hat man die Schwelle von einer übergeordneten Instanz, eben einer Gesamtordnung aus betrachtet, was sowohl die Schwelle als auch die Ordnung als *statische* in sich beläßt. Die oben beschriebene Schwellenerfahrung zeigt aber doch das Gegenteil, daß mit dem Schwellennehmen zugleich auch die Ordnung sich mitverwandelt. Ordnung hieße dann immer auch, daß sich die Konstellation von Ordnung und Außer-ordentlichem mitbewegt und mitverwandelt.

So aber bleibt eine gewisse Statik. Auch dort, wo von einer »kreativen Antwort« die Rede ist, die gibt, was sie nicht hat, wird dies als »Paradox« verstanden. Worauf aber fußt das »Paradox«? Auf nichts anderem als auf der Differenzthese, wie sie im Ereignis des Antwortens auftritt. Das, was ich antworte, entspricht keineswegs dem, worauf ich antworte. So gebe ich einerseits eine Antwort, die andererseits aber erst durch den Anspruch des Fremden zur Antwort herausgefordert und so erst überhaupt zur Antwort wird. »Wir erfinden, was wir antworten, nicht aber das, worauf wir antworten und was unserem Reden und Tun Gewicht verleiht.« (RP 112 f.) Man

[195] Vgl. etwa den Film »Stalker« (1979) von A. Tarkowskji, der eine überaus reiche Phänomenologie der Grenzerfahrung zeigt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sieht, das Paradox entsteht dann, wenn man im Vorhinein eine Trennung von Eigenem und Fremdem vorgenommen hat. Der kreative und erfinderische Teil verbleibt dann auf der »Subjektseite«, der andere, man könnte ihn den passiven Teil nennen, auf der »Objektseite«. Das heißt, daß erst dadurch das »Paradoxale« der »kreativen Antwort« entsteht, daß hinsichtlich des kreativen Momentes einerseits völlig zurecht ein Überschuß, ein »Mehr«, ein Außerordentliches angesetzt wird, andererseits aber genau dieser Überschuß als das Außer-ordentliche von der Ordnungsstruktur des Eigenen aus betrachtet und so in die Vermögensstruktur der Subjektivität zurückverlagert wird. Also auch hier: Es wird ein wichtiger Punkt anvisiert, nämlich daß die Fremderfahrung an der Kreativität der Antwort bzw. des Antwortereignisses hängt und daß dies immer mit einem Überschuß und einem »Mehr« verbunden ist, es wird aber die Kreativität aus dem »Zwischen« von Eigenem und Fremdem heraus auf die eine Seite verlagert, wodurch überhaupt erst die paradoxale Struktur entsteht. Daß diese Überschußqualität in den kreativen Prozeß selbst hineingehört, so daß ich selber, indem mir dieses »Mehr« gegeben, besser geschenkt wird, darin auch mitkreiert werde, dies scheint Waldenfels nicht zu beachten. Jeder kreative Prozeß lebt sozusagen davon, daß derjenige, der hervorbringt, zugleich der darin Hervorgebrachte ist. Das »Paradox« indes entsteht nur dann – seit Zenon wissen wir das –, wenn zwei Ebenen sich vermischen, hier jene einer Verflechtung, man könnte auch sagen, Strukturalisierung, mit jener einer Positionierung, man könnte auch sagen, Substanzialisierung.

Man kann durchaus noch – und das war ja der Ausgangspunkt – von »Differenz« sprechen, aber sie kann nicht vorausgesetzt, sondern sie muß hinsichtlich ihrer jeweiligen Konstitutionslage *gezeigt* werden. So entspricht der Differenz von Eigenem und Fremdem keine absolute Differenz, sondern eher eine Differenzierung, die Ordnung und Außer-ordentliches in ihrer Strukturierungsarbeit sozusagen begleitet. (Vgl. SF 64 f.)

Insgesamt bleibt aber festzuhalten, daß Waldenfels wohl die wichtigsten Züge der Fremderfahrung thematisiert, daß sie aber durchweg zu eng aneinander geknüpft und dadurch stets auf den *einen* Grundzug der Differenzerfahrung zwischen Eigenem und Fremdem eingeschworen werden. Dadurch öffnen sich aber die Phänomene nicht, bekommen sozusagen kein Licht, können nicht erhellt werden. Die Grundtypik bleibt einer gewissen Statik verhaftet, obwohl es ja gerade um die »*Erfahrung* des Fremden« geht. Dem ent-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

spricht dann auch die Dehnung in die beiden Extreme eines »Hyperphänomens« (TF 18 u. a.), »das über die Bedingung seines Erscheinens hinausgeht« und eines »Fremdwerdens der Erfahrung« (TF 109), das die Fremderfahrung an den Punkt ihrer eigenen Widersprüchlichkeit führt.[196] Soweit muß man nicht gehen, wenngleich der darin steckenden Grundintention zuzustimmen ist.

Waldenfels setzt bei einer »Urscheidung« von Eigenem und Fremden an. Das heißt aber, daß beide weder als Entitäten, Monaden gleich, sich gegenüberstehen, noch miteinander verschmelzen. Eine Differenz, die nicht zu überbrücken ist, und die Eigenes und Fremdes von Anfang an und immerzu bestimmt. Die Differenz ist also das Kriterium, phänomenologisch dargestellt an »Randphänomenen«, an Schwellenerfahrungen, Übergängen, usw. Die Differenztätigkeit bleibt durchgängig erhalten. Was dabei nicht klar wird, ist der Umgang bspw. mit »Mittephänomenen«, ohne welche die Schwellen und Übergänge, überhaupt Ränder keinen Sinn machen. »Randgänger« gibt es nicht überhaupt, sondern immer im Rückbezug, in Querstellung und Absetzung zum »Nichtrandgängertum«. Wenn daher bei Waldenfels von »Ordnung« die Rede ist, so ist von Anfang an das »Außer-ordentliche« mitbedacht. Könnte es aber sein, daß genau diese Konstellation dafür verantwortlich zeichnet, daß alle Mittephänomene als abgeleitet, ja im abschätzenden Sinn als »Zentrismen« verurteilt werden? Daß sie also selber von den Rändern her an den Rand gedrängt werden? So klingt es schon eigentümlich, wenn alle »Zentrismen« eo ipso »Aneignungsformen« sein sollen, die sich am Anderen und Fremden vergehen, vom Ego- über den Ethno-, über den Logo- bis zum Eurozentrismus. (Vgl. TF 48 ff.) Von den Rändern her ist dem durchaus zuzustimmen, allein, vom Rand her sehen die Zentren auch anders aus als sie dies vom Zentrum her tun. Vom Rand her sind alle Städte, architektonisch wie erlebnismäßig, Aneignungsformen, letztlich »Zentrismen«; vom »Zentrum« her mögen sie vielleicht den Rändern jene Aufmerksamkeit entgegenbringen, die ein

[196] »Eine Phänomenologie, die Züge einer genuinen Xenologie annehmen wollte, müßte in einer Art von responsiver Epoché die objektive Erfahrung und Bestimmung des Fremden durchbrechen und zeigen, wie die Erfahrung des Fremden in einem Fremdwerden der Erfahrung und der Phänomene gipfelt. Das Paradox jeder Xenologie liegt darin, daß nicht nur jede Rede *über das Fremde*, sondern auch jede Erfahrung *des Fremden* auf ein Fremdes zurückverweist, *auf das* sie antwortet, ohne es je einzuholen. Holt die Erfahrung das Fremde ein, so ist das Fremde nicht mehr, was es zu sein beansprucht. (TF 109)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Baum seinem äußeren Blattwerk entgegenbringt. Also auch hier wäre eine Differenz und Differenzierung durchaus angebracht. Es gibt auch ein »Zwischen«, eine Asymmetrie von Zentrum und Rand.[197]

Waldenfels bemüht sich in seinen Arbeiten um das, man könnte sagen, weite Feld der Fremdheit, ja Fremdheit ist ihm das basale Phänomen überhaupt. Von dort her werden alle anderen Phänomene angegangen, und so wächst sich das Phänomen der Fremdheit bei ihm zu einer ähnlichen Rolle aus wie das der *Andersheit* bei Levinas. Nun soweit muß man nicht gehen, obschon die Fremderfahrung ein gewichtiger Grundzug des interkulturellen Denkens und Erfahrens darstellt, allerdings, und darin liegt die Einschränkung, es gibt noch andere.[198]

Fremderfahrung, so wäre zu resümieren, bildet nicht die Grundlage, sondern bezeichnet eher eine Phase interkultureller Begegnung. Eine solche müßte nämlich in ihren »generativen« Zügen, man könnte auch sagen, in ihrer »Genese« dargestellt werden; alles Gesichtspunkte, die Waldenfels ja keineswegs unbekannt sind, die aber merklich unterbelichtet bleiben. Dem Konzept und den damit verbundenen Phänomenen eignet daher entgegen der Intention und des Phänomenblicks des Autors eine gewisse Statik, so daß zwar die entscheidenden Grundzüge der *Erfahrung des Fremden* zu Wort kommen, nicht aber weitere für die interkulturelle Erfahrung konstitutiven Phänomenzüge.

---

[197] Im Rahmen einer Podiumsdiskussion zum Thema »Die Phänomenologie und Europa« stellte Waldenfels den Metropolen »Randstädte« als die eigentlichen »Städte« entgegen. Ich glaube, man sollte überhaupt nicht entgegenstellen. Weder die Metropolen den kleineren Städten – darin trifft Waldenfels' Kritik allerdings etwas – noch diese jenen. Denn jede hat ihre Möglichkeiten und ihre Grenzen, jede Stadt hat sozusagen »ihre Stadt« und das ist es wohl auch, was die jeweiligen Stadtbewohner und Stadtväter so stolz sein läßt. Man spricht heute von »Städtepartnerschaften« und möchte darin wohl so etwas wie eine »Inter-Urbanität« anvisieren, wo jede Stadt der anderen zeigen kann, was sie zu bieten hat, aber auch was sie nicht bieten kann. Ob dies immer so glücklich verläuft, mag auf einem anderen Blatt stehen. In gewisser Weise, und das heißt genau genommen, ist aber jede Stadt unvergleichbar, weil sie »unvergleichlich« ist. Rom *und* Triest. Also auch hier: eine fruchtbare Differenz, keine ausschließende.

[198] Waldenfels bearbeitet denn auch weitere Themen, wie etwa »die Leiblichkeit des Selbst« und die »Brüchigkeit der Erfahrung«, die ebenfalls für eine Phänomenologie der Interkulturalität von Bedeutung sind. Auch hierin sehe ich in manchen Zügen Konvergenzen und Anknüpfungspunkte zu meinem Anliegen. Vgl. B. Waldenfels 2000; 2002.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

c) Das Ich, das Eigene und das selbstlose Selbst

Gewöhnlich versteht man unter »dem Eigenen« das, »was einem gehört«, das, »was ich habe« oder »was ich bin«. Unter der Hand hat man so das Ich und das Eigene als mit sich identisch angesetzt, was aber durchaus eine sehr offene Frage ist. Ähnlich verhält es sich mit einer vorschnellen Identifikation von Anderem und Fremdem, was eben zur Folge hat, daß man deren jeweilige »Gegenspieler«, nämlich »Ich« und »das Eigene« nicht mehr auseinander zu nehmen weiß. Was man noch als sprachliche Besonderheit abtun könnte, hat gewichtige Konsequenzen für den phänomenologischen Befund. Wie also gehören Ich und das Eigene zueinander, wenn sie weder einfach miteinander identifiziert noch als völlig verschieden betrachtet werden sollen? Anders gefragt: Worin besteht die Sinngebung, wenn man das Eigene nicht einfach als das Umfeld und Außenfeld des Ich betrachtet, wie es etwa in den Kategorien des »Eigentums« oder der »Aneignung« erscheint? So kann man zwar sagen, »mein Körper gehört mir«, zugleich ist damit aber auch auf die Differenz zwischen »Körper« und »mir«, ja schon zwischen »mein« und »Körper« aufmerksam gemacht. Ich und Körper stellen eine Differenz dar, es scheint aber gleichwohl kein Kausal- oder Abhängigkeitsverhältnis zu bestehen – wobei sowieso gänzlich ungeklärt bliebe, wie man vom Körper zum Ich oder vom Ich zum Körper kommen soll[199] –, sondern eher, man könnte sagen, eine Beziehung des sich gegenseitig Gebens. Nicht *ich habe* einen Körper, sondern mein Körper *gibt* mich mir so wie ich mich meinem Körper gebe. Genauer müßte man sagen, daß, bevor es »Ich« im Sinne der Bewußtheit oder gar des Selbstbewußtseins gibt, wird dieses durch die vorgängige Körper-

[199] Natürlich, wir kennen die beiden Traditionsstränge von Rationalismus und Empirismus, von Intellektualismus und Sensualismus. Aber man weiß auch, daß beide jeweils nur die Kehrseite der anderen bilden, so daß die beiden Lager im Grunde entgegen ihrer Selbsteinschätzung sich immer gegenseitig bestätigt haben. Das geht bis heute so, wo sie sich allerdings weitaus stärker verzahnt zu haben scheinen: Der Biologismus reicht über die Neurowissenschaften bis hin zur Kognitionswissenschaft. Bewußtseinsforschung erforscht die Bedingungen, nicht aber die Ursachen des Bewußtseins, die auf ein Bewußtsein des Bewußtseins. zielten. Man ist sich oftmals nicht einmal über diese Differenz im klaren. Aber vermutlich erklären gerade diese Unschärfen den »interdisziplinär« zu konstatierenden Erfolg der bio- und kognitionswissenschaftlichen Konzepte. Auf der anderen Seite herrscht ein »Transzendentalismus« vor, der in reiner formaler Kategorialität jenseits von Gegebenheit und Erfahrung, von Phänomenalität und Lebenswelt sich selbst denkt, und der daher immer mehr in Reputationszwänge und Legitimationsschwierigkeiten kommt. Ein Ausweg ist da nur schwerlich in Sicht.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

situation erst erbracht, noch genauer, es wird in das »Selbst« der *Erfahrung* gebracht. Die Körpersituation ist so etwas wie eine Geländeübung für Ichkonstitution,[200] ohne die es niemals zu einem Ich kommen könnte. So ist mein Ich, noch bevor es überhaupt »Ich« sagen kann, ausgesetzt und hinausgesetzt, ausgeliefert an das, was eigentlich zu seinem Innersten gehört. Dieses »Innere« des Ich – die Rede von der »Seele« war ja nicht immer glücklich, insofern diese als Innenwelt des Ich im Unterschied zu seiner Außenwelt gesehen wurde, eine Verdinglichung, die immer schon das Ich vorausgesetzt hat – meint »das Eigene«, das, *worin* sich das Ich spürt und fühlt. Dieses Worin des Ich bekundet sich im Wohlfühlen genauso wie im Ausgesetzt- oder Verletztsein. Es kann sich sozusagen da gar nicht herausnehmen, weil es ohne dieses Worin gar nicht existierte. So durchläuft »das Eigene« manchmal in großer Nähe, manchmal in weiter Ferne sozusagen die Innenbahnen des Ich[201]. Die Körpersituation als dieses Eigene bekundet ihre Nähe etwa mit »Wohligkeit«, ihre Ferne etwa mit Aufsäßigkeit wie Schmerz oder Unwohlsein. Festzuhalten ist, daß das Eigene gewissermaßen das Feld des Ich bestellt; Feld deshalb, weil es realiter den Boden erstellt, auf dem das Ich aufruht, ja von dem es durchgehend zehrt. Das Eigene öffnet das Ich, sowohl in Richtung der Entfaltung als auch in Richtung der Abgründigkeit. Es ist so die Weise, wie sich das Ich entfaltet. Das Eigene als das entfaltete Leben des Ich, und so müßte man auch genauer von »Leib« sprechen, insofern Leib Körper als lebendigen meint. Der »tote Körper« (in der Physik etwa) und der »lebendige Leib« sind dimensionale Unterschiede. Erst *im* Eigenen begegnet sich das Ich, weshalb es auch erst in die Lage versetzt wird, von »mir« und von »mein« zu sprechen. So ist das Eigene aber auch die Weise, wie das Ich sich nicht

[200] Man braucht nur die Entwicklung des Kleinkindes näher in Augenschein zu nehmen, was im übrigen die »Werbung« schon tut, wenn sie die Geländegängigkeit und Fahrtüchtigkeit neuer Autos mit Vorliebe mit den Krabbelversuchen des Kindes in Beziehung setzt. Die »Werbefritzen« scheinen versteckte Phänomenologen zu sein, sie scheinen jedenfalls auf dem Weg dorthin, wenn man diesen gewaltigen Schritt sieht, der ja einstmals mit spärlich bekleideten Damen auf der Motorhaube noch an die bloße Instinktverschossenheit des potentiellen Käufers appellierte.

[201] Der Unterschied zum »Innenhorizont« bei Husserl liegt auf der Hand. »Horizont« setzt ja schon die transzendentale Subjektivität voraus. Ebenso können auch die Analysen »Zur Phänomenologie der passiven Synthesis« (Hua XI) die hier angegangenen Phänomenzüge nicht wirklich treffen, da sie stets unter der methodischen wie kategorialen Maßgabe der Intentionalität stehen, auch wenn diese als »fungierende Intentionalität« sozusagen eine Ebene tiefer anzusetzen sucht.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

entfaltet, wie es einbricht. Der Boden, auf dem man steht, erweist sich als brüchig, ja als aufgerissen, was ein »in sich zerrissenes Ich« zurückläßt. Im ganzen aber zeigt dies nur, daß erst das Eigene mich »mir« gibt. Das Eigene als die »Selbstgebung« des Mir, worin das Ich sich nicht nur gegeben, sondern geradezu überschenkt, in gewisser Weise sogar überstiegen wird. Das Eigene bedeutet also nicht einfach Vereignung von etwas, sondern ein Antwortgeschehen, *als das* ich mir in meinem Mir gegeben werde. So kommt im Mir die Arbeit am Ich zum Tragen, als sein Aus- und Hinausgesetztsein ins Eigene. Das Eigene ist so einerseits Aufgabe und Entfaltung, andererseits aber auch das Unwägbare und Abgründige des Ich. Es sorgt für das Heimische und auch Heimliche genau so wie für das Unheimische und Unheimliche. Das Eigene ist selbst schon ein Fremdes im Ich und gerade deshalb ist es das Eigene. Es zeigt dem Ich nicht nur seine »Andersheit«, sondern seine »Fremdheit«.[202]

Steigert sich diese Abgründigkeit noch einmal, so droht das »lebendige Band«, wie Schelling sagt, zum Ich zu reißen. Das Ich zerreißt dann realiter, bekommt sich nicht mehr zusammen, man spricht von »gespaltenem Bewußtsein«. Im westlich-europäischen Zusammenhang werden diese Konstellationen in den Bereich pathologischer Phänomene verwiesen, die auf Krankheiten am Ich und des Ichbewußseins hinweisen. In ostasiatischem Zusammenhang sieht dies etwas anders aus. Dort wurden und werden solche Phänomene nicht einfach pathologisiert, sondern es werden ihre tieferliegenden Möglichkeiten zu sehen versucht. Was heißt das? Das, was einen zuinnerst angeht, ist zugleich das Abgründigste, ja in manchem gar das Abwegigste. Ein großer Denker wie Nishitani, der seinen Grundgedanken aus dem Spannungsfeld von europäischer Philosophie und der Erfahrung der Zenpraxis (Sôto- und Rinzai-Schule) gewonnen hat, nimmt seinen Ausgangspunkt in solchen Abgründen wie jenen des »Bösen« und Nichtigen. Sein Studium der Mystiker, von Nietzsche und Dostojewski bestätigen diesen »Nihilismus«, insofern auch schon dort kein letztes oder erstes Prinzip mehr »Grund« gibt, sondern alles Denken einer unüberholbaren Abgründigkeit, einem »Abgrund« und »Ungrund« sich gegenübersieht. Denken geht nicht nur den Dingen »auf den Grund«, sondern es ist nur Denken als begründendes Denken. Dieses »logon-didonai-Prinzip« durchzieht und le-

[202] Man muß das »Moll« in Schuberth's Vertonung der »Winterreise« von Wilhelm Müller »Fremd bin ich eingezogen, fremd zieh' ich wieder aus« hören.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

giert die gesamte Denkkultur, bis es schließlich im »Systemdenken« kulminiert. Das ist notwendig so, will man nicht *aus* dem Denken, und das heißt aus dem System herausfallen. Während nun die oben genannten Europäer mit dieser Nichtsystematizität »systematisch« umzugehen versuchen, natürlich jeder auf seine Weise, findet Nishitani darin jenen »Quellpunkt«, der ihm zeigen kann, daß die großen Worte aus dem Zen-Buddhismus wie »Leere« oder »Nichts« nicht bloße Worte sind, sondern reale Erfahrungen, die nicht irgendwann oder irgendwo auftreten, die im Gegenteil uns immer schon angehen, ja die uns »tragen«. Wir sind, so könnte man sagen, auf »Nichts« gebaut.[203] Dieses Nichts ist ja nicht im Sinne der Absenz von Sein zu verstehen, sondern als »dasjenige«, das uns trägt und zugleich darin unendlich entzogen ist. Es ist einerseits »Faktum«, konkreter »Ort«, andererseits völlige »Nichtung«, »offene Weite«. Es ist, um zurückzukommen, das Eigene und ist es zugleich nicht, es ist Ich und ist es nicht. Es ist der »innerste« Punkt und zugleich der »äußerste« Abgrund. So kann es kommen, daß im Zen jeder Mensch *zugleich* das Absolute und nicht das Absolute sein kann, er ist Buddha – nicht *wie* Buddha! –, und ist es zugleich nicht. Ja, alles und jedes kann »Buddha« sein. Buddha, so wäre daraus zu folgern, ist man dann, wenn man diese Erfahrung[204] als Erfahrung gemacht hat, und nicht irgend etwas, das Buddha nahe- oder gar gleichkäme.[205] In dieser Erfahrung, die ja nicht weniger als die »Erfahrung von Nichts« ist, die eben besagt, daß jedes Ich nur deshalb Ich sein kann, weil es »im Grunde« Nichts ist, wird das Ich in sich so getroffen, daß es erfaßt: Ich bin ja dieser »Zusammenhang« selber. Genauer: »Ich« sagen verrät, daß ich diesen Zusammenhang von »Identität und Nichtidentität«, wie Nishida, einer der Lehrmeister von

---

[203] Man hat die japanische Architektur in ihrer Leichtbauweise oftmals damit in Zusammenhang gebracht, daß sie eben erdbebensicher sein müsse. Das stimmt natürlich, aber darin und gleichsam unterhalb dieser pragmatischen Erklärung steckt die Grunderfahrung, daß nichts eigentlich trägt. Es gibt keine Letztinstanz, keine Substanz, oder positiv formuliert, »Nichts« fungiert als dieses tragende Prinzip. Zur Lehre der Leere und des »absoluten Nichts« sh. Nishitani, K. 1982; vgl. Ohashi, R. 1990.

[204] Von »Erleuchtung« sollte man nie sprechen, verrät doch schon das Sprechen davon, daß man gerade nicht erleuchtet ist. »Erleuchtung ist ein irreführendes Wort. Hat man es in den Mund genommen, so sollte man sich – wie es heißt – eigentlich den Mund spülen.« (Zit. nach G. Wohlfart, 1993, 239)

[205] Man wird unweigerlich an »die Lehre von den zehntausend Buddhas« erinnert, ein Gedanke, der, wollte man ihn auf christliche Grundbegriffe übertragen, des Pantheismus oder gar der Blasphemie zu zeihen wäre.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Nishitani, sagt, noch gar nicht erfaßt habe. Erfasse ich ihn, so erfasse ich damit zugleich, daß er mich erfaßt hat. »Ich«, das hieße besser »Nicht-Ich«, oder, um aus der Verfänglichkeit des paradoxen Sprechens oder gar eines Idealismus à la Fichte herauszufinden, es heißt jetzt, ich bin dieser Zusammenhang, dieses Geschehen »selber«, bin dieses »Selbst« und bin es zugleich nicht. »Selbstloses Selbst«.

Im Innersten, so müßte man sagen, sind wir »nichts« und »Nichts«, absolute Nichtung und doch darüber unendlich mit allem verbunden. Was sich von der europäischen Denktradition her als die Vernunft versteht, die gerade in ihrer Allgemeinheit allen zukommt, jedenfalls im Prinzip, stellt sich asiatisch anders dar. Ich ist nicht Selbstbesitz, Selbstgebung, Selbstheit, »Ich« ist eigentlich durchzustreichen. Ich ist schon ein Mißverständnis von Ich. Daher: Selbstloses Selbst. Dies meint eine Erfahrung des »Selbstens«, was so auch nicht stimmt und nur schwer auszudrücken bleibt, denn sagt man »Selbsterfahrung«, so meint man auch schon, daß ein bestehendes Selbst auch noch Erfahrungen macht. Aber so ist es nicht, ebensowenig wie es eine Form von »Introspektion« ist. Am ehesten trifft vielleicht noch »Selbstschöpfung«, aber da muß schon miterfaßt sein, daß das Schöpferische die Weise ist, wie *›Selbst‹* (nicht *das* Selbst) sich tut, genauer, wie *Selbst geschieht*.[206]

Das auf sich zurückkommende Ich geht von sich aus, um *sich* zu bekommen, um auf sich zurückzukommen. Erst dies wäre »Bewußtsein«, und es wäre auch so erst gerechtfertigt, vom »Ich« zu sprechen. Das »Selbstlose Selbst« hingegen kommt nicht auf sich zurück, sondern stößt in Untiefen seiner selbst vor, wo uns vor Augen geführt wird, daß dieses »Selbstlose Selbst« eine fundamentale *Erfahrung* des Fremden ist, eines Fremden, das jeder im Grunde selber schon *ist*, ja das weitaus fremder ist als es die Differenz von Ich und Anderem, Eigenem und Fremden jemals sein könnte. Eine Nichtidentität des mit sich »Identischen«.

Im westlichen Horizont wird, jedenfalls in der Regel, das Ich (Subjekt) mit Verstand und Vernunft, mit Logos und Rede, kurz, mit Sprache und Sprachfähigkeit gleichgesetzt. Alles, was nicht spricht, hat irgendwo auch nichts zu sagen. (Im Anschluß an Foucault könnte man hier von einer Pathologisierungstendenz sprechen) Ganz anders sieht das in der östlichen Hemisphäre aus. Da kennt man na-

[206] Bei Nishida kehrt mit dem »Schöpferischen Nichts« (sôzôteki mu) einer seiner zentralen Grundbegriffe beständig wieder. Vgl. Nishida 1999; Ohashi 1990, 54–137.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

türlich auch das Schweigen als Absenz der Rede, aber man kennt auch ein Schweigen, das sich sozusagen durch die Rede hindurch gesprochen hat und jetzt erfaßt, daß es einen »Raum des Schweigens« gibt, der alles Sprechen unterläuft, ja der als jenes auftritt, das allem Sprechen, jeder Rede, jedem Sagen erst seinen Raum eröffnet.[207] Im europäischen »Raum« kennt man das Phänomen ansatzweise etwa bei sog. Sakralräumen. Nur meint man da, man müßte aufgrund des dort befindlichen Noumenons stillhalten und nichts sagen dürfen. Nur manchmal, wenn man Glück hat, weht einen der Raum *als* Schweigen an, und man empfindet und weiß: niemals hat etwas beredter gesprochen. Aber man verkennt dies als Besonderheit, als »subjektive Befindlichkeit« oder gar als »mystische Eingebung« und wendet sich schließlich wieder alltäglicheren Dingen zu. In Asien gelten solche Phänomene *als* der Alltag, das heißt z. B., daß in allem Gesagten das Nichtgesagte, auch das, was nicht einmal als »Nichtgesagtes« nicht gesagt werden kann, mitspricht. Das Schweigen trägt alles Sagen, alles Nichtgesagte und alles Sprechen.[208] Europäisch wird das Schweigen gewöhnlich als »Verschwiegenheit«, die etwas zu verbergen hat, denunziert. In Japan findet sich dagegen sogar eine »Therapie des Schweigens«, worin zum Ausdruck gebracht werden soll, daß bestimmte Krankheitserscheinungen so tief liegen können, daß sie nicht ans Licht des Sagens gehoben werden können, ja daß, würde man sie »zum Sprechen bringen« wollen, man an der Verlängerung und Nichtheilung der Krankheit weiterarbeitete. Es besagt darüber hinaus aber auch, daß im Grunde alles Sprechen in einem Raum des Schweigens ruht, der selber schon sehr aktiv ist. Yamaguchi hat im Rahmen seiner Forschungen über das Grundphänomen des »Ki«, wofür man im Westen keinen adäquaten Begriff hat und nur in Annäherung mit »pneuma« (griech.) oder auch »prajña« (Sanskrit) übersetzen könnte, auf den japanischen Psychiater T. Matsuo verwiesen, der eben eine solche »Therapie des Schweigens« ent-

[207] Zum »Schweigen« als einem Grundtopos asiatischen Denkens vgl. G. Wohlfart/J. Kreuzer, 1992, Bd. 8, Sp. 1493 ff.

[208] »Stille …! Tief bohrt sich in den Fels das Sirren der Zikaden …« M. Bashô 1985, 185. Eine kurze Andeutung hierzu: Neben der Situation, die zu diesem Haiku geführt hat und die Bashô auch umschreibt, können hier drei Ebenen unterschieden werden, die alle drei zusammen, wenn man so sagen kann, das Schweigen der Stille hören. Aus dem Raum der Stille tritt hervor das Sirren der Zikaden, und aus diesem wiederum das Schreiben des Haiku. Das Ganze muß man natürlich auch in umgekehrter Reihenfolge sehen. – Stille und Schweigen gehen hier auf. *Ein* Phänomen!

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wickelt hat und praktiziert.[209] Schweigen, das ist ein Grundphänomen, zunächst für den Zen- resp. den chinesischen Chan-Buddhismus, darüber hinaus aber für den gesamten asiatischen Raum.[210]

Die Schrittfolge »Ich – Eigenes – Selbstloses Selbst« macht darauf aufmerksam, daß das »Ich« selber einem Konstitutionsgeschehen unterliegt, aus dem es erst als das hervorgeht, was man dann durchaus »Ich« nennen kann. Dieses Ich ist aber keineswegs eine feste Größe, von der man als gesicherter Basisstation ausgehen könnte, es zeigt sich vielmehr, daß es gerade dort, wo es sich ganz bei sich wähnt, von einer fundamentalen Fremdheit durchzogen ist, ohne die, und das ist entscheidend, das Ich gar nicht »vor sich« kommen könnte. Diese, man könnte sagen, »innere Fremdheit« kommt darin zum Ausdruck, daß die Differenz von »Eigenem« und »Ich« nicht etwa bloß eine »relative« ist, die dasselbe nur anders darstellen würde, sondern eine »radikale«, worin das Ich von Anfang an ins Eigene hinausgesetzt ist. »Ich« und Eigenes« sind *dimensional*, nicht *positional* unterschieden. Daraus gewinnen beide erst ihre Ausspannung, ihr Selbstverständnis und auch ihre Offenheit. Dies nun, daß diese Differenz sich nicht nur als unüberbrückbar erweist, sondern von beiden geradezu eingefordert wird, verleiht ihr eine jeweilige *Eigen*typik bzw. auch *Ich*typik. So kommt es, daß das Ich ständig mit sich selber in Widerstreit und Auseinandersetzung liegt, und daß dies überhaupt erst das Ich zum »Leben« erweckt, d. h. es in sich selbst fühlbar, spürbar und empfindlich und darin zugleich einfühlsam, gespürig und empfindsam werden läßt. Jedes »Ich« ist »eigen«, und dies

[209] Yamaguchi, I. 1997a. Das Kapitel zu Matsuo trägt den bezeichnenden Titel: »Therapeutische Methode: Schweigen im atmosphärischen, fließenden Ki.« (Ebd. 68–71)

[210] Vgl. Y. Takeuchi 1990, 419–440. Nebenbei bemerkt: Wenn Europäer resp. Amerikaner tagen, so ist das Wort das Entscheidende. Wer zuerst spricht, »hat das Sagen«, und es kann sein, ja es ist geradezu zur Gepflogenheit geworden, »dem anderen ins Wort zu fallen«. Nehmen Asiaten an solchen Tagungen teil, so bemerkt man dies neben dem Unterschied ihres asiatischen Gesamttypus daran, daß sie all dies nicht tun, daß sie sogar dort schweigen, wo man nach europäischem Muster gar nicht schweigen kann. Trotzdem haben sie, und das bemerkt der eifrige Europäer meist zu spät, »was zu sagen«, ja vielleicht mehr als diejenigen, die immer schon sprechen, aber wenig zu sagen haben. Ein Lernprozeß für den Europäer. Es kann natürlich auch das Umgekehrte vorkommen, daß eine Diskussion in Japan oder Korea sich vornehmlich durch beharrliches Schweigen auszeichnet, wo einen, und vielleicht nicht nur dem Europäer, das Gefühl beschleicht, daß man »vor lauter Schweigen den Gedanken nicht mehr sieht«. Man mag sich dann vielleicht mit dem Hinweis retten, daß »ein Asiate ja gar nicht ›denken‹ will« oder zumindest anders denkt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in vielfältiger Hinsicht. Asiatische Denkerfahrung, hier in Gestalt von Nishitani, nimmt nun diesen Grundzug der Dimensionierung auf, vertieft ihn aber sozusagen noch einmal um eine weitere Dimension. Dadurch wird deutlich, daß es um eine *Tiefenauslotung* geht, die sich schon in der Auseinandersetzung von Eigenem und Ich tendenziell ankündigt. Das heißt, das Ich erfährt sich nicht nur hinausgesetzt ins »Eigene«, sondern geradezu verloren an die »absolute Leere« und das »Nichts«. Aber es wird darin nicht zu nichts, im Gegenteil, es erfaßt, daß die innerste Abgründigkeit, die es in die äußerste Befremdung hineinreißt, *zugleich* die innerste Unendlichkeit ist, die keinen letzten Boden hergibt, die aber gleichwohl oder überhaupt erst das Eigene und das Ich *gestaltet* und hervorgehen läßt. Alles Gestaltete ist immer auch gestaltlos, oder wie die Asiaten weit treffender sagen: »Gestaltlose Gestalt« oder eben »selbstloses Selbst«.

Es mag deutlich geworden sein, daß diese Phänomenkonstellation selber schon »interkulturell« verfaßt ist. Beide Seiten können voneinander lernen, und was der »europäische Geist« sozusagen *vernunftmäßig* und *formal* ausgeschritten hat, scheint der asiatische *erfahrungsmäßig* und *konkret* zu haben. Jedenfalls ging man bislang mehr oder weniger davon aus. Beide Seiten nur für sich genommen, wären aber ungute Vereinseitigungen. Die asiatische Welt hat dies längst begriffen, indem sie sich der Philosophie und den Wissenschaften geöffnet hat und dies auch als fruchtbare Korrektur erfährt, die westliche Welt tut sich dagegen in ihrer Öffnung noch schwer, vermutlich auch deshalb, weil in ihr »Erfahrungen« über die bloß subjektive Relevanz nicht hinauskommen. Eine Möglichkeit, hier für gegenseitige Öffnung zu sorgen, könnte eben die Phänomenologie sein, allerdings eine, die selber auch offen bleiben muß, sowohl methodisch wie in der Sache. Phänomenologie deshalb, weil sie genau an den Schnittstellen ansetzt, wo einerseits das Denken selber zur Erfahrung, vor allem aber auch erfahrbar, d. h. auch sinnlich greifbar wird und wo andererseits die Erfahrung ins Denken und Philosophieren Eingang findet, ohne daß ihr dabei die Erfahrung genommen wird. So hat sich auch schon hier gezeigt, wie wichtig etwa das Aufmerken auf die *Dimensionalität* der beschriebenen Konstellation ist, da erst darin »Fremdheit« beginnt, *Sinn* zu machen. Von hier aus gesehen wird auch klar, daß ein formaler und »allgemein« angesetzter Ich- resp. Subjektbegriff »das Fremde« als Problem entweder gar nicht kennt oder aber immer schon »begriffen« und »verstanden« hat. Die Chance, durch das Eintrittstor der Fremderfahrung

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

einen interkulturellen Zugang zu gewinnen, hat man sich damit mehr oder weniger verbaut.

d) Genealogie, Geschehen und Geschichtlichkeit

Wie der vorherige Punkt zeigt, tritt in der »Fremderfahrung« immer stärker der Aspekt der *Erfahrung selber* in den Vordergrund. Es wird also auch das Fremde *erfahren*, aber nicht so, daß es dadurch seine Fremdheit verliert, sondern so, daß es in die innere Differenzierung und Dimensionierung seiner selbst Eingang findet. So wurde deutlich, daß das Eigene nicht einfach nur der Gegenbegriff zum Fremden ist, sondern selber schon zum »Ich« wie auch zum »selbstlosen Selbst« in einer bestimmten Fremdheitskonstellation steht. Andererseits wird »das Fremde«, welches doch hauptsächlich im »Eigenen« seinen Gegenbegriff hat, auf diese zwei Richtungen hin überschritten. Einmal zum »Ich«, welches dem »Anderen« korreliert und einmal zum »selbstlosen Selbst«, welches dem »Nichts« korreliert. Man könnte diese Stufen von Andersheit, Fremdheit und Selbstlosem Selbst selber als drei Dimensionen von Fremdheit ansetzen. Gewöhnlich ist man ja nicht einmal zum »Anderen« gelangt, was darin zum Ausdruck kommt, daß dem »Ich« als korrelative Größe alles im Modus des »Gegenstandes«, genauer, der »Gegenständlichkeit« begegnet. Damit rutscht aber auch schon das Ich in ein »Ego« oder genauer in eine »Subjektität«, in der alles nurmehr qua »Begriff« verhandelt werden kann. Das »Subjekt-Objekt«-Schema beschreibt somit eigentlich einen Reduktionismus des »Ich« und ist keineswegs die Grundlage des Bewußtseins. So gelangt man auch nicht zur Fremderfahrung, nicht einmal zum Fremdverstehen, man »begreift« das Fremde, aber wiederum nur über die Kategorie der Entfremdung. Daß somit im Grunde das »reine Ego« mit der größten Befremdung zu tun hat, vermag es zum einen gar nicht zu erfassen – »erkenntnistheoretisch« ist die Subjekt-Objekt-Konstellation selbstverständliche Voraussetzung, so daß eine Frage nach dem Fremden kategorial unsinnig erscheint[211] –, zum andern führt dies die Konsequenz mit

[211] So gibt es etwa auch eine Fremdheit zwischen wissenschaftlicher Methode und »gelebter Realität«, insbesondere dort, wo sich die Wissenschaften dieser Realität unmittelbar nahe wähnen. Vgl. P. Janssen 1976, 144 ff.; sh. auch Merleau-Ponty, der diese Differenz augenfällig macht in der unterschiedlichen Begegnung von Landschaft beim Geometer und bei jenem, der die Landschaft als Landschaft aufnimmt. (vgl. Merleau-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sich, daß diese Grundannahme gar nicht in ihrer Abgeleitetheit erkannt werden kann. Dieser, man könnte sagen, versteckte Solipsismus oder »Idealismus« hat immer schon nach »außen« getragen, was eigentlich zum »inneren« Konstitutionsgang des Ich gehört. In gewisser Weise bleibt dann die »Realität«, nimmt man es genau, im ganzen entzogen, wiewohl man ständig von ihr auszugehen meint. Nimmt man hingegen die Fremdheit ernst, und das heißt die *Erfahrung* des Fremden, so wird deutlich, daß im Ausgriff des »Ich« – siehe die drei beschriebenen Ebenen – nichts anderes geschieht als das beständige Fremdsein, *als welches* das Ich erst in sein eigenes Erfahren kommt. Fremdheit ist so ein Index für Ich*konstitution* und Ich*werdung*, und daß sie sich sprachlich sozusagen schon auf der Gegenseite des »Eigenen« niedergelassen hat, will wohl vor allem auf diesen in sich tätigen Grundcharakter des Ich aufmerksam machen.[212]

So wie nun »Phänomene« im phänomenologischen Sinn nicht etwa das zeigen, was »ist«, sondern vor diesem ersten »Anschein« zurücktreten, um die weiteren und tieferen Möglichkeiten des Phänomens zu erhellen suchen, so laufen diese auch nicht auf letzte »Gegebenheiten« hinaus, und mögen diese gerade im Entzogensein oder im »Unendlichen« liegen. Es geht also nicht mehr um »Letztgegebenheiten«, in dessen Bann wohl auch noch Husserl stand, sondern darum, die jeweilig erreichten Topoi selber als »Phasen« und als Durchgangsstationen einer grundsätzlichen Bewegung zu sehen. »Bewegung«, wenn man so will, *vor* dem Sein. Das heißt auch *vor* dem Ich, und auch *vor* dem Anderen und *vor* dem Fremden. Die Fremderfahrung beschreibt also nur einen ersten Zugang zu jener Konstellation »Eigenes – Fremdes«, in einem zweiten Anlauf wird deutlich, daß sie selber nur ein Vorschein eines tieferliegenden

---

Ponty 1966, 4) »Die Wissenschaft geht mit den Dingen um, ohne sich auf sie einzulassen.« (Merleau-Ponty. 1984, 13)

212 Für die phänomenologische Tradition ist der Erfahrungs- und Bewegungsaspekt ja nicht neu. Schon Husserl hat eine fundierte »genetische Phänomenologie« entwickelt, allerdings mit der hier vorzubringenden Einschränkung, daß diese an die transzendentale Subjektivität zurückgebunden bleibt, die selber als Ausgangspunkt und Basisstation *für* alle Phänomenuntersuchungen fungiert. Das Grundprogramm der transzendentalen Phänomenologie, wie es sich methodisch etwa in der »Intentionalität«, der »Reduktion« und »Konstitution« darstellt, unterliegt keineswegs einer »genetischen« Betrachtungsweise, denn eine solche würde die Husserl'sche Phänomenologie aus den Angeln heben bzw. in ihrer Eingeschränktheit aufweisen. Im Grunde hat ja die nachhusserlsche Phänomenologie nichts anderes versucht. Man denke nur an Heidegger, Fink, Merleau-Ponty, Rombach, Waldenfels oder auch an Levinas.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Aspektes ist, den man den *Geschehens*aspekt des Erfahrens selber bezeichnen könnte. Das Fremde in seiner Fremdheit bleibt also nicht »das Fremde« im Unterschied zum »Eigenen«, es wird auch nicht vom Eigenen vereinnahmt, und, so müßte man jetzt auch sagen, auch das »Verflechtungstheorem« von Eigenem und Fremdem vermag diesen Geschehensaspekt nicht zur Darstellung zu bringen. Auch die »Verflechtung« ist so ein »Vorschein«, insofern sie beide, Eigenes und Fremdes, vor einer vorschnellen Identifikation wie vor einer grundsätzlichen Differenz zurückhält und doch an ihrer gegenseitigen Bedingtheit wie auch Unbedingtheit festhält. So sehen sich nun solche Topoi wie »Eigenes und Fremdes« als Frageansatz und Diskussionstableau zur Debatte gestellt, geht es doch jetzt um ein Auseinandersetzungs*geschehen, als welches* Eigenes und Fremdes *erfahren* werden und aus welchem sie allererst hervorgehen. Dieses Geschehen ist eine Art »Genealogie«, insofern hier die einzelnen Parameter, so auch Eigenes und Fremdes, beweglich und nicht auf einen einmal eingenommenen Platz (Kategorie) verpflichtet bleiben. Sie können sich auch ändern oder gar verwandeln, so daß etwa, wie oben gezeigt, »das selbstlose Selbst« abgründiger und in gewisser Weise »fremder« ist als es jede Fremdheit jemals sein kann.

Bashô, der große japanische Haiku-Dichter, steht m. E. für eine solche Erfahrung.[213] Seine Dichtungen sind »Stätten des Augenblicks«, des »Ortes«, einer »Ewigkeit in der Endlichkeit«, Orte, die ganz bei sich sind und doch auch schon wieder weitertreiben und über sich hinausführen. Das Eigene ist nie bei sich und genau darin wird es zum Eigenen. Aber es »hat« sich nie als Eigenes im Unterschied zum Fremden. Das Eigene ist ihm sozusagen so fremd wie das

---

[213] Vgl. Ueda, M. 1991; Oshima, Y. 1995, 133–158; Ohashi, R. 1995, 57–75; ders. 1994, 66 ff., 76 ff., passim; Kadowaki, K. 1993; Kojima, H. 1984, 325–340; ders., 1988, 158–161.

Wie man Philosophie und Dichtung *philosophisch* und *poetisch* miteinander vermitteln und zur Darstellung bringen kann, ohne sich ins Spiegelgefecht von Wahrheit und Fiktion, Philosophie und Literatur, Bestimmtheit und Unbestimmtheit, Argument und Metapher, usf. zu werfen (vgl. J. Habermas, Philosophie und Wissenschaft als Literatur? (1992), 242–263), zeigt G. Wohlfart 1997. Daß hierbei auch der »Witz« als ein Erkenntnisprinzip ostasiatischer Denkfigur im wahrsten Sinn des Wortes heraus*springt*, was zugleich ein Hinweis darauf sein mag, daß man einen »Witz« nicht »argumentativ« erklären kann – er verlöre seinen Witz – dies weist daraufhin, wie nahe der Autor dem »Geist« des Zen, des Haiku und von Bashô gekommen ist. Schon der Untertitel seines Bändchens »Zen und Haiku« zeigt die immanente Kippfigur, wie sie dem Zen und wohl auch dem Haiku eignen: »oder Mu in der Kunst HaiKühe zu hüten nebst anderen Texte für Nichts und wieder Nichts.«

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Fremde eigen. Aber es geht gar nicht so sehr um diese Dichotomie, sondern um die Erfahrung des Unterwegsseins selber, dessen Innehalten zugleich sein Weiter und dessen Ruhe zugleich seine Bewegung ist. Ein »Wohnen im Nirgends-Wohnen«[214], das heißt daß Ort und Nicht-Ort, Wohnen und Nicht-Wohnen aus diesem Geschehen erst entstehen, daß sie erst darin ihren Ort, der ein jeweiliger Ort ist, finden. Jedes Haiku ist ein solcher Ort von Ort und Nicht-Ort, ein Sichverlieren und daraus neu Finden. Die Haikus von Bashô sind Funde des Sichverlorenhabens und Sichverlierenkönnens und sie sind darin zugleich Wegfindungen. »Das ›Nirgends-wohnen‹ war somit für Bashô das Wesen und die Realität des Lebens, Ziel und zugleich ›Weg‹ unter seinen Füßen.«[215] Bashô war nicht nur Wanderer, seine Dichtungen, vor allem als »Reisetagebücher« unterwegs oder bei Aufenthalten in Hütten geschrieben, zeigen, daß es hier um eine Wegfindung geht, wo der Weg mit jedem Schritt, der gegangen wird, erst mitentsteht. Auch Bashô entsteht erst daraus, er wird geradezu wiedergeboren, war doch sein vorheriges Wohnen noch kein wirkliches Wohnen, das seinen »Ort« erst noch finden mußte. B. Waldenfels weist in einem ähnlichen Zusammenhang, worin es um die Erfahrung geht, daß nicht »ich denke«, sondern dem voraus eigentlich schon »es denkt«, auf Bashô hin. Nur daß seine Interpretation auf die Differenz von Eigenem und Fremdem geht, so daß das »Es« als das Fremde im Unterschied zum »mir« oder »uns« als dem Eigenen verstanden wird. »Die Fremdheit, die schon bei uns selbst, also auch in der Heimat beginnt, findet ihren prägnanten Ausdruck in einem Haiku des Dichters Bashô: ›In Kyoto wohnend sehne ich mich, beim Schrei des Kuckucks, nach Kyoto.‹ Der Schrei des Kuckucks mag noch so bekannt sein, er kann uns immer wieder aus dem Gewohnten herausreißen, solange wir bereit sind, uns überraschen zu lassen. Wer diese Fremdheit seiner selbst verkennt, findet überall nur dasselbe und sich selbst wieder, soviele Länder und Meere er auch bereist.«[216] Hier klingt ansatzweise jene »Bewegung« an, die das Gewohnte über sich hinausführt, indem dieses als das Ordnungsstiftende einbricht. Nur bindet Waldenfels dies wiederum an die innere in sich verflochtene Differenz von Eigenem und Fremdem zurück. Auch da geschieht ein »Aufstieg«, aber er bleibt »auf der Stelle« stehen. Die Frage ist,

214 Vgl. Nishitani, K. 1990a, 275–299.
215 Ebd. 277.
216 B. Waldenfels 1998b, 105.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ob dies das von Bashô anvisierte Phänomen trifft und auch, ob hier der Phänomenzug der »Überraschung« nicht etwas kurz greift? Gewiß, es geht darum, aus dem Gewohnten herausgerissen zu werden, aber reicht da schon »Überraschung« hin? Geht es nicht vielmehr um eine dimensionale Differenz zwischen einem »Gewohnten« und einem »Wohnen im Ungewohnten«, genauer, »im Nirgends-Wohnen«. Darin liegt doch gerade die eigentypische Erfahrung von Bashô, die Bashô zu Bashô macht. Gewiß, ein solcher Einbruch von gesicherter Ordnung macht befremden und läßt einen im Ungewissen und Fremden zurück. Aber dies ist noch aus der Position *vor* dem Umspringen in die neue Dimension gesprochen. Das wirklich »Überraschende« bestünde aber doch darin, daß man über den vorherigen Status gehoben und damit auch über sich hinausgeführt wird, daß es also nicht ums Bleiben, sondern um Verwandlung geht. Die gesamte Ordnungstruktur von »Ordnung *und* Außer-ordentlichem« bricht da ein. Eine Überwältigung, ein »Er-eignis«, keine bloße Überraschung.

Wenn »es denkt«, dann ist die Ebene des »ich denke« eingebrochen, ja verlassen, denn die Erfahrung, die darin zum Ausdruck kommt, besagt doch gerade, daß hier »der Gedanke denkt« und daß jener, der ihn denkt, selber in diesem Denken erst daraus entsteht. Das »Eigene« des Gedankens, im Sinne des »ich denke« und schließlich auch im Sinne des Darüberverfügenkönnens, kommt später, und es ist nicht mehr der Gedanke, der *mich* und der *durch mich hindurch* gedacht hat. Dies sind zwei verschiedene Ebenen, und erst wenn beide nicht auseinandergehalten werden, rutscht das »Es …« auf die Gegenseite des Eigenen und wird zum Fremden, auch dann, wenn es als Fremdes im Eigenen und als Eigenes im Fremden erscheint. Kyôto ist nicht Kyôto, dem ist zuzustimmen. Aber was sich widersprüchlich und paradox anhört, ist es gar nicht. Denn von jedem Ort aus ist Kyôto anders Kyôto, und der Schrei des Kuckucks will sagen, daß Kyôto weder da noch da ist, sondern eigentlich »nirgendwo«. Dieses »Nirgendwo« bricht herein und gibt dem Ort erst seinen Ort und sein Wohnen. So überrascht schon jeder Ort, indem man ankommt. Aber das Ankommen oder gar Hineinkommen hängt nicht an dem äußeren Ort. Man kann »vor Ort« gewesen sein, war aber nie »*im* Ort«. Kyôto besteht aus Orten, in die man hineinkommen muß. So muß man in einen Zen-Garten *hineinkommen* und *hineinfinden*, was dort gerade heißt, daß man »davor« sitzt und nicht hineinlatscht. Man kann dann so überwältigt werden wie der reisende Schriftsteller

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Cees Nooteboom es beschrieben hat. Als aufgeklärter »Europäer«, wie er sagt, hatte er sich Wissen über die Zen-Gärten angeeignet, ihre kulturgeschichtliche Bedeutung, Architektur, überhaupt alles, was hinsichtlich Theorie und Praxis wichtig scheint, studiert, und doch kam alles anders. Der Ort hat ihn »umgedreht«, um nicht zu sagen »umgehauen«, obwohl er wußte, daß dies schon einigen passiert war und er gerade deshalb einem solchen Vorgang mit äußerster Skepsis gegenüberstand. So saß er wie alle vor dem Garten, empfand nichts, so daß auch noch ein letzter Rest mitgebrachter Erwartungen enttäuscht wurde. Er ging. Und doch – er mußte, wie er sagt, wieder zurück und »je länger ich sitzenbleibe, desto unbeschreiblicher wird das Gefühl, das mich beim Betrachten erfaßt – als ob ich hineingesogen, leicht darüber schweben würde, als ob ich, körperlich, selbst zu diesem Garten würde.«[217]

»Wohnen im Nirgendwo« meint nun nicht, daß jedermann reisen soll, obwohl dies nicht von Nachteil wäre, es heißt, daß vor aller Situiertheit, vor aller Festschreibung, und sei es auf das Eigene und Fremde, ein Geschehen am Werk ist, aus dem die Orte erst entstehen. Jeder Ort ist ein Fund, keine Gegebenheit. Und so kann jeder Ort zu einer Augenblicksstätte des Absoluten werden, wo im Kleinsten und Unscheinbaren eine ganze Welt aufgeht. Der »ins Wasser springende Frosch«, die »Kastanie am Vordach« und eben auch »Kyôto«, jedes wird als »Ort« entdeckt, der mit nichts zu übertreffen ist und der aber gerade darin an nichts festhält und bindet. »Orthafte Ortlosigkeit«, wie R. A. Mall sagt oder auch »Wohnen im Nirgendwo«. Die Orte geben frei und so geht mit und aus ihnen auch das Geschehen erst hervor. »Wandern« ist dann ebenso kein bestimmter Fortbewegungsmodus, sondern ein Grundmodell des Daseins selber in dem Sinne, daß wir immer nur »sind« als Kommende, Ankommende und als Gehende.

Für Japaner haben von altersher das »Klima« und der »Wind« eine fundamentale Bedeutung. Sie genießen, ganz im Gegensatz zur westlichen Welt, geradezu einen »ontologischen«[218] Stellenwert, das heißt, daß die japanische Daseins- und Lebensweise durch und durch von diesen bestimmt wird. Bashô hat in den ziehenden und flüchtigen Wolken, die mit dem Wind ebenso spielen wie dieser mit ihnen,

[217] C. Nooteboom 1995, 83 f.
[218] Vgl. Kimura, B. 1995, 15; ebenso Watsuji, T. 1992; Ohashi, R. 1984a, 79–93; ders. 1999b, 23–73.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das Grundbild des Menschen wie des Lebens überhaupt gesehen. Wolken, die kommen und gehen, die aufziehen und verdunsten, sich verdichten und übereinanderlagern, sich gegenseitig flüchten und einander entziehen. Wolken sind Orte und Orte sind Haikus. »Auch ich dachte seit langer Zeit – vom Wind, der mit Wolken weht, verlockt – unablässig an Wanderung … besessen war ich von verführerischen Göttern, die mein Herz in Unruhe versetzten.[219] (…) Daß ich sehr wünsche, wie die dahintreibenden Wolken mit dem Herzen des Nirgends-Wohnen zu leben (…) Da ich denke, daß mein vorläufiger Aufenthalt wie Spinngewebe ist, das dem jeweiligen Wehen des Windes ausgesetzt ist, so mag der Ort zwar ein (unscheinbares) Häuschen sein, ist es aber zugleich für mich wiederum auch nicht.«[220]

So könnte man sagen, daß die Differenz und innere Verflechtung von Eigenem und Fremdem eine bestimmte Stufe oder Ebene der Fremderfahrung beschreibt. Die *Erfahrung* aber macht darauf aufmerksam, daß diese Fremdheit verwandelt wird. Das heißt eben nicht, daß sie etwa aufgelöst oder überwunden und damit vereinnahmt wird. Im Gegenteil, sie wird so erst freigegeben auf ein Geschehen hin, das dem Fremden einen *Sinn* gibt, das heißt es dahin öffnet, daß es tiefer in sein »Selbst«-Erfahren kommt.[221] Zugleich wird darin das »Eigene« über sich belehrt und über sich (als dem Eigenen) hinausgeführt.[222] Nietzsche, gewissermaßen der Entdecker

[219] Zitiert nach Nishitani 1990a, 282; sh. auch Bashô 1985, 43 ff.
[220] Zitiert nach Nishitani 1990a, 278.
[221] Vgl. Ohashi, R. 1995, 57–75.
[222] Man könnte hier auch auf die asiatische Grundfigur des »Yin und Yang«, wie sie vornehmlich für China und Korea in Geltung war und noch ist, aufmerksam machen. Yin und Yang sind ja die beiden sich gegenseitig ausschließenden und doch aufeinander angewiesenen Gestaltungspole des »ewigen Dao«. Von besonderem Interesse ist dabei, daß jeder der beiden im Innersten seiner selbst den anderen »in nuce« enthält. Alles Gegeneinander der beiden Urprinzipien (etwa: Himmel-Erde, Licht-Dunkel, Tag-Nacht, Männlich-Weiblich, Sein-Nichts, Bejahung-Verneinung) zeigt nun, nach außen wie nach innen, daß es nicht zwei Pole sind, die vorauszusetzen wären, sondern daß diese beiden Pole *in* ihrer Entgegengesetztheit, also *als* Pole überhaupt erst aus dem gemeinsamen Geschehen erstehen. Daß es sie »gibt«, ist ihr »sich« Gegebenwerden aus dem Prozeßgeschehen selber. Sie sind sozusagen die Gabe dieses Geschehens, weshalb sie sich, es heißt da, ihr »Geborenwerden«, dem Prozeß zurückverdanken. Dieses Zurückverdanken geschieht wiederum *als* jenes »Auseinandersetzungsgeschehen«, das wir als Leben kennen. Asiatisch geht da nichts zurück auf letzte Gründe und erste Ursachen, sondern alles erfaßt sich als Moment eines Wandlungsgeschehens, das nicht nur einen jeden und jedes darin mitverwandelt, sondern das selber auch in einem ständigen Wandel begriffen ist. Die Bewegung, die Dynamik, der Wandel und die darin beständig

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

des genealogischen Denkens, beschreibt im Phänomen der Lern*erfahrung* ähnliches. Ausgehend von der Hörerfahrung und dem Hörenlernen der Musik sieht er dieses Geschehen – er nennt es hier »Lieben lernen« – überall am Werk. »So geht es uns aber nicht nur mit der Musik: gerade so haben wir alle Dinge, die wir jetzt lieben, *lieben gelernt*. Wir werden schließlich immer für unseren guten Willen, unsere Geduld, Billigkeit, Sanftmüthigkeit gegen das Fremde belohnt, indem das Fremde langsam seinen Schleier abwirft und sich als neue unsägliche Schönheit darstellt: – es ist sein *Dank* für unsere Gastfreundschaft.«[223]

So müßte man das Ganze als ein *Geschehen* sehen, zu dem auch die beiden angeführten Punkte der »Erfahrung des Fremden« gehören. Der erste Aspekt zeigt, wie Fremdheit überhaupt auftauchen und zu einer philosophischen Frage werden kann. Der zweite Aspekt führt *mitten* in diese Fremderfahrung hinein, indem er zeigen möchte, daß das Eigene und Fremde erst aneinander klar werden, ohne allerdings die Hürde ihrer Differenz, die ja eine asymmetrische Differenz ist, überspringen zu können. *Asymmetrie* tritt hier an die Stelle der *Analogie*. Allerdings kündigt sich in der Asymmetrie schon an, was wir »Bewegung« und »Geschehen« genannt haben, so daß das asymmetrische Verhältnis aus seiner in die Differenz geschlagenen Verpflockung heraustritt. Das *Geschehen* liegt aber *vor* dem Differenztheorem der *Asymmetrie*, erweist sich dieses doch als eine bestimmte Phase oder auch Dimension des Geschehens selber. So könnte man die Asymmetrie als eine Art »Symmetrie mit Schlagseite« bezeichnen, was aber, um im Bild zu bleiben, nicht einfach eine Besonderheit von Symmetrie wäre, sondern im Unterschied zu dieser geometrischen Grundform das Herüber und Hinüber, die Vereinseitigung, die Herausforderung durch die andere Seite betont, deren

arbeitende Relationalität erbringen und »zeugen« die jeweiligen Bezugspunkte und Pole. Das Entgegengesetzte und Fremde im Innersten kann niemals preisgegeben oder verlassen werden, aber es gestaltet und verwandelt sich jeweilig in diesem sich durchtragenden Wandlungsschehen. Manchmal sind sie sich so ganz nah und manchmal ganz fern. Das Spiel von Licht und Dunkel, von Männlich und Weiblich scheint dies nur allzu gut zu bestätigen.

Nun, man müßte hier viel genauer herangehen, um die philosophische Relevanz von »Yin und Yang« auch nur annähernd erfassen zu können. Es könnten dann bspw. solche Grundbegriffe wie »Bewegung«, wie »Wandlung«, wie »Gegensatz« und »Polarität« u.a. mehr einer neuen Einschätzung und Würdigung zugeführt werden. Vgl. K.-H. Pohl 1996, 66–81; Verf. 1998b, 151–172.

[223] F. Nietzsche, KSA, Bd. 3, 559f.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gegenseitiges Antwortgeschehen und Aufeinandereingehen die Bewegung in Bewegung bringt und darin hält. Die Bewegung und das Geschehen weisen den einzelnen Parametern ihre Stelle und ihre Orte zu, nicht gibt es zunächst »Topoi«, die dann noch in Auseinandersetzung treten. Sieht man die jeweiligen Topoi so, das heißt in der sich ergebenden, ja ernötigenden Konsequenz ihres Erfahrens selber, dann erfaßt man sie nicht nur als in das Geschehen eingebundene, sondern als aus diesen hervorgehende. Die Konsequenz dieses Hervorgehens erbringt und beschreibt die Genealogie [Akk.] der Topoi. So erfährt etwa das asymmetrische Moment eine Dynamik, die es wiederum in Bewegung und in Fahrt bringt, und es bleibt nicht als »ein Aufstieg auf der Stelle« gleichsam doch vor Ort stehen. Ebenso das kreative Moment, das nicht auf einer Seite, der Subjektseite, verortet wird, sondern gewissermaßen in das »Innere« oder »Zwischen« des Geschehens selber tritt und als der »kreative Prozeß«, eben als »kreatives Geschehen« aus sich selber hervorgeht[224]. Keiner *macht* dieses, weder ein Ich, noch ein Anderer, ein Fremder, ein Gott, und wer auch immer. All jene gehen erst aus diesem Geschehen hervor, und dies in *jeweils* ganz bestimmter und konkreter Weise, die phänomenologisch beschrieben werden kann. Ich beziehe mich hier, aber nur in Andeutung, auf das Phänomen der *»Konkreativität«*[225], auf das an spätere Stelle näher eingegangen wird.

Ebenso kündigt sich hier an, was man unter einer »Geschichtlichkeit der Fremderfahrung« näher in Augenschein nehmen müßte. Denn auch die Fremderfahrung hat ihre Geschichtlichkeit, sie unterliegt selber einem Geschehen und Wandlungsprozeß, der zumindest unter epochaler Hinsicht jeweils im ganzen anders von »Fremdheit« spricht und anderes unter Fremdheit versteht. Dagegen würde sich eine bloße »Geschichte der Fremdheit«, ob bewußt oder nicht, an *einem* Verständnis von Fremdheit festmachen und von da aus alle anderen als Abweichungen, Ergänzungen, Analogien, Fehldeutungen und Widersprüche feststellen. Der fehlende Blick hinsichtlich der »Geschichtlichkeit«, die sich ja auf alles bezieht, auf das Denken ebenso wie auf die Wahrnehmungsweisen und Anschauungsformen wie jegliches Phänomen, ja auch auf die »Phänomenologie der Phänomenologie« selber, ist wesentlich weiter verbreitet als man anneh-

[224] Hier wäre an »Ziran«, einem der Schlüsselbegriffe des chinesischen Denkens zu erinnern, worin ähnliches zum Ausdruck kommt. Vgl. G. Wohlfart 2001, 101–130.
[225] Sh. hierzu H. Rombach 1993, 127–131, sowie ders. 1994b.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

men möchte. Man argumentiert sozusagen immer von einer Position aus und meint, die anderen seien Vorstufen und Entwicklungsschritte, die zur eigenen Sichtweise führten. Manches paßt da gut in das eigene Konzept, manches überhaupt nicht. Man schreibt sozusagen seine eigene Geschichte. Mit »Geschichtlichkeit des Denkens« hat dies aber nichts zu tun.[226] Wie einschneidend aber der Gedanke der Geschichtlichkeit sein kann, zeigt sich schon an der Veränderung der Grundbegriffe und Zugangsweisen, die sowohl anderes wie auch anders erfassen. Ein Blick auf die Gliederung dieses Kapitels mag genügen, um zu sehen, daß der »Begriff« die Fremdheit nur in der Weise der »Entfremdung« fassen kann. Der »Horizont« indes bemüht sich um ein »Verstehen« des Fremden, während es dem »Phänomen« um die »Erfahrung« des Fremden geht. Hier sind nicht nur drei verschiedene Aspekte am Werk, sondern drei unterschiedliche Dimensionen, in denen das Fremde jeweils anders begegnet. Daß die Dimensionen aufeinander aufruhen, scheint evident, auch daß sie in einem bestimmten Begründungsverhältnis stehen. So kann der »Horizont« dem »Begriff« zeigen, warum er das Fremde nicht »versteht« und dadurch auch unterminiert, indes dem »Begriff« verschlossen bleiben muß, was ein »Horizont« ist. Natürlich hat er einen Begriff von Horizont, aber der entspricht keineswegs dem, was der »Horizont« unter Horizont versteht. Der Horizont aber »begreift«, was der »Begriff« unter Begriff begreift. Ähnlich steht es um das Verhältnis von Horizont und Phänomen, wenn es dort auch nicht so einschneidend zu sein scheint. So kann das »Phänomen« dem »Horizont« zeigen, daß »Verstehen« das Fremde nicht wirklich zur Erfahrung bringen kann und dadurch in entscheidenden Punkten mißversteht, indes dem »Horizont« verborgen bleiben muß, was ein »Phänomen« ist. Auch er hat natürlich einen Horizont von »Phänomen«, und bekanntlich gehört sogar der »Horizont« als terminus technicus zum

[226] So kursieren nicht wenige Publikationen, die meinen, sie sprächen über »Geschichtlichkeit der Vernunft«, obwohl sie deren »Historisierung« im Auge haben, was *natürlich* ein »Apriori der Vernunft« nur bestätigt. Exemplarisch sei hier genannt: H. M. Baumgartner 1996. Daß dies gar nicht der Fall sein muß, zeigen andere Ansätze, so bspw. H. Poser 1981. – Die Frage stellt sich natürlich, ob nicht ein Vernunftprogramm, das allein auf der Ebene formal-kategorialer Begrifflichkeit verbleibt, das »Apriori« sozusagen schon apriori in Geltung gesetzt hat, so daß Geschichte mehr oder weniger zur Materialfülle des Denkens wird. Man fragt dann nach etwas, das man immer schon vorausgesetzt hat, ein Vorwurf, den ja schon Husserl einer jeden erkenntnistheoretischen Fragestellung zu Recht gemacht hat (sh. Hua I, 30 ff.), und über deren Einsicht man eigentlich nicht zur Tagesordnung des Denkens zurückkehren kann.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Phänomenhaushalt. Gleichwohl ist das, was der Horizont unter Phänomen versteht, nicht das, was das Phänomen aus dem Phänomen heraus – gewiß, in seinen neueren und weiteren Entwicklungen – aufzeigen kann. Das Phänomen aber in diesem Sinne kann verstehen, was der »Horizont« unter Horizont versteht, der Horizont aber kann nicht verstehen, daß man (etwas) nicht *verstehen* können soll. Nun – und darauf zielte ja der »begriffliche« Rückblick –, so zu unterscheiden macht erst Sinn, wenn man den Aspekt der Geschichtlichkeit des Denkens ins Feld führt, der gerade nicht verwechselt werden darf mit dem der »Geschichte des Denkens«. Letzterer gebraucht die drei Termini denn auch in nahezu univokem Sinn.

Fremdheit avanciert, und dies in steigendem Maße, zu einem der tragenden Grundbegriffe interkulturellen Denkens. Aber er ist nicht, wie so viele meinen, die in ihm den Schlüssel zum Fremdverstehen und zur Fremderfahrung gefunden haben, der einzige, wie im übrigen auch nicht der Grundbegriff der »Andersheit« oder die Erfahrung »des Anderen«. Sie scheinen vielmehr einen bestimmten Zugang zu beschreiben und zu erhellen, eine bestimmte Phänomenkonstellation in den Blick zu nehmen. Es wird sich aber zeigen, daß noch ganz andere Phänomene zur Erhellung der interkulturellen Grundsituation beitragen, von denen noch einige, beileibe nicht alle, untersucht werden sollen. Interessant wird dabei sein, wie die einzelnen Schritte und Züge zusammengehören; denn es soll im Verlauf der Arbeit offenkundig werden, daß das Grundphänomen der Interkulturalität selber einen Weg zurücklegt, einen Weg, auf dem Topoi wie der Andere resp. die Andersheit und der Fremde resp. die Fremdheit eine bestimmte Stelle bzw. eine bestimmte Ebene inne haben.

7. Zwischen (Inter-esse)

7.1 Jenseits von Einheit und Differenz

Mit dem »Zwischen«, oder wie wir auch sagen können, dem »Inter« taucht ein Wort auf, das in der philosophischen Begrifflichkeit noch kaum Eingang gefunden hat. Dies hat vor allem zwei Gründe: Zum einen besteht die Arbeit des Begriffs (con-ceptus) darin, zusammenzuführen und zu synthetisieren, das »Allgemeine« und das »Wesen« von etwas zu erfassen und es somit »auf den Begriff zu bringen«. Der Begriff umschreibt einen Abstraktionsvorgang, der von allem Kon-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kreten, Besonderen und Inhaltlichen absieht und von diesem den Formalaspekt abhebt. Ja er zieht im wahrsten Sinne des Wortes ab, er »abstrahiert« von dem, was ihn in gewisser Weise mitträgt. So kommt es, daß der Begriff eine Art Plattform bildet, von der aus er die Dinge von oben beleuchtet und einordnet. Zum anderen bringt dies die Konsequenz mit sich, daß man eigentlich nur von einer solchen Plattform aus Zugriff haben kann und daß nur so, das heißt »via Begriff« kommuniziert werden kann. Je klarer der Begriff ist, desto klarer sieht man den Zusammenhang, die Zusammenführung. So besteht denn auch zurecht die Arbeit der Philosophie zum großen Teil darin, Begriffe zu klären, manchmal auch zu bilden. Es gibt dann eigentlich nichts, was nicht Begriff sein könnte oder zumindest auf den jeweils zuständigen Begriff gebracht werden kann. Die Frage ist nun, wie es mit dem »Zwischen« aussieht? Es scheint sinnvoll zu sein, daß es nicht unter das Rubrum »Begriff« fällt, gleichwohl scheint es zu beanspruchen, mehr als bloße Präposition zu sein. Grammatikalisch bekommt es natürlich seinen Ort genau zugewiesen, indem es eben »vor« den oder auch »zwischen« den einzelnen Propositionen zu stehen hat. Es macht auf eine Beziehungsstruktur aufmerksam, in der Positionen und Entitäten aufeinander bezogen werden. Mehr auch nicht, möchte man meinen. Und doch kündigt sich in seinem *Beziehungs-* und *Relation*stypus etwas an, das nicht nur bloße Bezüglichkeit »zwischen« festen Größen benennt, sondern ein Beziehungsgeflecht herzustellen scheint, ohne welches die Bezugsgrößen gar nicht in Beziehung treten könnten. Es steht aber wiederum auch nicht für ein Geflecht, ein Gewebe oder System, die selber wiederum ja auch Begriffe sind, »Relationsbegriffe« eben.[227] Sein »Zwischen« scheint in der Tat eine Art »zwischen den Stühlen« der Begrifflichkeit zu sein, das aber gleichwohl ein eigenes Terrain beansprucht, das sich dem Begriff entzieht. Nun gibt es Bezeichnungen, die wie selbstverständlich eine begriffliche Nennkraft haben, wie etwa »Zwischenstand« oder »Zwischeneiszeit«, oder wollte man auf »Inter« wechseln, »International«, »Interferenz« oder »Interview«. Auch philosophische Begrifflichkeiten wie »Intersubjektivität«, »Interpersonalität« oder »Interkulturalität« gewinnen zuneh-

[227] Vgl. E. Cassirer 1994. Dort werden die Unterschiede und auch die unterschiedlichen Ebenen von Substanz- und Relations- bzw. Funktionsbegriff aufgewiesen, im übrigen in engstem Zusammenhang mit und auf der Suche nach einer »Theorie der Erfahrung« im Unterschied zur »Theorie der Erkenntnis«.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mend eine eigenständige Bedeutung. Jedesmal aber bleibt es ein Kompositum, das den eigenständigen Begriff sozusagen in seiner relationalen Tendenz abstützt, das aber selber diese Eigenständigkeit vermissen läßt. So scheint es. Unsere These aber lautet anders: Das »Zwischen« oder »Inter« hat vielleicht keinen eigenen »Stand«, aber nur deshalb, weil es überhaupt erst Boden- und Standfestigkeit verleiht.

Wie soll das gehen? Nun, man braucht sich zunächst einmal nur an das Wort zu halten und an das, was darin anklingt. Das Zwischen öffnet einen Bereich, der sich nicht etwa zwischen zwei Propositionen befindet, sondern der noch *vor* dieser Scheidung in bestimmte Propositionen lagert. Das heißt, daß, bevor man ein »Interesse« für irgend etwas haben kann, diesem ein »Inter-esse«, ein »Zwischen-sein«, vorausgeht. Um sich beispielsweise für Mathematik interessieren zu können, bin ich dem zuvor schon eingelagert in eine lange Tradition, die sich entwicklungsgeschichtlich herausgearbeitet hat und an der ich teilnehme. Dies geschieht nicht erst bildungsmäßig, sondern gehört schon zu meiner anthropologischen Disposition unmittelbar hinzu. Jedes Berufsinteresse geht so zurück auf ein jeweiliges Berufsfeld, das sich schon ausgelegt hat und darin sein spezifisches Inter-esse bekundet. Der Zahnarztwunsch hat seine Inter-esse-felder, die ihn bestimmen und auslegen, und wer heute Zahnarzt werden will, muß wissen, daß bestimmte bisher damit verbundene Felder wie das ökonomische oder das gesellschaftlich situierte nicht mehr in dem Maße eine Rolle spielen, wie dies noch vor einiger Zeit der Fall war. Das medizinisch-gesundheitliche Feld tritt dann vielleicht wieder in den Vordergrund und wird zum leitenden Inter-esse. Aber, das Interesse, das »Dazwischen-sein« bestimmt das Interesse im Sinne des sich für etwas Interessierens, nicht umgekehrt.

J. Habermas hat diesen Zusammenhang bekanntlich unter dem Stichwort der »erkennntisleitenden Interessen« formuliert,[228] dies aber in der kritischen Absicht, daß jeder Erkenntnis ein gesellschaftlich verankertes, auf der Wissenschaftsebene schließlich zum Austrag kommendes Interesse zugrundeliegt. Ohne jetzt auf die drei Interessensebenen mit ihren entsprechenden Erkenntnisformen einzugehen, bleibt doch festzuhalten, daß Habermas die Interessenssphäre von Anfang an auf der Subjektseite ansetzt, auch wenn es die großen und weiten Bereiche der Wissenschaften betrifft. Man denkt

[228] J. Habermas 1968.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

eben »empirisch-analytisch«, weil man ein technisches Interesse hat. Das stimmt nur bedingt, denn, so könnte man fragen, woher habe ich denn dieses Interesse? Vermutlich doch daher, weil einem das Feld, das Inter-esse der Technik aufgegangen ist, und nicht schon deshalb, weil dies einen bestimmten gesellschaftskritischen Blick zufrieden stellt. Dieses Inter-esse ist dann keineswegs auf empirisch-analytische Forschung einzuschränken, ja es kann sein, daß es ganz »historisch-hermeneutisch« auftritt, indem es etwa Technik als geschichtliches Phänomen untersucht und dabei feststellt, daß der Technikbegriff selber gewaltigen Umbrüchen unterzogen war. Allein schon der antike Begriff der τέχνη oszilliert zwischen Kunst, Kunstfertigkeit und Herstellen, hatte also prononciert hermeneutische Implikationen, was mit dem Technikbegriff der Moderne in keiner Weise vereinbar ist. Und natürlich ist klar, daß ein technisches Grundinteresse ein »kritisch-emanzipatives« sein kann, gerade im Sinne einer Verträglichkeit von Mensch und Natur. Ökologisches Bewußtsein trifft das technische Bewußtsein vermutlich auf allen drei Ebenen an. Das Habermas'sche Konzept scheint selber von einem *bestimmten* erkenntnisleitenden Interesse geführt, von einer *bestimmten* gesellschaftskritischen Position aus, was man ja durchaus verstehen kann, was aber doch jenes »Zwischen«, von dem hier die Rede sein soll, auf die Schultern der Subjektseite bzw. einer Position ablädt. Damit aber klappt die Öffnung, um die das Zwischen und Inter sich bemühen, wieder zu. Erst das Inter-sein läßt die jeweilig spezifische Subjektivität und damit eine bestimmte Interessensbekundung gewinnen.

7.1.1 Erkenntnis und Erfahrung

Seit es Vernunftkritik im Sinne einer Infragestellung reiner »Bewußtseinsphilosophie« gibt, also im Grunde alle nachhegelschen Konzeptionen, mehr oder weniger, sieht man sich einer eigentümlichen Kluft gegenüber, die sich zwischen lebensweltlicher Erfahrung und wissenschaftlicher Erkenntnisleistung auftut. Auf der einen Seite können die konkreten Erfahrungswelten nicht übergangen werden, auf der anderen Seite sind diese nur zu fassen, wenn sie aus ihrem scheinbaren Chaos heraus einer Ordnung zugeführt werden. Man spricht gar vom »Dickicht der Lebenswelt«.[229] Es ist vor allem

[229] U. Matthiesen 1985.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Merleau-Ponty, der diese Grundspannung und Differenz nicht preisgeben möchte, im Gegenteil, der im Aufrechterhalten und der Analyse dieser Grundspannung die eigentliche Aufgabe der Philosophie und Phänomenologie sieht. Warum Phänomenologie? Weil dort der Logos in das Wahrnehmen und die Erfahrung selber eintaucht, ebenso wie Wahrnehmung, Sehen und Bewegung in ihrem ihnen eigenen reflexiven Charakter »aus ›sich‹ heraus strahlen«, also Logoscharakter annehmen.[230] In der Aufsatzsammlung »Das Auge und der Geist« vollzieht Merleau-Ponty jenen Schritt über eine wie auch immer geartete Subjekt-Objekt-Konstellation hinaus, der ihn in das »Zwischen« von beiden bringen wird. Ein Zwischen, das nicht einfach »zwischen« Erfahrung und Erkenntnis liegt, sondern das zeigen soll, wie beide aneinander erst ihr Tableau gewinnen. »Die Probleme, die ich in der Phänomenologie der Wahrnehmung gestellt habe, sind unlösbar, weil ich dort von der Unterscheidung ›Bewußtsein‹ – ›Objekt‹ ausgehe.«[231] So tritt für ihn gleichsam an die Stelle der »Wahrnehmung«, die noch »intentional« verfaßt bleibt, ein »Sehen«, das, indem es sieht, zugleich gesehen und sichtbar ist. Merleau-Ponty macht dies daran deutlich, daß er einem bloßen Sehen, resp. Erkennen die Doppelstruktur des »Sehend-Sichtbaren« entgegenstellt. Dies aber bedeutet einen anderen Zugang zur Welt und den Dingen. »Die Wissenschaft geht mit den Dingen um, ohne sich auf sie einzulassen.« (AG 13) Anders formuliert: Ein sich Einlassen auf die Dinge, läßt nicht nur diese anders zur Erscheinung kommen, es nimmt auch den sich Einlassenden mit, läßt diesen sich anders ansichtig, ja überhaupt erst ansichtig werden. Diese innere Verflechtung des Sehens geschieht für Merleau-Ponty in der Erfahrung des Leibes.[232] »Leib« als das Phänomen, das zeigt, daß zwischen »mir« und der »Welt« eine unhintergehbare Verbindung besteht, sodaß ich immer schon in die Welt eingelassen bin, zugleich aber sie benennen, sehen und distanzieren kann. Mit dem »Leib« wird klar, daß ich ein »Zur-Welt-sein« bin, sozusagen ein Zwischen von Ich und Welt. In »Das

[230] Vgl. M. Merleau-Ponty, Das Auge und der Geist, 1984, 16. [Im folgenden als AG zitiert]

[231] M. Merleau-Ponty, Das Sichtbare und das Unsichtbare, 1994, 257. [Im folgenden als SU zitiert]

[232] Auf die Differenz von »Leib« (corporite) und »Fleisch« (chair), wie sie vor allem in »Das Sichtbare und das Unsichtbare« (Merleau-Ponty 1994, 187 ff.) gezeigt wird, kann ich hier nicht näher eingehen, wenngleich sie für Merleau-Pontys Denken nicht unerheblich ist.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Auge und der Geist« ist es der Künstler, genauer der Maler, der diese Doppelung von Erfahrungs- und *zugleich* Erkenntisprozeß paradigmatisch vorführt. »Zwischen ihm und dem Sichtbaren kehren sich die Rollen unweigerlich um. Eben deshalb haben soviele Maler gesagt, daß die Dinge sie betrachten,.. (…) Das, was man Inspiration nennt, sollte wörtlich genommen werden: Es gibt tatsächlich eine Inspiration und Expiration des Seins, ein Atmen im Sein, eine Aktion und Passion, die so wenig voneinander zu unterscheiden sind, daß man nicht mehr weiß, wer sieht und wer gesehen wird, wer malt und wer gemalt wird. Man sagt, ein Mensch werde in dem Augenblick geboren, wo das, was im Mutterleib zunächst nur ein virtuell Sichtbares war, zugleich für uns und für sich selbst sichtbar wird. Das Sehen des Malers ist eine fortwährende Geburt.« (AG 21) Hier ist das »Zwischen« am Werk, macht sehend und sichtbar in einem. Ein Zwischen, das sich näherhin im »Sehen«, in der »Bewegung« und im »Leib« bekundet. Erfahrung und Erkenntnis werden nicht nur als Erfahrungs- und Erkenntnis*prozesse* gesehen, sondern sie erfassen sich selber als miteinander verschränkte Erfahrungserkenntnis und Erkenntniserfahrung.

Dennoch legt Merleau-Ponty großen Wert darauf, daß diese Verflechtung nicht zu einem undurchsichtigen Knäuel mutiert, der keine Unterscheidungen mehr zuließe. Die Erfahrung und mit ihr jener Bereich, wo die Dinge sprechen, indem sie schweigen, wollen dorthin geführt werden, wo sie zum Ausdruck gebracht werden und Erkenntnisqualität gewinnen: Stets aber unter der Maßgabe, daß alles Gesagte, Geformte, Erkannte zurückgebunden bleibt an das, was nicht gesagt, nicht geformt, nicht erkannt werden kann. »Reden und Schreiben bedeutet, eine Erfahrung zu *übersetzen*, die doch erst zum Text wird durch das Wort, das sie wach ruft.«[233] Es wird deutlich, daß es hier keine klare Grenzziehung geben kann. Es geht, wie Merleau-Ponty im Anschluß an Husserl sagt, darum, die »noch stumme Erfahrung (…) zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinns zu bringen« (SU 171), allerdings im Unterschied zu Husserl mit der Direktive, daß es weder eine in sich ruhende Erfahrung noch eine klare und reine Selbstaussage der Erkenntnis gibt. Merleau-Pontys Denken ist »chiasmisch« verfaßt, was besagen will, daß sich Erfahrung und Erkenntnis nicht nur gegenseitig bedingen, sondern von Anfang an

[233] Zit. nach B. Waldenfels 1995, 115. Waldenfels merkt dort an, daß die zitierte Stelle in der Übersetzung (M. Merleau-Ponty 1973, 66) fehlt. Sh. M. Merleau-Ponty 1968, 41.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

miteinander verflochten sind.[234] Nimmt man diese Doppelfigur nicht ernst, so bemerkt man nicht, daß man es anstatt mit entfalteten Phänomenen mit »stark ›bearbeiteten‹ Phänomenen« (AG 13) zu tun hat, wie dies für gewöhnlich in den Wissenschaften und eben auch in der Philosophie der Fall ist. Der Aspekt des »Zwischen« hilft den Phänomenen, aus ihrer Verkapselung herauszutreten, die sich meist ja darin bekundet, daß man unter »Phänomen« inhaltliche Verifikationen oder anschauliche Beispiele einer ansonsten unabhängigen Theorie versteht. Genau das aber degradiert die Phänomene zu bloßen Begebenheiten, Vorkommnissen und Erscheinungen.

Auf einen kritischen Aspekt möchte ich aber gleichwohl hinweisen. Merleau-Ponty hat gesehen, daß es sich hier um zwei verschiedene Ebenen handelt, aber er hat sie auf eine Weise zusammenbringen wollen, wie es der Sache nach eigentlich nicht geht. Wenn klar geworden ist, daß Erfahrung und Erkenntnis ineinander verflochten sind, so daß sie aus einem inneren Auseinandersetzungsgeschehen heraus sich »erfahren« – einem, wie Merleau-Ponty im Anschluß an Valéry selber sagt, »in statu nascendi« – so leuchtet nicht ein, warum dann an der klassischen Unterscheidung von Erkenntnis und Erfahrung als Ausgangs- und Endpole festgehalten wird. Denn nur so kann es kommen, daß die beiden Ebenen in ihrer Verflechtung es zu tun haben sowohl mit einem Phänomenstatus, wie er in der Verobjektivierungstendenz der Wissenschaften vorliegt, als auch mit jenem, wie er in der künstlerischen Erfahrung des Malers als aufbrechend, mich ansprechend und sich bewegend zur Darstellung kommt. Beides zusammen geht aber nicht, es sei denn, man sieht das Ganze als ein Prozeßgeschehen, wo die beiden Ebenen jeweils verschiedene Phasen darstellen. Ansonsten läuft die Verflechtung tatsächlich Gefahr, die sinnvolle und notwendige Unterscheidung zu verwischen, eine Unterscheidung, der doch das gesamte philosophische Projekt von Merleau-Ponty gegolten hat. Mit geradezu logischer Konsequenz muß sich dann das Phänomen des »Paradoxes« melden, das die innere Antwort auf die Frage zu geben versucht, wie zwei verschiedene Ebenen sich verschränken können, ohne doch ihre Ebene zu verlassen.[235] So umschreibt das Paradox ein »Zwischen«, welches

[234] Vgl. hierzu B. Waldenfels, Das Paradox des Ausdrucks (1995), 105–123; ders. 1992, 148–167. – Den Erfahrungs- und Erkenntnisprozeß der Malerei betreffend vgl. ders. 1986, 144–161, sowie G. Boehm 1986, 289–304.

[235] Merleau-Pontys Denken, oder sollte man besser sagen, Phänomenblick gipfelt stets

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

im Zwischen von Erfahrung und Erkenntnis seine Bahnen zieht. Dennoch, mit diesem Zwischen reißt Merleau-Ponty eine Sphäre auf, die einen völlig neuen Blick auf die Phänomene freigibt. Denn erst jetzt vermögen sie »aus sich« sich zu gestalten und bleiben nicht mehr dem Konstitutionsschema transzendentaler Subjektivität anheimgestellt. Dies gilt es festzuhalten, auch wenn eben nicht darüber hinweggesehen werden darf, daß ein Zwischen von Erkenntnis und Erfahrungsboden, von »prädikativer« und »vorprädikativer« Ebene, im Grunde unversehens dort landet, wogegen es zu Felde gezogen ist. Das Verdienst aber bleibt, ein Zwischen aufgetan zu haben, ohne welches Erfahrung bloße Erfahrung, d. i. subjektiv gefärbte und getrübte Erfahrung, und Erkenntnis bloße Erkennntis, d. i. objektive und reine Erkenntnis blieben.

7.1.2 Phänomen »Gruß«

Die phänomenologische Zugangsweise hat gegenüber anderen Theorien den Vorteil, daß sie ihre Analysate aus »den Sachen selbst« zu gewinnen sucht und ihnen nicht ein »Ideenkleid« überstülpt. Natürlich ist auch sie eine Theorie, aber eine, die sich *ausweist* oder jedenfalls den Anspruch darauf erhebt. Das Problem dabei ist wiederum dies, daß das Ausweisen *gesehen* werden muß, da dies aber oftmals nicht geschieht, scheint die Phänomenologie nicht einmal die Verbindlichkeit und Geltung zu haben, wie sie gewöhnlich einer jeden Theorie zugestanden werden. Sie fällt dann einfach als Beschreibungskunst unter den Tisch rationaler Theorieprogramme. Ihr Anspruch allerdings, daß etwas *gezeigt* werden will, daß Erfahrungen und konkrete Lebenswelten in die Analyse so eingehen, daß diese wie jene aneinander philosophische Prägnanz und Überzeugungskraft gewinnen, diesen Anspruch erhält sie aufrecht. In diesem Sinne kann auch der »Gruß« philosophische Relevanz haben, dann nämlich, wenn man ihn *als Phänomen* angeht, wie dies im folgenden mit Merleau-Ponty, Levinas und Ueda gezeigt werden soll.

Ich will nun nicht detailliert in die Diskussion zwischen Merleau-Ponty und Levinas einsteigen,[236] sondern auf den eigentümli-

---

im »Paradox«, sei es dem Paradox der Wahrnehmung, des Ausdrucks, des Leibes, der Sichtbarkeit, u. a. mehr.

[236] Vgl. B. Waldenfels, Verflechtung und Trennung. Wege zwischen Merleau-Ponty und Levinas, in: ders. 1995a, 346–382. Waldenfels macht dort sowohl auf gegenseitige

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

chen Grundzug des »Zwischen« eingehen, wie er sich im Phänomen des Grußes bekundet. Zwei Menschen begegnen sich, strecken die Hand zum Gruß aus. Zwischen ihnen geschieht etwas, was sie einerseits miteinander verbindet, andererseits aber auch getrennt sein läßt. Noch vor aller Artikulation findet hier, wie Merleau-Ponty sagt, eine »intercorporéité«, eine »Zwischenleiblichkeit« in der Weise einer »Nichtkoinzidenz von berührtem und berührendem Leib«[237] statt, wobei diese Nichtkoinzidenz auch schon in die individuelle Leiberfahrung eingeschrieben ist. Gerade in der Berührung erfährt sich der Leib als in sich gedoppelt, so daß im Zwischen der sich Begegnenden das Zwischen der jeweiligen Leiblichkeit selber aufgerufen wird. Der Leib ist berührender und berührter zugleich, ist »Subjekt« und »Objekt« in einem. Nun, genau hier setzt Levinas' Kritik an, die zwar die »ursprüngliche Verleiblichung des Denkens«[238] honoriert, zugleich aber einen »eigenartigen Anachronismus« (49) feststellt, »als ob die Berührung eine Reflexion über die Berührung wäre« (51). »Leib als eigener Leib. Freilich zeigt er sich auch als Körper inmitten der Körper, aber dann wird er weder in seiner Konkretheit noch in der ihm eigenen Seinsweise genommen.« (49) Levinas'

Mißverständnisse wie auch, und das ist das Wichtige, auf gegenseitige Verschränkungen und auch Ergänzungen aufmerksam. H.-D. Gondek hat wiederum auf eine gewisse Merleau-Ponty'sche Schlagseite bei Waldenfels hingewiesen, der das Verflechtungstheorem gegenüber der Differenzerfahrung und der Erfahrung des Anderen zu stark mache. H.-D. Gondek 2001, 64–98.

[237] Merleau-Ponty 1987, 314.

[238] E. Levinas 1986, 48–55. [Alle weiteren Zitate hieraus] Levinas nimmt in seinem Essay vornehmlich Bezug auf Merleau-Pontys »Der Philosoph und sein Schatten«, in: M. Merleau-Ponty, 1984, 45–67. Merleau-Pontys Essay hat vor allem Husserls Ideen II (Hua IV) zur Grundlage, ein Textkorpus, der lange Zeit unveröffentlicht geblieben war und den Merleau-Ponty wohl als erster in Löwen einsehen konnte. Schaut man sich Husserls reichhaltige Analysen darin an, so verwundern im Gegensatz zu vielen anderen mehr formal bleibenden Basistexten seine detaillierten und differenzierten Phänomenanalysen. Der Band scheint mir aufgrund seiner phänomenologischen Fundgruben, an denen sich auch Merleau-Ponty nicht wenig gütlich getan hat, bislang weit unterschätzt. Husserl widmet sich dort ja unter anderem der Frage des Zusammenhangs bzw. der grundsätzlichen Differenz von naturalistischer und geistiger Welt. In der »personalistischen Einstellung« findet er die vollgültige *menschliche* Dimension vor, insofern zu dieser Berührung, Einfühlung u. a. mehr *konstitutiv* gehören. Diese leiblich verankerte Personalität des Menschen hebt folgende Sequenz besonders hervor: »Ganz anders ist die *personalistische Einstellung*, in der wir allzeit sind, wenn wir miteinander leben, zueinander sprechen, einander im Gruße die Hände reichen, in Liebe und Abneigung, in Gesinnung und Tat, in Rede und Gegenrede aufeinander bezogen sind; …« (Hua IV, 183)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Einwand zielt darauf, daß Merleau-Ponty entgegen seiner Intention im Grunde den Husserlschen Ansatz der Intersubjektivität nicht unterfängt, sondern nur um eine Ebene tiefer auf die Zwischenleiblichkeit verlegt. Der Grundcharakter der »Intentionalität« aber wird darin nicht überwunden, so daß auch die Leiberfahrung nach dem Modell der Erkenntnis angesetzt ist. Die »vor-theoretische Struktur (…) – gerade als vor-theoretische – (ist) schon bezogen auf das Theoretische und schon wie im Schatten dessen, worauf sie sich bezieht.« (52). Aber, so fragt Levinas, »ist die Beziehung wirklich nur Erkenntnis? (…) Die Phänomenologie sucht das Verständnis des Händedrucks von der gegenseitigen Erkenntnis aus – sei diese auch ein doppeltes Berühren. Liegt aber das Wesentliche des Händedrucks, das über das Erkennen hinausgeht, nicht in dem Vertrauen, in der Ergebenheit und in dem Frieden, die er stiftet und die er bedeutet? Und sind diese nicht gepaart mit einem Moment der Gabe von mir an den Anderen, mit einer gewissen Gleichgültigkeit im Hinblick auf die Belohnungen und ihre Gegenseitigkeit, gepaart also mit ethischer Selbstlosigkeit?« (52 f.) Levinas geht also noch einen Schritt weiter, und so sieht er *vor* aller intentionalen Konstellation – und auch die »fungierende Intentionalität« ist noch intentional verfaßt –, ein grundsätzliches Vertrauen am Werk, welches das eigentlich Angezielte im Händedruck ist. Natürlich steht nicht jeder Händedruck unter diesem Vorzeichen, vermutlich hat es de facto kaum einen solchen je gegeben, und doch meldet sich darin etwas, das den sich Grüßenden zwar entzogen und verborgen bleibt, das sie aber gleichwohl im ganzen trägt. Das Zwischen von mir und dem Anderen bringt mich erst vor mich und den Anderen vor den Anderen. Wir erfahren dies gewissermaßen als Geschenk und als Gabe, die uns über alle Leiblichkeit hinaus in eine »ethische Beziehung« der »Selbstlosigkeit« hebt. Im Gruß des Händedrucks wird sozusagen das aufgerufen, was den Menschen in seinem Vertrauen auf den Menschen und damit auch auf die Menschheit im ganzen trägt. Das Vertrauen wird hier »berührt«, ein Vertrauen, das niemals als allgemeines Postulat sprechen könnte, wäre es nicht zuvor so in den Einzelnen eingezogen, daß er dieses vom Anderen her als unvordenkliche Gabe geschenkt erhält. »Der Mensch ist das einzige Seiende, dem ich nicht begegnen kann, ohne ihm diese Begegnung selbst auszudrücken. Genau dadurch unterscheidet sich die Begegnung von der Erkenntnis. Jede Haltung gegenüber Menschlichem impliziert das Grüßen – sei es

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auch als Verweigerung des Grußes.«[239] Im Gruß grüßt sich nicht weniger als das Humanum selber.[240] Entscheidend aber ist, daß dieses nicht etwa als allgemeines Prinzip oder Postulat im Hintergrund aufgespannt wäre, sondern konkret *als* Gruß, besser gesagt, *durch* den Gruß *hindurch* geschieht. Das, was da verbindet, bedeutet aber zugleich »radikale Trennung«, dergestalt daß zwischen mir und dem Anderen eine unüberbrückbare Kluft bestehen bleibt, ja geradehin erst aufgerissen wird in der Begegnung. Das »Gemeinsame« des Vertrauens ist ja keineswegs festzuhalten oder gar zu institutionalisieren, es taucht bestenfalls auf als jene »innere Unendlichkeit« der Begegnung selber, auf welche der Händedruck ein ganz vorläufiger Antwortversuch ist. Der »Händedruck« steht so in der Verantwortung, jenseits von Gleichgültigkeit (Indifferenz) und Aufmerksamkeit (Intentionalität) diese Verantwortung zu bezeugen. Levinas nennt dies auch »Nicht-Indifferenz«[241], womit schon im Wort selber das Zwischen als fundierend anklingt, ein Zwischen, das jetzt *zeigt*, warum es sich der Begrifflichkeit von Identität und Differenz, und somit in gewisser Weise aller Begrifflichkeit entzieht. Seine andere und tiefere Dimension weist den Begriffen erst ihre Stellung zu, ohne wiederum von diesen *begriffen* werden zu können. Alle Klimmzüge, die »Identität« und »Differenz« auch immer vollbringen mögen, sie scheitern gewissermaßen am »Feldumschwung« der »Nicht-Indifferenz«.

Levinas bleibt nicht bei der Deskription des Grußes stehen, sondern macht auf darin liegende Tiefendimensionen aufmerksam, wodurch der Gruß jenseits bloßer gesellschaftlicher und kultureller Gepflogenheit *als* Phänomen, ja *als* Tiefenphänomen gesehen wird. Der Gruß als das Zwischen und damit als Ereignis von Begegnung überhaupt. Im Gruß erbringt sich eine kulturelle Gemeinschaft und sie wird sich darin unmittelbar ansichtig. Der Gruß als Sozialgestalt, worin sich die »Sozialität« (53) erfährt.[242] Im weiteren folgen wir nun aber nicht mehr genau der Levinas'schen Sichtweise, insofern diese die Begrüßung vom Händedruck gewissermaßen hoch ins Ant-

[239] E. Levinas 1983, 112.

[240] Auf der Grundlage der jüdischen Tradition und gegen die Humanismuskonzepte Sartres und Heideggers gewendet nennt Levinas seinen Humanismus einen »extremen Humanismus«. Vgl. E. Levinas 1989.

[241] Vgl. E. Levinas 1992, 187 f.

[242] Inwieweit Levinas tatsächlich soziale und gesellschaftliche Phänomene als konstitutiv berücksichtigt, ist allerdings mehr als eine offene Frage.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

litz verlegt. Es hängt aber nicht an dieser Verlagerung – wie Hände grüßen auch Blicke und wie Hände können Blicke auch töten –, die in der Tat ja zeigt, daß der Blick gegenüber dem Händedruck einerseits zwar eine größere Distanz wahrt, andererseits aber gerade dadurch eine größere Nähe anspricht, die im Antlitz des Menschen das »Unendliche« aufleuchten läßt. Dieses Unendliche bekundet sich im Antlitz des Anderen, bleibt aber als »Spur« unendlich entzogen. Genau darin aber sind alle mit allen verbunden. Was mich nicht vorbehaltlos an diese Darstellung anschließen läßt, ist der spezifisch Levinas'sche Phänomenblick, der zu einer absoluten Fremdheit hin tendiert, wo jede Begegnung in einer Ausgesetztheit dem Anderen gegenüber mündet, einer »Nacktheit des Antlitzes« (53), wo die Phänomene eigentlich durchweg negativistische Gesichtszüge annehmen.[243] Dies ist aber gar nicht notwendig, und ist vermutlich darauf zurückzuführen, daß Levinas in allen Bestrebungen, wie sie denkerisch von den Griechen bis Heidegger vorgenommen worden sind, eine versteckte Überherrschung des Anderen am Werk sah, der nur mit einer absoluten und nicht zu überbrückenden Trennung entgegengetreten werden kann. Methodisch ist diese Reaktion nur allzu verständlich, das heißt aber nicht, daß die Phänomene allesamt den Grundzug der Negativität tragen müßten.

Westlich, und auch Levinas versteht sich noch als westlicher Denker, gilt der Händedruck als Signum des Grußes.[244] Der Händedruck als der Prototyp des Grußes, und noch das Winken versteht sich als ein Händedruck von weitem. Mit ihm werden das Vertrauen, der Friede, ein grundsätzliches Humanum bestärkt, aktualisiert und bestätigt, ja es wird, wie etwa im germanischen Kulturraum, »Treue geschworen«. Zwei Hände, eine Faust. Südeuropäische Länder hingegen grüßen sich sozusagen inniger, man umarmt sich, der Druck der Hände nimmt sich in die Umarmung zurück, oder besser gesagt, öffnet sich dieser. Was so dem nördlicheren Europäer als ein Verlust an Klarheit und Prägnanz erscheint, trifft für den Südeuropäer überhaupt erst den Sinn von Begrüßung. Anders gesagt, Kategorien wie »hart« oder »weich«, »direkt« oder »indirekt«, »klar« oder »undeut-

[243] Vgl. etwa Levinas' phänomenologische Beschreibungen der menschlichen Sexualität, insbesondere des Phänomens der »Liebkosung« (1987), 375 ff.; Vgl. hierzu R. Bernet 1997, 197–217, spez. 211 ff.

[244] Hier müsste gleichwohl Näheres über den Hintergrund jüdischer Lebenswelten, die für Levinas von nicht unerheblicher Bedeutung sind, erläutert werden.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lich«, »Nähe« oder »Distanz« usf. besagen jeweils etwas anderes, eine grundsätzliche Differenz, die wiederum auf die kulturale Besonderheit und Eigentypik als konstitutive Bestimmungsgrößen von Kulturen aufmerksam macht. Osteuropäische Traditionen pflegen ebenso wie die arabischen den Begrüßungs- bzw. Bruderkuß, der, nimmt man ihn nicht als jene Grundgeste menschlicher Begegnung, sehr schnell zum »Judaskuß« umspringen kann. Man könnte diese Begrüßungsformen, die ja »Seinsweisen« sind, geradezu als Modell für interkulturelles Verstehen näher untersuchen. Was sich auf den ersten Blick als Alltäglichkeit und Gewohnheit darstellt, fördert über die bloßen kulturspezifischen Eigenheiten hinaus Elementares über das Grundverständnis einer Kultur zu Tage.[245] Hierzu bedarf es allerdings der Einsicht in die Phänomene des *Zwischen*, da nur so überhaupt erst gezeigt werden kann, was jeweils unter »Ich«, unter »Du«, unter »Anderem« und »Fremdem«, unter »Subjekt« und »Objekt« usf. verstanden wird. Wie wichtig eine Aufnahme dieses »Zwischen« wäre, welch' praktische Konsequenzen damit verbunden sind, wie weit allerdings der Weg bis dorthin noch ist, zeigte eine Begrüßungssituation, die vor einiger Zeit durch die Weltpresse gegangen ist. Ein westlicher Staatsmann und das geistliche und weltliche Oberhaupt Tibets begrüßen sich, sozusagen auf rationaler und staatspolitischer Ebene. Man tauscht Erfahrungen aus, begegnet sich freundschaftlich und schließt vielleicht Verträge ab. Doch da passiert etwas, womit niemand rechnen konnte, was aber die ganze Begegnung in ein völlig anderes Licht rückt. Der eine verweigert dem anderen dessen Gast- und Begrüßungsgeschenk, das Umhängen einer Blumengirlande, mindestens so bedeutsam wie seine entgegengestreckte Hand. Er wußte dies vielleicht nicht, aber es geht auch gar nicht um Wissen. Wissensmäßig ist das immer zu erklären, und doch spottet hier die Handlung jeder Erklärung. Es war ja vernünftig und richtig, gerade im Sinne weltpolitischer Diplomatie, und doch war allerorten ein Befremden zu spüren hinsichtlich einer solchen kulturalen Selbstverfangenheit, und dies auch noch bei einem »Außenminister«. Nicht *was* da verhandelt und beschlossen wird, unter Berücksichtigung aller möglichen Menschenrechtsbeteuerungen und Rücksichtnahmen auf andere Staaten und Völker, sondern *wie* und das heißt auch in welchem Geist dies geschieht, allein darum hätte es zu gehen. Man sieht, das Zwischen hat eine enorme Elargationskraft, vermag es doch

[245] Vgl. Vf. 2006a, 309–322.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in einer gewöhnlichen Begrüßung nicht nur deren unmittelbares Begegnen, sondern auch deren intrakulturelles, ja gar interkulturelles Zwischen aufspringen zu lassen.

So sieht ein kulturelles Zwischen wie jenes einer asiatischen Begrüßung noch einmal anders aus und sie besagt auch anderes. S. Ueda macht dies an der traditionellen Begrüßungsweise in Japan deutlich.[246] Hier geschieht nicht nur etwas »zwischen« den sich Begrüßenden, hier grüßt, wenn man so sagen kann, das »Zwischen« selber, und nur deshalb vermögen sich die Menschen überhaupt zu grüßen. »Statt sich bei der Begegnung unmittelbar an den Begegnenden zu wenden, versenkt sich jeder der beiden Partner zunächst einmal selbst-los ins Nichts der ungründigen Grund-losigkeit des Zwischen, um erst dann, von der Tiefe des Nichts aufstehend, auferstehend, sich in das Ich-Du des Einander-gegenüber einzulassen. ›Ich und Du‹ sind dann vom Weder-Ich-noch-Du im Nichts durchdrungen und im Zwischen in die Offenheit geöffnet. Auf diese Weise wird die Ein-seitigkeit des Egozentrismus gegenseitig im Nichts aufgelöst, so daß die Kommunikation in voller Dynamik entfaltet werden kann.« (38)[247] Der konkret vollzogene Gruß hat also nicht nur eine Vorgeschichte, sondern er ist eingelagert in Tiefenschichten, die im Grüßen selber auftauchen und mitsprechen, ja die das Grüßen überhaupt erst sprechend machen. Ueda nennt dies auch »das ungründige Zwischen« (ebd., passim), womit zum Ausdruck gebracht werden will, daß es hier weder um »Grund« noch um »Nicht-Grund« geht, sondern um ein Zwischen, worin das Ungründige mit dem konkreten Erscheinen aufgerufen wird. Nicht nur das Ungründige resoniert hier, auch man

[246] S. Ueda 1995, 19–42. [die folgenden Zitate hieraus]; sh. auch ders. 1985, 136–150.

[247] Ueda konkretisiert das Ganze, indem er fortfährt: »Die Begegnung und Kommunikation, wie sie oben strukturmäßig abstrakt geschildert wurde, könnte an der traditionellen Begrüßungsweise unter Japanern anschaulich illustriert werden. (Sich zunächst gegenseitig verbeugen, d. h. das Ego gegenseitig in das Nichts in der Tiefe des Zwischen brechen, wo es weder Ich noch Du gibt, und erst dann sich von der Tiefe des Nichts aufrichten und gegenseitig aneinander wenden zur Kommunikation.) Zwei Japaner begegnen sich auf der Straße. Zunächst Verbeugung voreinander, manchmal sehr tief. Erst dann sich von da aus aufrichtend und zueinander hinwendend die Begrüßung: ›Guten Tag! Schönes Wetter, nicht wahr?‹ – ›Ja, schön!‹ Das ist eine unauffällige alltägliche Szene. Es handelt sich um die gebräuchliche Form der Begegnung und Begrüßung. Eine Form ist zwar zunächst und zumeist praktisch nur eine bloße Form, ist aber nicht von Anfang nur formell. Eine Form der Begrüßung ist ursprünglich ein elementarer Ausdruck und eine Vollzugsweise der Selbstgewahrnis des Menschen in seiner wesenhaften Zwischenmenschlichkeit.« (38)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

selber wird in den Gruß hinein- und hochgeführt, wie auch der Andere und Gegenüber. »Ich bin ›Ich und Du‹. Das gilt umgekehrt auch vom Du aus. Dieses bewegliche Verhältnis ist aber (…) erst möglich auf Un-grund des Zwischen, auf Grund des Nichts, in das jeder Partner bei der Begegnung entwird und aus dem jeder zur Kommunikation wieder aufsteht. So ist das betreffende Verhältnis kein ruhender Zustand, sondern jeweils ein Ereignis, das jedesmal nur konkret in der Begegnung und Kommunikation vollzogen und bewährt werden muß. (…) Die Begrüßung ist also nicht nur ein Modell zur Illustration für die ek-sistierende Bewegung des selbst-losen Selbst, sondern auch, im Grunde genommen, schon eine wirkliche Vollzugsweise des selbst-losen Selbst.« (40 f.) Das Sprengende dieses Phänomens des Zwischen liegt hier darin, daß man nicht nur die Tiefenschichten des Grüßens sehen kann, sondern zugleich davon so erfaßt wird, daß man selber daraus die »Subjektivität« des Grüßens allererst gewinnt. Es wäre sicherlich nicht zu weit gegriffen, wenn man sagte, daß man in der konkreten Situation des Grüßens nicht nur erhalten, sondern »im Grunde« wiedergeboren wird. In jedem Gruß grüßt sich so eigentlich das Zwischen, wohinein die sich Grüßenden dazwischen genommen sind und woraus sie ihr Selbstverständnis gewinnen. Das »Selbst« oder genauer, das »selbstlose Selbst« wird so zum »tieferen« Wort (Begriff) des »Ich« oder des »Ego«, insofern es diesem seine Konstitutionsbedingungen, sein Herkommen und seine Genese zeigt.[248] »Das Selbst ist mehr als ›ich‹ und viel bescheidener als das ›Ich‹, so könnte man sagen. Das Selbst ist mehr als ›ich‹, da das Selbst zugleich der Grund dafür ist, sagen zu können, ›Ich bin ich‹.«(30)[249]

[248] Vgl. Vf. 1990. Dort habe ich versucht, dem Phänomen des »Ungrundes« von vornehmlich europäischer Seite aus näherzukommen.

[249] Auf einem internationalen Kongreß, der 1997 unter dem Titel »Die Struktur der interkulturellen Welt« in Japan stattfand, hat Ueda in seinem Schlußvortrag auch auf dieses Phänomen des Zwischen, wie es besonders deutlich in der Begrüßungsweise der Japaner zum Ausdruck kommt, verwiesen. Er verstand die Interpretation dieser Begrüßung als Grundmodell interkultureller Begegnung. Die teilweise gerade von jüngeren japanischen Kollegen vorgebrachte Kritik machte hier ein wenig stutzig, da diese Kritik mit typisch europäischen Denkschematas vorgebracht wurde, die das Anliegen von Ueda gerade verfehlten. Ein solch' europäisch konnotiertes Denken vermag nicht auf einen allem zugrunde liegenden Subjektbegriff zu verzichten, da er ja erst Ausgang aller Denkbemühungen ist. So bliebe auch das Zwischen nur im Rahmen einer solchen Theorie zugänglich zu machen, was aber wenig Sinn erbringen würde. Also verzichtet man lieber ganz darauf. Verschwiegenerweise ist damit natürlich auch gesagt, daß man unter Philosophie eben den klassisch europäischen Vernunft- bzw. Rationalitätsbegriff ver-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Um es noch einmal anders zu sagen: »Zwischen« meint hier das »Nichts dazwischen«, in dem der Andere gerade dadurch, daß er nicht direkt (via Händedruck) berührt wird, nicht nur in dem belassen wird, was er ist, sondern so angesprochen wird, daß er als eine »Weise des Nichts« gesehen ist. Jeder ist »im Grunde«, so der Zen-Buddhismus, Buddha oder hat »Buddha-Natur«, hervorgegangen aus dem Zwischen, das selber »nichts« ist, und das doch *als* und *in* seiner inneren Unendlichkeit beide so aufeinander zuhält, daß sie in ihre »Je-heit« und »So-heit« gelangen.

Wie Levinas und Merleau-Ponty geht es Ueda um das sinnstiftende Moment des Grußes, in dem ein Zwischen aufreißt, das *vor* jeglicher »Intentionalität« liegt. Merleau-Pontys Bestreben geht gleichwohl noch dahin, im Rahmen einer »Intersubjektivität« und »Zwischenleiblichkeit« intentionale Charaktere aufrecht zu erhalten,[250] indes Levinas auch solche als nachträglich erachtet. Aller intentionale Bezug vermag das unendlich Entzogene des Anderen nicht zu fassen, auch oder gerade dann, wenn im Antlitz eine Spur aufscheint, die auf das Unendliche hinweist. Levinas geht bis zu einer »Nicht-Indifferenz«, ein fast schon asiatisch anmutender Topos, aber er beharrt doch auf einer allem anderen vorgängigen Differenz. Ueda scheint hingegen jenseits einer Differenz von Identität und Differenz anzusetzen, wenn er von einem »ungründigen Zwischen« spricht, aus dem oder besser gesagt, *als* die die sich Grüßenden als Grüßende hervorgehen. Auch das Zwischen, so müßte man hinzufügen, geht

steht, und somit Phänomene aus anderen Bereichen, wie hier etwa aus dem alltäglichen und dem zen-buddhistischen, gar nicht zulassen kann. Aber diese sind mindestens genau so tauglich und bekommen auch immer mehr philosophische Relevanz. Die klassischen Trennungslinien von Philosophie, Religion, Kunst usw. sind im interkulturellen Kontext sowieso schon obsolet geworden, sie werden zumindest neu zu ziehen sein. So lag eben auch noch völlig außer Reichweite, daß man nicht nur »*über* das Zwischen«, sondern dem voraus »*im* Zwischen« oder gar »*aus* dem Zwischen« zu denken vermag. Ja, vielleicht kommen erst diese Zugänge einer Denk- und Erfahrungsstruktur nahe, wie es in Ostasien immer schon schlummerte, ohne philosophisch fruchtbar gemacht worden zu sein. Natürlich gab es da schon Wegbereiter, die nicht erst mit Nishida beginnen und bis zu Dōgen und weiter zurückreichen. Umso erstaunlicher und verwunderlicher nimmt sich dagegen der beschriebene Reduktionismus aus, und so findet man sich in der scheinbar paradoxen Situation wieder, wonach die »Älteren« und »Alten« die »Jüngeren« und »Moderneren« sind. Nun, ein kleiner Trost mag darin liegen, daß dies, jedenfalls für die asiatische Welt, schon immer gegolten hat.

[250] So bleibt es eine offene Frage, »ob (Merleau-Ponty) das Ziel seiner Untersuchungen je erreicht hat, ein Philosophieren aus dem Zwischenreich heraus zu entwickeln, das keine passive Übernahme einer Vorwelt ist.« (C. Bermes 1998, 158)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

darin mit hervor. Gewiß, Ueda beschreibt hier ein asiatisches Phänomen, das zweifelsohne zen-buddhistische Züge trägt. Dies aber wäre kein Einwand im Sinne eines Hinweises auf die kulturelle Relativität, sondern zeigt, warum das »Ich« an seine Grenzen stößt und daß dies wiederum von universaler Geltung ist. Das Zwischen trägt Züge eines »Grundphänomens«, das allerdings der asiatischen Denkweise weit näher zu stehen scheint als jener Europas. So geht hier eine »Phänomenologie des Selbst« nicht etwa auf ein »Ich« zurück, im Gegenteil, es zeigt dessen Abgeleitetheit, indem es in das Phänomen des »selbstlosen Selbst« oder eben des »Zwischen« hineinführt. Aber auch schon »Trennung« und/oder »Verflechtung«, unter deren Vorzeichen die Diskussion zwischen Levinas und Merleau-Ponty verläuft, arbeiten im Spannungsfeld des »Zwischen«, auch wenn die Parameter andere sind, was aufgrund der kulturellen Unterschiede nicht zuletzt im Erscheinungsbild des Grußes deutlich vor Augen tritt.

Die verschiedenen Grundmodelle des Grüßens, die ich hier angeführt habe, stehen, so könnte man sagen, für bestimmte Kulturwelten, ohne daß sie darin allerdings aufgingen. Sie scheinen vielmehr voneinander zu lernen, sich gegenseitig herauszufordern, aber auch zu befruchten. Sie stellen untereinander selber so etwas wie ein »interkulturelles Grüßen« zwischen den Welten dar. Merleau-Ponty führt konkret in die Leibhaftigkeit allen Tuns und Seins hinein und zeigt die nicht zu unterlaufende Verschränkung von Reflexivität und Leiblichkeit. Sein Konzept steht für eine zeitgemäß verstandene »westliche Welt«. Dem antwortet Levinas mit einer gegen alle Verflechtung aufrecht zu erhaltende Trennung, einer grundsätzlichen Differenz, einem Bruch und einer Asymmetrie, was auf eine Ethik des Anderen zuläuft. Diese Differenzerfahrung benennt ebenso wie der Entzug des Unendlichen die »jüdische Welt«, wenn diese sich ohne den Verlust einer Tiefensprache von Religion und Kultur als säkularisiert versteht. Ueda schließlich findet ein ungründiges Zwischen, welches nicht nur ein Zwischen den Menschen anspricht, sondern ein Zwischen von Mensch und Natur. Mit »Soheit« und dem »Nichts (dazwischen)« melden sich genuin ostasiatische Topoi, die, durch ein westliches Denken hindurchgegangen, nichts von ihrer Würde und Überzeugungskraft einbüßen. Uedas Konzept steht für diese Erfahrung, die zur Selbsterfahrung der »asiatischen Welt« gehört. Sich auf diese gegenseitigen Grunderfahrungen hin ansprechen, das heißt den Gruß des Anderen und auch seinen eigenen aus

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dem jeweiligen kulturellen Zwischen heraus verstehen und sehen lernen, dies wären erste Einblicke in die Erfahrung interkultureller Welten.

7.1.3 »es …«

Das Wörtchen »es« hat es in sich. Erstaunlicherweise hat es noch kaum Eingang in das philosophische Begriffsinventar gefunden, ganz zu schweigen von einer Karriere, wie sie dem »Ich« beschieden war. Vermutlich hängt dies damit zusammen, daß es als »unpersönliches Fürwort« sowohl einen »vorpersönlichen« als auch einen »vorsächlichen« Charakter hat. Es hält sich stets im Hintergrund, bleibt neutral und kann daher auch im Genus des Neutrums auftreten. Auch »das« Kind, das mit »es« benannt wird, verbleibt noch im Hintergrund geschlechtlicher wie personaler Profilation. Jedenfalls hat man das mehr oder weniger so gesehen. Es scheint auch zwischen Person und Sache zu changieren, nimmt personale Qualität an, ohne Person zu sein. »Es blitzt« ist nicht dasselbe »Es« wie »es denkt«. Und doch weist es auf eine enge Verwandtschaftsbeziehung hin, worauf schon Lichtenberg aufmerksam gemacht hat, wenn er sagt: »*Es denkt* sollte man sagen, wie man sagt: *es blitzt*«.[251] »Es« bleibt eigentümlich unbestimmt, und so tritt es im europäischen Denkraum immer dann auf, wenn noch *vor* die »ersten Ursachen« und »letzten Gründe« zu kommen versucht wird. So etwa beim späten Heidegger, der mit dem Topos des »Es gibt ..« noch *vor* »Sein« und »Zeit«, das heißt auch *vor* »Ontologie« und »Geschichte« ansetzen möchte. So spielt bei ihm das »Es« *zwischen* dem »Ereignis« und der »Enteignis«. Indem das »Es« gibt, entzieht es sich zugleich.[252] Heideggers oft kritisierte Tautologien sind in Wahrheit die Versuche, dieses »Es« selber im Sinne einer Selbststrukturierung sprechen zu lassen. Erfaßt man dies nicht, so hört man eo ipso Sprache als »prädikative Aussage«, und nur so kann es kommen, daß man einen Topos wie »Das Ereignis ereignet« als tautologischen Unsinn qualifiziert. Es scheint eigentümlich, aber in dem Augenblick, in dem man *vor* einem Substanz- und auch Subjektbegriff ansetzt, beginnt das »Es« zu kreisen. Noch ein Lyotard fokussiert hinsichtlich seines postmodernen Theorems des »Wider-

[251] Zitiert nach B. Waldenfels 1997, 32.
[252] M. Heidegger; Zeit und Sein (1976), 1–25.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

streits« mit dem Ausdruck »geschieht es?«[253] eine letzte Instanz, die sich gerade nicht begrifflich, aber natürlich auch nicht im religiösen Sinn fassen läßt, ohne die aber der gesamte Widerstreit seinen Stachel verlöre.

Es nimmt nicht Wunder, wenn man hinsichtlich dieser Frage auf asiatische Phänomene verwiesen wird. Schon der japanischen Grammatik wohnt die Eigentümlichkeit inne, eine völlig andere Bewertung der Personalpronomina vorzunehmen, als dies die indogermanischen Sprachfamilien gewohnt sind. Der japanische Arzt und Psychopathologe Kimura Bin hat auf dieses Phänomen dahingehend aufmerksam gemacht, daß zwischen der Sprache, wie sie in den Pronomina zum Ausdruck kommt und dem Selbstbild des japanischen Menschen ein enger Zusammenhang besteht. Dies hat ähnliche Konsequenzen, wie es sie für das griechisch-abendländische Denken hatte, wenn man mit Aristoteles die logische Denkform an dem grammatischen Satzbau abliest. So wie wir schon »griechisch« wissen, woher unsere »Substanz«- und »Subjekt«-begriffe kommen, so weiß der Japaner um das, wie Kimura sagt, »Zwischen«, welches gleichsam situativ die jeweiligen Pronomina zuteilt. Schon sprachlich gibt es daher im Japanischen weder einen Substanz- noch einen Subjektbegriff, jedenfalls in dem Sinne, wie wir das für westliche Sprachen kennen. »*Wer* ich selbst bin und *wer* der jeweils andere ist, bestimmt sich in der japanischen Sprache und in der Erfahrungs- und Denkweise der Japaner aus der zwischenmenschlichen Beziehung zwischen mir und dem anderen. Noch bevor der einzelne Mensch sich als Individuum identifiziert, *ist* [kursiv, G. S.] die Beziehung, das *Zwischen* Mensch und Mensch. (…) Ein Wortwechsel, der in einer europäischen Sprache vermutlich folgendermaßen lauten würde: ›Was machst *du?*‹ – ›*Ich* höre Musik‹, hört sich im Japanischen folgendermaßen an: ›Was machen?‹ *(nani shiteruno)* – ›Musik hören‹ *(onkagu o kiiterundayo)*. In diesen Sätzen zieht sich sowohl das ›du‹ als auch das ›ich‹ völlig in den Hintergrund zurück, während die Tatsache des ›Was-machens‹ und des ›Musik-hörens‹ selbst sozusagen subjektlos in den Vordergrund tritt. Auch in einem Wortwechsel wie *irasshaimasuka* (kommen?) – *ee, mairimashô* (ja, kommen) steht die konkrete Tatsache des Kommens im Vordergrund, wer kommt, ist eher belanglos.«[254] Gerade dieser letzte »Wortwechsel«

[253] J.-F. Lyotard 1987, 16.
[254] Kimura, B. 1995, 103.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zeigt sehr deutlich, worauf zu achten wäre. Es ist eben nicht so, wie man für gewöhnlich sagt, daß hier noch ein Vorstadium des Ichkonzeptes und der Subjektivität angesprochen ist, frei nach dem Motto: »Alle Wege der Menschheit führen nach Europa«. Es verhält sich eher andersherum, wonach das »Kommen« selber im Sinne einer in sich vieldimensionierten Gesamtstruktur spricht, die dafür verantwortlich zeichnet, daß überhaupt einer dann auftauchen kann. (»*Wer* kommt, ist eher belanglos«) Dies aber ist mit »es« angesprochen, ein Gesamtgefüge und keine Entität, sei es das Sein oder ein Gott. Das »es« verweigert sich gewissermaßen jedweder propositionalen und substanzialen Festschreibung.[255]

Die Konsequenz daraus wäre, worauf auch schon Heidegger zielte, die Beziehungsstruktur *vor* den Beziehungspolen anzusetzen, ein Unterfangen, das für das japanische Denken geradehin das Selbstverständliche zu sein scheint, indes im europäischen Denkraum »erste Ursachen« und »letzte Begründungen« unhintergehbar erscheinen.[256] Im »es« kommt ein Ereignis- und Geschehenscharakter zum Ausdruck, der für sich selber gar nicht zu fassen ist, da aus ihm erst die Bestimmungsgrößen und Fassungsmöglichkeiten hervorgehen.

Vor allem Ostasien, vornehmlich Japan hat eine solche »Kultur des *es*«, schöner gesagt, eine »Kultur des Zwischen« in einem unermeßlichen Reichtum entwickelt. Ich will dies am Phänomen des »Bogenschießens«, wie es in Japan praktiziert wird, kurz andeuten. Dazu stütze ich mich auf den bekannten Selbsterfahrungsbericht »Zen in der Kunst des Bogenschießens« von Eugen Herrigel[257], da dort sehr klar der Zusammenhang und die Differenz von »ich« und »es« herausgearbeitet wird. Was diese Geschichte für uns so interessant macht, ist der Umstand, daß hier ein westlicher Philosophieprofessor, der sich selber auch noch zum Neukantianismus zählt, das Bogenschießen im Sinne des Zen üben möchte. Im Vordergrund steht dabei nicht so sehr die Technik, deren Ziel es ist, das »Ziel« zu treffen,

---

[255] Vgl. P. Pörtner/J. Heise 1995, 343, passim. Hier wird ganz Ähnliches zur Sprach- und Grammatikstruktur des Japanischen vorgetragen, auch wenn sich die Analysen in methodischer Hinsicht auf eine »philosophische Topik« beziehen.

[256] Nach meiner Kenntnis wäre hier die philosophische Konzeption des »strukturalen Denkens« von H. Rombach auszunehmen, insofern diese die oben beschriebene Konstellation der Vorgeordnetheit der Beziehungsstruktur vor den Beziehungspolen als »ontologische« Grundbestimmung ausweist.

[257] E. Herrigel 1984. [die folgenden Zitate hieraus]

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sondern der Übungsweg, wobei es vor allem auf den »Weg« ankommt, der gegangen werden muß, um überhaupt erfassen zu können, was unter Ziel zu verstehen ist. Es zeigt sich nämlich sehr schnell, daß sich mit jedem Übungsschritt das Ziel verändert, ja daß das Ziel so in den Übungsweg Eingang findet, daß dieser selber zum eigentlichen Ziel wird. Hierzu gehört etwa die Erfahrung des richtigen Atmens, das den gesamten Körper in eine bestimmte Grundspannung auflädt, aus der sich dann das Ausatmen wie von selbst löst. Dieser Spannung entspricht das »Aufladen« der Bogenspannung, so daß im Grunde beide, Bogen und Körper, ein einziger Spannungs- und Atmungsleib sind. Damit verbunden ist zugleich das Gewinnen des rechten Stehens, ein in sich Zentriertsein als eine in sich fließende Ruhe, ein »Basieren« auf dem Boden, woraus erst die eigentümliche »Bodenständigkeit« und »Haltung« erwächst, die sowohl äußere wie innere Haltung meint.[258] All dies sind notwendige Bedingungen, die selber aber erst aus dem Weg entstehen, der als Weg wiederum aus diesen Bedingungen hervortritt. Mein Anliegen hier geht aber vor allem auf den Prozeß und das Verwandlungsgeschehen des Ganzen, die zeigen, daß und wie das »Ich« im Grunde nur eine Ausgangslage bildet, die aber gerade verlassen wird, oder wie der Asiate sagt, »entwerden« muß, um das eigentliche Ziel, nämlich das »Nichts«, den »Weg«, das »Es« zu erreichen. Zunächst ist klar: Das Ich zielt auf die Scheibe, das »Subjekt« auf das »Objekt«, das Objekt der Scheibe ist mir als Zielendem gegeben. Einen Kantianer, um auf Herrigel zurückzukommen, stellt dies vor keinerlei Probleme, ja es ist ihm das Selbstverständlichste. Nun wird aber gerade dies verlangt, daß man vom »Ich« ablasse, wiewohl dieses doch die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt ist. Wie soll »ich« hinter »mein Ich« kommen wollen? Genau in diese Frage laufen denn auch Herrigels vielfältige Bemühungen und Erfahrungen auf, wenn er schließlich feststellt: »Wenn ich den Bogen gespannt habe, kommt der Augenblick, in dem ich fühle: wenn der Schuß nicht sofort fällt, kann ich die Spannung nicht mehr aushalten. Und was geschieht nun unversehens? Einzig und allein dies, daß mich Atemnot überfällt. Ich muß also selbst den Schuß lösen, gehe es wie es wolle, weil ich nicht länger auf ihn warten kann.« (40) Die eigentliche

[258] Vgl. Yamaguchi, I. 1997a, 115 ff., für dessen Phänomenologie des »Ki als leibhaftiger Vernunft« das Buch von Herrigel von größter Wichtigkeit ist. – Zum Phänomen des Bogenschießens vgl. auch T. Hoover 1984, 75 ff.; ebenso Vf. 1990, 199 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Grundschwierigkeit besteht nun darin, nicht wie Herrigel meinte, den Schuß nicht mehr halten zu können, sondern darin zu meinen, man und das heißt »ich« könne den Schuß halten. Anders gesagt: Das »Ich« will sich durchhalten. Was »egologisch« gar nicht anders gedacht werden kann, genau dies wird jetzt gefordert. »›Sie haben nur zu gut beschrieben‹ erwiderte der Meister, ›wo für Sie die Schwierigkeit liegt. Wissen Sie, weshalb Sie auf den Abschuß nicht warten können und weshalb der Atem in Not gerät, bevor er gefallen ist? Der rechte Schuß im rechten Augenblick bleibt aus, weil sie nicht von sich selbst loskommen. Sie spannen sich nicht auf die Erfüllung hin, sondern warten auf Ihr Versagen. Solange dem so ist, bleibt keine andere Wahl, als ein von Ihnen unabhängiges Geschehen selbst hervorzurufen, und solange Sie es hervorrufen, öffnet sich Ihre Hand nicht in der rechten Weise – wie die Hand eines Kindes; sie platzt nicht auf, wie die Schale einer reifen Frucht.‹ Ich mußte dem Meister gestehen, daß diese Deutung mich noch mehr verwirrte. ›Denn schließlich‹, gab ich zu bedenken, ›spanne ich den Bogen und löse ich den Schuß, um das Ziel zu treffen. Das Spannen ist also Mittel zum Zweck. Und diese Beziehung kann ich nicht aus dem Auge verlieren. Das Kind kennt sie noch nicht, ich aber kann sie nicht mehr ausschalten.‹ ›Die rechte Kunst‹, rief da der Meister aus, ›ist zwecklos, absichtslos! Je hartnäckiger Sie dabei bleiben, das Abschießen des Pfeiles erlernen zu wollen, damit Sie das Ziel sicher treffen, um so weniger wird das eine gelingen, um so ferner das andere rücken. Es steht Ihnen im Wege, daß Sie einen viel zu willigen Willen haben. Was Sie nicht tun, das meinen Sie, geschehe nicht.‹« (40 f.) Herrigel, der ja hier für den Bewußtseinstypus des »Ich« überhaupt steht, findet sich in einer aporetischen Situation wieder. »›Ich soll also mit Absicht absichtslos werden‹, entfuhr es mir.(42) … ›Wie kann denn überhaupt der Schuß gelöst werden, wenn »ich« es nicht tue?‹ ›»Es« schießt‹, erwiderte er.« (65) Es gilt nun zu verstehen, daß mit dem »Es« nicht etwa eine transzendente oder auch anonyme Kraft gemeint ist, sondern jener Punkt getroffen ist, in dem schlagartig klar wird, daß es sich hier um ein Gesamtgeschehen handelt, worin alles so zusammenkommt, daß es allererst daraus hervorgeht. »›Verstehen Sie jetzt‹, fragte mich einmal der Meister nach einem besonders guten Schuß, ›was es bedeutet: »Es« schießt, »Es« trifft?‹ ›Ich fürchte‹, erwiderte ich, ›daß ich überhaupt nichts mehr verstehe, selbst das Einfachste wird verwirrt. Bin ich es, der den Bogen spannt, oder ist es der Bogen, der mich in höchste Spannung zieht? Bin ich es, der das

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ziel trifft, oder trifft das Ziel mich?‹« (77) Nun, Herrigel verbleibt noch in der Differenz von Ich und Ziel, die »intentionaliter« bezogen bleiben, indes es – und die Erfahrung hat er zumindest gemacht, oder besser, sie ist ihm widerfahren – um ein »Es« geht, das jeglichem intentionalen Bezug zuvorkommt. »Es trifft«, »es geschieht«, dies meint den eigentlichen »Zielpunkt«, der hier zu treffen ist. »Ziel« und »Ich« treffen sich so in der Weise ihrer Ungeschiedenheit, so daß ihnen klar wird, daß sie nur Momente dieses Geschehens sind, das sich auf- und auseinanderspannt. Man könnte dies als ein »nach innen hin Ausfalten« des Geschehens verstehen, woraus alles, was da hineingehört, erst seine Zuordnung und seinen Sinn erfährt. Das gilt natürlich auch für das Ich wie für das Ziel, wobei diese noch viel zu grobe Parameter sind. Man müßte auch hier in das »Zwischen« gehen, das ja nichts anderes als das sich artikulierende »Es« ist, wo Atmen ebenso wie Haltung, Spannung ebenso wie Treffen Strukturmomente dieses »Es«-Geschehens sind. Um es noch einmal anders zu sagen: Dieses »Es« ist nicht irgendein Ziel, mit ihm ist im Grunde das Treffen der Wirklichkeit selber gemeint.[259] Die Wirklichkeit, »es« trifft hier, trifft »mich«, wirft mich als »ich« geradezu um, aber nur, um daraus hervorgegangen vor sich selber zu kommen. Es scheint nicht zu weit gegriffen, wenn man sagt, daß sich hier die Wirklichkeit selber trifft, »wie eine reife Frucht, die aufplatzt«. Diejenigen, die dieses »es« vermögen, nicht in dem Sinne, daß sie es einfach vormachen könnten, sondern in dem Sinne, daß sie um dieses Geschehen wissen, wo das Wirkliche in der Tat getroffen werden kann und man selber unmittelbar daran beteiligt ist, ja daraus hervorgeht, diese nennt man »Meister«. Meister sind die Künstler des Zwischen, und so kann auch nur ein Meister sagen, wie bei Herrigel der Meister Abe, ob »*es*« geschossen hat oder ob dies nur eine Selbsttäuschung war. Das Es hat dem Ich seine Grenzen aufgewiesen, seither weiß das Ich darum, daß es auf »es« ankommt. Solange »ich« etwas will, solange fehlen die Zwischenbereiche und -felder, die Zwischentöne, so daß anstatt eines offenen und lebendigen Feldes eine Ichkapsel zurückbleibt, der die Kunst des Bogenschießens nur wie ein stilisiertes Schießbudendasein vorkommen muß. Nun, dies heißt nicht, daß hier mit Erfahrungen aus der Zen-Tradition gegen europäische Ich-Konzeptionen argumentiert werden soll, im Gegenteil, es soll dadurch deutlich werden, daß der Rückgang auf das Ich, das Ego, das Subjekt

[259] »Wir Bogenmeister sagen: Ein Schuß – ein Leben!« (Herrigel, 42)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

keineswegs den Schlußpunkt des Denkens bilden muß, sondern daß diese selber weiter über sich hinaus treiben. *Erfahren* wurde dies immer schon, und nicht nur in Asien, nur in seiner gedanklichen Konsistenz und philosophischen Aussagekraft schien dies langhin verunmöglicht. So gehört auch diese Zen-geschichte zwar zur Erfahrung des Zen, aber Zen ist nicht gleich Zen und es gehört auch nicht dem Zenbuddhismus. Was für uns dabei von Interesse ist, ist eben das darin zum Vorschein kommende *Phänomen*[260] des »es«, das hier als »Phänomen des Zwischen« im Sinne des »Inter-esse« sehr gut und sehr deutlich getroffen ist. So ist auch Bogenschießen ein »Modell« und sein Treffen ist durchaus vergleichbar mit dem, was in der Phänomenologie mit »Evidenz« angezielt wird. Das heißt, wenn dort etwas trifft, dann nur, weil es evident gemacht werden konnte, jenseits von subjektiver Meinung und objektiven, immer schon so gesehenen Geltungsinstanzen. Evidenz ist so die Weise, wie etwas getroffen wird. Entweder es trifft oder es trifft nicht. Und so könnte man sagen, daß auch schon die Evidenz eine Weise von »Zwischen« ist, von »es« und von »Inter-esse«.[261] Der Neukantianer Herrigel, so

[260] In der Zentradition wie -rezeption spricht man nicht von »Phänomenen«, geschweige denn, daß man mit westlich-wissenschaftlichen Methoden, wie es ja auch die Phänomenologie zunächst ist, an diese Erfahrungen herangehen würde. Gleichwohl glaube ich, daß gerade eine phänomenologische Zugangsweise hier sehr ertragreich und fruchtbar sein kann, so daß beide, eben auch die Phänomenologie selber, für ihren weiteren Werdegang nur gewinnen können.

[261] Was sich für westliche Ohren hoch spekulativ anhören mag, ist für das ostasiatische Denken und Erfahren nahezu das »Selbst-verständliche«. Hisamatsu, S., der große japanische Philosoph und Zenmeister, hat in einem kurzen, für einen Ausstellungskatalog geschriebenen Text dieses »es« am Phänomen des Reitens, oder wie er sagt, am »Geheimnis des Reitens« zu zeigen versucht. Seine »Selbst-Bild« genannte Deutung geht von dem bekannten Zen-Ausspruch »Auf dem Sattel ist kein Mensch, unter dem Sattel kein Pferd« aus, um in der »Nicht-Zweiheit« von Pferd und Reiter das eigentliche Phänomen des Reitens zu finden. »Das Reiten ist desto geschickter je ungeschiedener beide Eins werden.« Entscheidend ist zu sehen, daß hier jenseits einer Alternative oder Differenz von Identität und Differenz eine ungeschiedene Nicht-Zweiheit am Werk ist, aus der Reiter und Pferd sozusagen als Exzenter des Phänomens des Reitens hervorgehen. Reiter und Pferd werden erst durch das Reiten zu dem, was sie sind. Prononciert gesagt: das Phänomen »macht« Pferd und Reiter, gerade dadurch, daß sie weder geschieden noch nicht geschieden sind. Was hier reitet, ist das »Zwischen«, das macht, daß »*es* reitet«. Und natürlich betrifft das, so Hisamatsu, nicht nur das Reiten, sondern alle Künste, die Kunst des Bogenschießens ebenso wie die Kunst des Schreibens (er meint zwar die Kalligraphie, aber ich würde mich nicht scheuen, dies auch für den Bleistift, ja sogar für den Computer geltend zu machen). Im Grunde gilt dies für alle Phänomene, wenn sie in ihrem (inneren) Vollzug, oder wie es auch heißt, in ihrem »Selbstgewahren«

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

steht zu vermuten, muß das schon irgendwie geahnt haben, sonst hätte er seinen Kant, der ja für ihn die schlechthinnige Evidenz war, nicht derart aufs Spiel setzen können.[262]

7.2 »Kulturzwischen« und »Zwischenkultur«

Ohne jetzt im näheren auf einen Kulturbegriff einzugehen, kann doch soviel festgehalten werden, daß es den Menschen konstitutiv nur als Kulturwesen geben kann. Ohne Kultur kein Menschsein. Nun, dies ist eine Trivialität. So kann man nicht von einem »abstrakten« Menschen ausgehen, der dann auch noch Sprache, Denkvermögen, Religion, Kunst, Sitten, bestimmte Lebensformen und Gewohnheiten hat, sondern man muß andersherum ansetzen, daß Menschsein bedeutet, daß es all dieses jeweils in spezifischer und konkreter Weise *ist*, und dies durch und durch. Um Kultur haben zu können, muß ich es zuvor »sein«. So leben wir etwa nicht nur mit oder in einer Sprache, sondern die Sprache hat uns immer schon so eingenommen, daß wir in ihr zu Hause sind, in ihr sprechen. Und

---

getroffen werden. Treffen sie sich nicht, so machen sie sich gleichsam auf halbem Wege fest – etwa: das Pferd hat dem Reiter zu gehorchen, oder umgekehrt: das wilde Pferd läßt sich nicht und darf man nicht zähmen –, verbleiben in der Differenz und machen diese zur Grundlage ihrer Selbstinterpretation. Natürlich wird auch hier etwas getroffen – es wird ja immer etwas getroffen –, allein das angezielte Phänomen entfaltet sich darin nicht und geht auch nicht wirklich auf. Dagegen steht die »Nicht-Zweiheit« als das »Es …«, das den *Ereignis*charakter der Phänomene zum Vorschein bringt. (Hisamatsu, S. 1990, 250 f.) Vgl. auch zu Hisamatsu's Deutungsvorschlag jenen von H. Rombach 1991, 137–141.

[262] Bleibt anzumerken, daß Yamaguchi in seiner Interpretation des Bogenschießens sich näher an Herrigels Selbstinterpretation hält und das Ereignis des »Es trifft« doch noch aus einer gewissen Differenz von Subjekt und Objekt betrachtet, sei dies auch in der Differenzierung der »Leib-Seele-Einheit vor und nach der Spaltung in Subjekt und Objekt«, wie das zusammenfassende Schlußkapitel betitelt ist. Dennoch bleibt das große Verdienst gezeigt zu haben, daß der Rückgang auf Phänomene ostasiatischer Leiberfahrung und Lebenswelten einen unschätzbaren Fundus für das interkulturelle Denken darstellt. Auch Yamaguchi kommt zugute, daß aufgrund seines phänomenologischen Zugangs die Phänomene nicht einfach nur hingenommen und als Beispiele verhandelt, sondern geöffnet und entfaltet werden. Phänomenanalysen geben heißt eigentlich immer Phänomene zum Zeigen bringen. Sie zeigen etwas, das heißt mit ihnen geht etwas auf und zugleich zeigen sie sich selber, das heißt, sie gehen selber darin auf. Als bloße Bestätigung vorhandener Denkleistungen hatte sich die Phänomenologie im Grunde von Anbeginn an nicht verstanden. Vgl. auch meine ausführliche Rezension zu Yamaguchi's »Ki«-Buch (1997a), Vf. 1998f, 280–285.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auch noch die Weise, nichts zu sagen und zu schweigen, ist eine Weise, wie die Sprache sich artikuliert. Das heißt etwa, daß jede Sprache nicht nur einen bestimmten Lokalkolorit hat, sondern daß in ihr stets schon eine bestimmte kulturale Zugehörigkeit mitklingt und mitspricht. Dies kann so weit wie im Chinesischen gehen, daß die jeweilige Tonhöhe und Tonlage über die Bedeutung des Wortes oder Satzes entscheidet. Aber schon die Weise wie der Mensch sich kleidet, wie er wohnt, wie er arbeitet, wie er ißt und schläft, wie seine sozialen Beziehungen und Verhaltensweisen, seine Sitten und Moralvorstellungen aussehen, all dies konstituiert ihn in seinem Menschsein. Dies heißt nun aber nicht, daß es die Kulturgüter unabhängig vom Menschen geben würde, sondern es heißt, daß das Kulturleben in der Tat ein Kultur*leben* ist, das sich beständig abfühlt, korrigiert und gestaltet. »Mensch« und »Kultur«, das ist im Grunde ein und dasselbe Wort. Genau dieser Umstand aber macht, daß es immer nur den Menschen im Sinne des kulturalen Menschen gibt, der jeweils in einer *bestimmten* Form auftritt. Dies geht soweit, daß auch die Natur, die ja traditionell als Gegenbegriff zur Kultur gilt, in einer je spezifischen Weise aufgenommen und gelebt wird. Nicht nur hat man einen anderen Naturbegriff, die Natur selber macht einen schon zu einem »Anderen«. Die jeweilige Kultur besteht in einer jeweils bestimmten Weise der Beantwortung und Überformung von Natur. In Regionen mit heißem Klima, etwa in den Wüstenzonen, antwortet die Architektur der Häuser in entsprechenden Schatten und Kühle spendenden Formen, die wiederum ein bestimmtes Material notwendig machen. Wo Wasserknappheit vorherrscht oder Wasser schwer zugänglich ist, wie in vielen Teilen Afrikas, dort baute man nicht nur Brunnen, es entwickelte sich an diesen Brunnen auch eine spezifische Form der Kommunikation, wo man wichtige und weniger wichtige Informationen austauscht und miteinander ins Gespräch kommt. Daraus aber wächst eine bestimmte Gemeinschaftserfahrung, an der die Einzelnen nicht nur teilnehmen, sondern aus der sie sich in ihrem Sozialgefüge heraus erst verstehen lernen. Usw. Wichtig ist festzuhalten, daß sich das kulturelle Gefüge nicht nach allgemeinen Schematismen und Aufbaukriterien definieren läßt, wie dies oftmals versucht worden ist, sondern daß das jeweilige kulturale Leben aus einer ganz bestimmten Zuordnung und einer je spezifischen Entsprechung seiner diversen Felder heraus gewissermaßen sich selber hervorbringt, so daß diese *jeweilige* Weise genau die jeweilige *Kultur* ausmacht. Auch hier gilt: Kultur und Menschsein wer-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den sich erst aneinander klar, genauer gesagt, sie gehen auseinander hervor. Die Kultur gestaltet den Menschen wie der Mensch die Kultur. Man kann beide nicht trennen wollen. Das »Zwischen« gestaltet hier.

7.2.1 Zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Natur

Längst ist deutlich geworden, daß das »Zwischen« weder eine räumliche noch eine zeitliche Kategorie benennt, ebensowenig wie eine Verhältnisbeziehung zweier Pole. Das Zwischen entzieht sich einer Situierung im Sinne eines »Wovonaus« ebenso wie einer numinosen Einheitsgestalt, die über allem schweben würde. Vielleicht ist es noch am ehesten mit dem Wort »Nichts« getroffen, allerdings in der asiatischen Prägung. Das Nichts hat in Ostasien die vergleichbare Stellung wie in der westlichen Hemisphäre das Wort »Sein«. Allerdings sind auch diese wiederum nicht vergleichbar im Sinne einer differentia specifica, die von einem umfassenden Einheitsbegriff zusammengehalten werden.[263] So verwundert es auch nicht, daß der Topos des »Zwischen« *(aida)* in Asien, und da vornehmlich in Japan, philosophisch Eingang gefunden hat. Mit Kimura konnten wir oben schon sehen, daß die grammatikalische Struktur aus einem Zwischen heraus verstanden werden muß, um überhaupt die japanische Sprache zu verstehen. Das oder der jeweils Benannte steht nicht etwa für sich, sondern erfährt seine Bedeutung jeweils aus der Konstellation und Situation heraus, in der es oder er begegnet. Dies mag bei einem ersten Hinsehen an Wittgensteins Sprachphilosophie erinnern, wonach der Bedeutungssinn der Sprache erst aus ihrem Gebrauch entsteht, es zeigt aber doch sogleich eine grundsätzliche Differenz, insofern Wittgenstein, auch jener der »Philosophischen Untersuchungen«, niemals auf die Sprache als erstem Kriterium von Welterfahrung verzichten würde. Dagegen steht nun die japanische Sprachauffassung: »Die Zurückweisung von Sprache in der modernen japanischen Philosophie ist orientiert an der Interpretation von *logos* als ›Wort‹ und legt Sprache auf ihre diskursive Form fest. (…) Charakteristisch für die japanische Sprache ist, daß sie in hohem Maß von außersprachlichen Faktoren gesteuert ist.«[264] Dieses »Außersprachliche« ist aber nicht ein Feld vor oder hinter der Sprache, sondern arbeitet gleichsam

[263] Vgl. K. Tsujimura/R. Ohashi/H. Rombach 1981
[264] P. Pörtner/J. Heise 1995, 346 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

im Zwischen der Sprache, aus dem jedes Wort seine Zuteilung erfährt.[265] Kimura nun dehnt dieses Phänomen auf die Beziehungsstruktur zwischen Mensch und Mensch aus, so daß etwa die Identität nicht eine vorausgesetzte, sondern eine zu gewinnende ist. »Bei dieser Identität handelt es sich weder um die Identität eines einzelnen Menschen noch um die Identität einer Gruppe, die sich durch den Zusammenschluß einzelner Menschen gebildet hat, sondern um eine Identität, die sich auf etwas bezieht, das den einzelnen Menschen vorausliegt und aus dem heraus jeder einzelne Mensch geboren wird.[266] (…) Ich möchte dieses Etwas .. einmal als ›Zwischen Mensch und Mensch‹ bezeichnen. Natürlich meint dieses Zwischen nicht so etwas wie eine Beziehung zwischen zwei Menschen, die sich bereits als selbständige Individuen gegenüberstehen. Ich gebe diesem Etwas nur deswegen provisorisch einmal diesen Namen, weil dieses Etwas, aus dem Ich und Nicht-ich, Ich und Du, Individuum und Individuum gleichzeitig entstehen und hervorgehen, seinen Ort sozusagen *zwischen* Mensch und Mensch hat.« (17) Berücksichtigt man, daß der indogermanische Sprach-logos dem hier angezielten Phänomen niemals gerecht werden kann, so ist eine dennoch versuchte Übersetzung wie diese hier vermutlich nur möglich, wenn der Übersetzer selber in diese »Kultur des Zwischen« Eingang gefunden hat.[267] Übersetzen bedeutet ja mindestens zweierlei: Über*setzen* und *Über*setzen, und dies sowohl sprachlich wie gesamtkulturell.[268] Für Kimura avanciert dieses Zwischen zur Grundvoraussetzung des japanischen Menschen, was für seine Arbeit als Psychopathologe von unschätzbarem Wert ist. Die Annahme eines harten Personenkerns bzw. eines in sich stehenden Subjektbegriffs, wie er in Europa mehr oder weniger gängig ist, vermag dagegen sog. pathologische Erscheinungsweisen nur als defizitär und abfallend zu qualifizieren. Eine »Vielheit der Iche«, wie es Nietzsche für jedes Subjekt schon längst diagnostiziert hat[269],

[265] Vgl. hierzu A. Berque 1987, 21–37.
[266] Kimura, B. 1995, 15.
[267] Der Übersetzer E. Weinmayr hat nicht nur dieses Buch von Kimura übersetzt, sondern auch mit einem instruktiven Nachwort (173–198) versehen, das dieses Grundwort des Zwischen auch für die interkulturelle Fragestellung fruchtbar zu machen versucht. Weinmayr 1995, 173–198; vgl. auch ders. 1993.
[268] Vgl. Verf. 2002a, 93–122.
[269] F. Nietzsche, KSA 11, »*Meine Hypothesen:* das Subjekt als Vielheit« .. (650); »Der Einzelne enthält *viel mehr* Personen, als er glaubt. ›Person‹ ist nur eine Betonung, Zusammenfassung von Zügen und Qualitäten.« (108).

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

scheint noch in weiter Ferne zu liegen. Für Kimura hingegen ist das Zwischen überall tätig, eben auch »zwischen Mensch und Natur«. Im Rückgriff auf den Grundbegriff des »*fûdo*« des japanischen Philosophen T. Watsuji[270], der in Anlehung an Heideggers Daseinsanalyse im jeweiligen Klima (fûdo = Wind-Erde, Klima) zusätzlich noch ein räumliches »In-der-Welt-sein« findet, sieht Kimura ein kulturelles Zwischen am Werk, das die Naturgegebenheiten selber noch mit in die Analyse mit aufnimmt. Das Zwischen ist überall tätig. So etwa auch in der traditionellen japanischen Hausbauweise, deren Struktur sich, bei allen äußeren durch technische Errungenschaften möglich gewordenen Veränderungen, in ihrer Grundaussage gleichwohl durchhält. Das Haus selbst ist so gebaut, daß nicht nur zwischen den einzelnen Zimmern (schon dieses heißt wie das Teezimmer *Cha no ma:* Tee-Zwischen) ein Zwischen in Form der Schiebetüre *(fusuma)* arbeitet, wodurch Innen und Außen (der Zimmer) gegenseitig offen zueinander sind. (Auch das japanische Reispapier *(shôji)* übernimmt diesen Strukturzug, indem es licht- und luftdurchlässig, zugleich aber auch trennend ist; ähnlich dem Glas, nur daß dieses umgekehrt eine visuelle Durchlässigkeit und eine klimatische Abgeschlossenheit intendiert.) Auch das Drinnen und Draußen von Haus und Garten verdankt sich diesem Zwischen, insofern wiederum durch die Schiebetüre das Haus ganz direkt genommen in den Garten geht und umgekehrt der Garten das Haus bewohnt. Drinnen und Draußen werden hier tatsächlich aus dem Zwischen geboren. (Noch in Neubauvierteln heute hat trotz überall bestehender großer Raumknappheit nahezu jedes Haus seinen Garten, und habe er die Ausmessung von nicht einmal einem Quadratmeter). Diese Struktur führt sich überall hin fort, bis in das spezifische Zwischen des Aufeinandereingehens der Holzbauweise und der klimatischen Bedingungen. Im Winter dehnt sich das Holz stärker aus, während es im Sommer durchlässiger ist. Und schon bei Regen oder Sonne geschieht eine ähnliche Entsprechung.[271] Rombach hat in einer »Strukturanalyse des japanischen Wohnhauses«[272] darauf aufmerksam gemacht, daß das Haus selber schon in einer Art »Tischung« vom Erdboden abgehoben ist, und auch noch die Trittsteine, die zum Haus hinaufführen, gehen keiner-

[270] Watsuji, T. 1992.
[271] Vgl. W. Blaser 1958/2005; ders. 1963
[272] H. Rombach 1996, 61–78.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lei Verbindung mit dem Haus ein. Überall ist hier ein Zwischen tätig, aus dem heraus sich Mensch und Natur begegnen.[273]

Kritisch wäre vielleicht festzuhalten, daß Watsuji schließlich und endlich alles, das heißt eben alle kulturellen und gesellschaftlichen Hervorbringungen, aus den klimatischen Grundlagen heraus entwickelt, was nicht nur eine Überzeichnung ist, sondern auch einen Kardinalfehler offenbart, wonach ein einmal gefundenes und auch überzeugendes Grundphänomen für alles als Erklärung zu dienen hat. So wird bspw. auch nicht deutlich, welche Stellung dem Menschen zukommt, wenn er doch alles den klimatischen Verhältnissen zu verdanken hat. Hier liegt auch die Kritik von Kimura an Watsuji, wenn er sagt: »Watsuji Tetsurô begriff das Klima hermeneutisch als die Natur, in der sich der Mensch selbst versteht. Ich möchte diesen Klimabegriff allerdings nochmals aus der Perspektive des Lebens revidieren und das Klima fassen als die *gelebte Natur*, in der der Mensch sein Leben lebt. (…) Indem sie leben, sind die Menschen bereits Teil des Klimas. Der Mensch braucht sich nicht extra zu klimatisieren, er kann von Anfang an nicht anders als klimatisch existieren.«[274] Auf der anderen Seite wäre bezüglich Kimura vielleicht kritisch festzuhalten, daß er dieses Zwischen nur für die asiatische, speziell die japanische Kultur gültig sein läßt. Ja er setzt dagegen gerade einen »harten« Subjektbegriff des europäischen Menschen, dem daher das Zwischen fehlt. Zudem hat er auch die Tendenz, diesen gefundenen Grundzug des »Zwischen von Mensch und Natur« zu isolieren und alle »Zwischenstufen« weiterer kultureller Phänomene zu vernachlässigen. Jedenfalls legt das sein Schlußplädoyer »Für eine kulturübersteigende transkulturelle Psychiatrie«[275] nahe.

Nun sollen diese Grundzüge des Zwischen nicht für die japa-

---

[273] Rombach setzt in seiner Analyse allerdings das »Nichts« als das entscheidende Grundwort an und macht dies auch in seiner Würdigung der Weinmayr'schen Interpretation, die sich ebenfalls diesem Phänomen widmet, als Kritikpunkt geltend. (Ebd. 78–84). Ich würde mich dieser Interpretation anschließen, zumal diese ja den Aspekt der »Grundphilosophie« zum Thema hat, auf die ich an anderer Stelle eingehen möchte. Hier war es zunächst wichtig, den eröffnenden Grundzug des »Zwischen« herauszuarbeiten.

[274] Kimura, a. a. O. 164 f.; an dieser Stelle verweist er auf den weiteren Zusammenhang des Grundwortes »Ki«, welches zum Ausdruck bringt, daß mit »Klima« und »Wind« nicht nur die äußere Natur, sondern vor allem auch die innere Natur des Menschen gemeint ist. Das Ki sorgt sozusagen dafür, daß alles mit allem in diesem fließenden Grundcharakter verbunden ist. (Vgl. Yamaguchi, I. 1997a)

[275] Kimura, a. a. O. 159–171.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nische Kultur vereinnahmt werden, obgleich sie dort in unübertroffener Weise zum Vorschein gebracht worden sind, sondern es soll festgehalten werden, daß dieses Phänomen überall tätig ist, ja phänomenkonstitutive Kraft hat, die inhaltlich dann natürlich jeweils anders aussieht. Es gälte sozusagen die »Zwischenstruktur«, dieses »Inter-esse« für jede Kultur und jede Bauweise herauszufinden. So würde schon eine Phänomenanalyse der Tür und des Tores von großem Gewinn für interkulturelle Belange sein können, da darin vieles über die Weise von Übergängen, von Abschließen und Öffnen, usw. in Erfahrung gebracht werden kann.[276] Das »*Zwischen* Mensch und Mensch« könnte auch für einen Begriff wie jenen der »Inter-subjektivität« hilfreich sein, insofern dieser Begriff meist in einem verkürzten Sinn gebraucht wird, wonach sich das »Inter« aus der Beziehung von zuvor schon feststehenden Größen zweier oder mehrerer Subjekte ergeben soll. Die entscheidende Frage aber, woher denn der Einzelne in seiner Individualität und Subjektivität kommt, und daß dies selber einer komplexen phänomenologischen Analyse bedarf, taucht da erst gar nicht auf. Der Schritt zum »Zwischen« als subjektkonstitutiv hingegen zeigt schon an, inwiefern das »Ich« nicht Ausgangspunkt, sondern ein Geschehen ist, das aus diesem Zwischen, das selber wiederum in weitere Zwischen gestaffelt ist, *auf sich* »zurückkommt«. Im Grunde kommt das »Sich« vor dem Ich, insofern es das Ich nur *als* »Sich-tun« gibt. Ich ist Ich*geschehen*, Ich*werdung*, nicht Ich*setzung* oder gar *-voraussetzung*. In diesem Sinne kommt das Ich erst aus dem Zwischen von naturalen und biologischen, kulturalen und gesellschaftlichen Phänomenen auf sich zu, das heißt es gewinnt erst daraus seine »Subjektgestalt«. Das Einzelsubjekt ist immer schon ein Sozialsubjekt, zu dem wiederum Natur und Kultur auf je spezifische Weise gehören.

7.2.2 »Drinsein«

Der Grundzug des »Drinseins« kam ansatzweise schon im Kapitel »Innen-Außen« zu Wort. Dennoch soll an dieser Stelle etwas näher darauf eingegangen werden, da sich dadurch weitere Aspekte zeigen, die für das »Zwischen« konstitutiv sind. Das Eigentümliche des »Drinseins« besteht ja darin, daß es nur »von innen her« erfahren werden kann und daß allem »von außen« dieses »Drinnen« gerade

[276] Vgl. Ö. Sözer 1997.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

verschlossen bleibt. Gewöhnlich berücksichtigt man dieses Phänomen nicht, jedenfalls nicht in der Weise, wie es notwendig wäre. Dies hängt wiederum damit zusammen, daß es das Selbstverständliche, ja geradezu das Alltägliche ist, das sich nicht eigens als Analysat aufdrängt. Das heißt, daß wir, bevor wir eine Erfahrung machen können, in einer solchen derart »drin« sind, daß wir allererst aus ihr uns entgegenkommen. Dies ist in einer sog. Liebesbeziehung nicht anders als beim in sein Spiel »verlorenen Kind«. Wenn ich schwimme, bin ich nicht nur *im* Wasser, sondern *im* Schwimmen, ich muß, um schwimmen und dies als Erfahrung erfassen zu können, im Schwimmen *drin* sein, wie im übrigen auch »im« Laufen, »im« Gehen«, »im« Sprechen, »im« Denken, »im« Musizieren, usw. Dieses Drinsein wiederum ist genau jenes, das denjenigen, der drin ist, trägt. Es ist das *Medium*, das trägt. Medium aber nicht verstanden als Vermittlungsinstanz, sondern als jenes spezifische »Element«, das als das tragende erfahren wird. Das *Getragensein* ist die Weise, wie das Medium in uns so einzieht, daß wir dies als »drinsein« erfahren.

Näherhin bekundet sich dies darin, daß auch schon die Dinge begegnen, ja entgegenkommen, in einer Weise, der wir uns nicht entziehen können. Merleau-Ponty hat gar von einer »Dimension der Dinge« gesprochen, womit er zum Ausdruck bringen wollte, daß die Dinge eben nicht einfach vor uns liegen und wir mit diesen »umgehen«, sondern daß, indem wir uns auf diese einlassen, diese sich in ihre eigene Dimensionalität hinein entfalten. »Jedes visuelle Ding wirkt trotz seiner Individualität auch als Dimension, weil es sich als Ergebnis einer Entfaltung des Seins darbietet.« [277] Cézanne wurde für ihn darin zum Gewährsmann, der in seiner Malerei dies zeigte, daß noch bevor wir Dinge als Dinge wahrnehmen, diese uns entgegenkommen, in einer Weise, daß sie darin in ihrem Konstitutions*geschehen* im wahrsten Sinne des Wortes *gesehen* werden, so daß ihre spezifische Dingstruktur erst als Ergebnis dieses Wahrnehmungsprozesses zum Vorschein kommt. Zeichnung und Farbe arbeiten sich so auseinander hervor, daß man *sehen* kann, wie jeder Farbfleck um seinen eigenen Raum kämpft, der ihm von den anderen streitig zu machen versucht wird. So entsteht die eigentümliche Cézanne'sche Raumspannung, die den Spannungsraum sehen läßt, in dem die Dinge ihre eigene *Dimensionalität* erfahren. Dinge gehen in der Tat auf, indem ihr Spannungsleib, ihre »Ausspannung«, ihre dimensio auf-

[277] M. Merleau-Ponty 1984, 40.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

geht.[278] Bei Cézanne gibt es nicht mehr *den* Raum, es gibt nurmehr »Räume im Zwischen«, Räume als Zwischenräume, so daß man realiter der Entfaltung der Raumstruktur beiwohnt. Dies ist keine Metaphorik, sondern ein konkretes Wahrnehmungsgeschehen, das nicht realer sein kann, da es allererst den Realitätssinn, auch in seiner konkreten Dinglichkeit und Dichte erstellt. Cézanne zeigt nicht weniger als dies, daß und wie unsere Ding- und Weltwahrnehmung *zugleich* uns selber in unserem Wahrnehmungssehen mitgestaltet. »Das, was man Inspiration nennt, sollte wörtlich genommen werden: Es gibt tatsächlich eine Inspiration und Expiration des Seins, ein Atmen im Sein, eine Aktion und Passion, die so wenig voneinander zu unterscheiden sind, daß man nicht mehr weiß, wer sieht und wer gesehen wird, wer malt und wer gemalt wird. (…) Vielmehr ist es der Maler, der in den Dingen geboren wird wie durch eine Konzentration und ein Zu-sich-Kommen des Sichtbaren, und das Gemälde bezieht sich schließlich nur dann auf irgend etwas unter den empirischen Dingen, wenn es zunächst ›autofigurativ‹ ist.«[279] Und Merleau-Ponty sieht ja vor allem darin die Aufgabe der Malerei der Moderne, daß sie Wahrnehmungswelt wie Wahrnehmungsich in ihr gegenseitiges Konstitutionsgeschehen hineinführt, so daß man gewissermaßen zusieht, wie das Sehen sieht und wie es sehen lernt. *Vor* allen physiologischen und kognitionswissenschaftlichen Zugängen, die immer nur die Bedingungsformen, nie aber den Prozeß selber thematisieren können, führen uns die Maler prototypisch in das *Sehen des Sehens* ein. Malerei ist »Einführung ins Sehen« und man hat nach Merleau-Ponty deren erkenntniskritische Funktion noch lange nicht »gesehen«. Cézanne war in diesem Sinne im Berg »St.Victoire« drin, als er ihn malte und er malte ihn so oft, weil nur aus diesem »Drinsein« das Sehen sein Sehen lernt. »Drinsein« meint also kein ontisches Drinsein, sondern ein transzendentales oder auch ontologisches, genauer gesagt, ein Zwischen, aus dem sich die Wirklichkeit selber »sehend und sichtbar« zugleich entgegenkommt. Wir sind, um dies in Anlehnung an die Sprache von Cézanne, aber auch von vielen anderen Künstlern und eben auch von Merleau-Ponty zu sagen, mehr die Gesehenen als die Sehenden der Bilder. Sehen »geht« nur als eine Weise des im

[278] Merleau-Ponty spricht auch vom »Tiefenwesen« der Dinge, worin das Unsichtbare *im* Sichtbaren, nicht *hinter* oder *über* dem Sichtbaren zur Erscheinung kommt. Vgl. ders. 1994, 179; vgl. auch Verf. 1998c.

[279] Merleau-Ponty 1984, 21/34.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sehen Drinseins. Das haben eigentlich alle »Sehleute« gesagt, aber es wird nicht wirklich aufgenommen.

Nun, was die Maler und Künstler zeigen, geschieht gewissermaßen überall, man hat es nur noch nicht recht gesehen. So sind wir auch auf eine elementare Weise schon »in den Dingen *drin*«, noch bevor wir dazu Stellung nehmen könnten, beim Kochen ebenso wie beim Schreiben, beim Skifahren ebenso wie beim Holzhacken. Schon »Teetrinken« ist eine Weise des Drinseins, und wie schon öfter sind uns auch hier die Ostasiaten geradezu Vorbilder. Die Teeschalen der »Raku-Keramik« oder auch die wunderbaren »Hideyoshi-Korea-Teetassen«[280] lassen uns das Drinsein auf vielfältige Weise erfahren. Formgestalt und Lasur ziehen nicht nur unseren Blick an, sie fordern zur Berührung auf in einer Weise, daß wir uns selber darin in einem weiteren Sinn berühren. Teetrinken wird zu einem Grundbild inkarnativen Geschehens, in dem sich Mensch und Dinge so begegnen, daß sie sich aus dem Drinsein heraus entgegenkommen.[281] Hier begegnet sich ein bestimmtes kulturelles Drinsein, wo, um einen Vergleich zu bemühen, der ja immer auch hinkt, Teetrinken so viel bedeutet wie im christlichen Bereich die Kommunion. Teetrinken ist eine Weise des Fließens von »Chi«, jenem Urwort der asiatischen Welt, von dem oben schon die Rede war. Dies heißt weiter, daß man in diesem Drinsein *mitgeht*, ja daß erst das Mitgehen einen hineinführt und drin sein läßt.[282] Natürlich wird man hier sofort auch an das Dao De Ching erinnert, das dieses Phänomen in vielen seiner Sprüche aufblendet. So etwa im bekannten 11. Spruch der Wang-Bi-Fassung: »Dreißig Speichen umgeben eine Nabe: In ihrem Nichts besteht des Wagens Werk. Man höhlet den Ton und bildet ihn zu Töpfen: In ihrem Nichts besteht der Töpfe Werk. Man gräbt Türen und Fenster, damit die Kammer werde: In ihrem Nichts besteht der Kammer Werk. Darum: Was ist, dient zum Besitz. Was nicht ist, dient zum Werk.«[283] Das Nichts ist hier ja nicht nichts, es ist, so könnte man sagen, das »Nichts dazwischen«, aus dem erst klar wird

---

[280] Vgl. Cho, K. K. 1987, 341 ff.

[281] Wer dies als Romantik verspottet, der sieht nicht, daß auch noch der Colabecher von McDonalds von diesem Drinsein zehrt.

[282] »Denn ich betrachte es [das Bild] nicht, wie man ein Ding betrachtet, ich fixiere es nicht an seinem Ort, mein Blick ergeht sich in ihm wie im Heiligenscheine des Seins, ich sehe eher dem Bild gemäß oder *mit ihm* [kursiv, G. S.], als daß ich es sehe.« (Merleau-Ponty 1984, 18)

[283] Zit. nach R. Wilhelm, Laotse, Tao te king, Köln 1984, 51.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

was es heißt, in den Dingen drin zu sein. Drinsein bedeutet hier zugleich Mitgehen mit dem Geschehen selber, als welches sich »Dao« tut. Man tut die Dinge, indem man das Geschehen selber handeln läßt. »Drinsein« ist hier die Weise, wie »es geschieht«.

Um diesen Grundzug ein wenig deutlicher hervortreten zu lassen, möchte ich eine »hermeneutisch« zu nennende Interpretation dieses Phänomens in Absetzung dagegen vorschlagen: Dort begegnet ja ein Ding, ein Faktum immer nur in einer schon vorausgesetzten Horizontstruktur, die sich ihre Vorurteilsbehaftetheit stets zu gewärtigen hat. Das bedeutet hinsichtlich einer Teeschale, daß ein Ding seine Bestimmtheit aus dem Sinnzusammenhang und Sinnhorizont, seinem »Umherum« erfährt. Man muß wissen, was daraus und wie getrunken wird, auch wer daraus trinkt. Das gesamte Ambiente bestimmt das Ding »Schale«, ja eine ganze Epoche verleiht schließlich der Schale ihren Sinnzusammenhang. Man sieht hier sehr deutlich, wie auf das Ding, die »Sache« »von außen« zugegangen wird und wie es darin in einen Verstehenshorizont aufgenommen wird. Das Ding hängt sozusagen im Spannungsnetz und Verweisungszusammenhang der Verstehenshorizonte.[284] Aber eine Teeschale kann man nicht verstehen wollen, da so ihr eigentliches Drinsein nicht erfahren wird. Man bekommt ein Wissen davon, aber das geht an der mit dem Teetrinken anvisierten kulturellen Erfahrung, die sich von alltäglichen Begebenheiten bis zu religiösen Anlässen erstreckt, meilenweit vorbei. Dennoch, auch das »Wissen davon« bewahrt einen schwachen Abglanz dieser Erfahrung des Drinseins.

Deutlich wird dies etwa bei einem anders gelagerten Phänomen, das über den sportiven Aspekt hinaus immer mehr zu einer kulturellen Größe avanciert, dem Fußballspiel. Auch hier gilt: Nur aus dem »Drinsein«, das ja keineswegs nur auf das faktische Mitspielen beschränkt bleibt, läßt sich Fußball verstehen. Wer nicht »drin« ist, versteht eben nichts und er versteht auch nicht, warum und was man am Fußball verstehen können soll. Es ist ja kein Geheimnis mehr, daß »König Fußball« in bestimmter Hinsicht jene Felder übernimmt, die früher die Gotteshäuser und Tempel innehatten. In dem

[284] Gewissermaßen zwischen dem hermeneutischen Verstehen und dem »Drinsein« steht Heideggers »Ding«-Aufsatz. Ähnlich dem Dao lässt er das Ding (»Krug«) aus seiner Leere her kommen, aber er spannt das Ding zuletzt doch in das Geviert von Sterblichen und Göttlichen, Erde und Himmel ein, was das Ding zwar Ding sein lässt, nicht aber als Phänomen einer Welt aufgehen läßt. Das *Phänomen* des Dings hängt nicht am *Ding* des Dinges. (Vgl. M. Heidegger, Das Ding, in: ders. 1985, 157–175)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Maße, in dem die Menschen den Kirchen fernbleiben, in dem Maße ziehen sie in die Stadien. Denn hier, so meinen sie jedenfalls, geschieht ein »Drinsein«, das weiter trägt als vieles andere. Ein weltweites Phänomen, dem sich nur wenige entziehen können. Einzig Nordamerika vermochte das »Drinnen« von Fußball (soccer), trotz größter Anstrengungen, nicht zu leisten – und das, obwohl »das Land der unbegrenzten Möglichkeiten« nichts für nicht realisierbar hält –, ganz im Gegensatz zu Südamerika, wo Fußball, wie man sagt, mehr ist als eine Religion. Das bedeutet nicht einfach, daß das »Heilige« zum »Idol« verkommen ist, sondern es bedeutet, daß hier ein Feld eröffnet wird, das die Menschen trägt, das sie den Alltag nicht nur vergessen läßt, sondern diesem Sinn zu geben scheint, und das ihnen zeigt, wohin sie eigentlich unterwegs sind. »Begeisterung« als eine Form des »heiligen Geistes«, wenn auch in abgeschwächter Weise. Man sollte das nicht unterschätzen. Fußballanhänger können nicht verstehen, wie man »American Football« spielen kann, sie verstehen den Spielsinn erst gar nicht und umgekehrt gilt natürlich dasselbe. Wie auch immer, es geht ja nicht direkt um Fußball oder American Football, sondern um die Erfahrung des Drinseins, und so lassen sich durchaus an solchen Erscheinungen auch die verschiedenen Weisen des »Drinseins« zeigen, die nicht nur kulturell rückgebunden sind, sondern die auch eine je spezifische Subjekttypik und eine bestimmte Egoität ausbilden.

Zum »Drinsein« gehört noch ein weiterer Zug, den man andeutungsweise die »Dynamik des Drinseins« nennen könnte. Das heißt, daß jedes Drinsein eine eigentümliche Dynamik aus sich entläßt, die einen »über sich hinaus« führt. Anders gesagt: das »Drinsein« verändert denjenigen, der drin ist, ebenso wie dasjenige verändert wird, in das man hineingekommen ist. Vermutlich zielt hierauf das eigentliche »Interesse« des Drinseins. S. Ueda, der an der für die asiatische Geisteswelt grundlegenden altchinesischen Zengeschichte »Der Ochs und sein Hirte«[285] viele wichtige Grundzüge der asiatischen Erfahrungswelt gezeigt hat, spricht angesichts des 10. und letzten Bildes dieser Geschichte, in dem sich »ein Greis und ein Junge« auf dem Marktplatz begegnen, was eben besagen soll, daß nach langem Entzweitsein und langer Suche das eigentliche »Drinsein«, das gegen den Unterschied von Alltäglichkeit und Nichtalltäglichkeit völlig im-

[285] Der Ochs und sein Hirte, altchinesische Zengeschichte nach Meister Kuo-an, erläutert von Ohtsu, D. R.; dt. Übers. v. Tsujimura, K. und H. Buchner, Pfullingen, [5]1985.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mun ist, gefunden wurde, von einer »selbstlosen Dynamik des ›Zwischen‹. Dabei ist dieses ›Zwischen‹ jetzt der eigene Spielraum, Spielinnenraum des Selbst,«[286] das, so könnte man gewiß mit der Zustimmung Uedas rechnend fortfahren, weder den Greis noch den Jungen meint, sondern eben das »Zwischen« beiden, welches nichts anderes als das »Drinsein« des Begegnens selber ist.

Zwei Aspekte seien noch angeführt, die zeigen sollen, womit das »Drinsein« zu rechnen hat, wenn es nicht mehr »drin« ist, sondern »drausgekommen« ist. So wie man »rein*kommen*« muß, so *kommt* man auch »draus«. »Draußen« entsteht dort, wo man aus der »Drinerfahrung« herausgefallen ist. Man kann eben »drauskommen«, was sich darin bekundet, daß man nicht mehr mit der Sache *mit*geht, sondern *vor* ihr steht. Das Subjekt-Objekt-Theorem ist u. a. ein direkter »Reflex« auf dieses Drausgekommensein. Oder anders formuliert: Reflexion in diesem Sinne entsteht da, wo das Draußen selber zur Erfahrung kommt.

Entsprechend verhält es sich in der Frage der »Intersubjektivität«. Das Phänomen der Intersubjektivität entsteht da, wo das eigentliche »Drinsein« des Zwischen seine innere Bewegtheit und Dynamik verliert, wodurch die zu diesem Drinsein gehörenden Momente in Subjektpole auseinanderfallen. Das Zwischen tritt dann als »zwischen den Subjekten« auf und man erfaßt sich selber als »inter-subjektiv« konstituiert. Intersubjektivität ist so eigentlich ein Reflex auf ein Zwischen, das sich in gewisser Weise substanzialisiert hat. Nicht von ungefähr, daß selbst noch Husserl für die Konstitutionsanalysen der Intersubjektivität bei dem Theorem der »Monadologie« um Beistand suchte. Das trifft etwas, und ist doch schon aus einem Horizont der »Vergegenständlichung« und einer Verdinglichungstendenz heraus gesprochen. Aber, diese gehören auch zum »Zwischen«, das sich nicht auf der Höhe des »Drinseins« halten kann. Die Konsequenz ist dann allerdings die, daß man das »Draußensein« als »die Realität« und das Basale schlechthin ansetzt, so daß das »Drinsein« vom »Draußen« her verstanden wird. Kein Wunder, daß dann dem »Drinsein« lediglich eine »subjektiv« gestimmte Qualität zugewiesen werden kann, Empfindungen und Wertungen, Einfühlungsweisen und Innenwelten, die einer philosophischen Phänomenanalyse dann in der Tat nicht standhalten können. Man sollte dann allerdings wenigstens berücksichtigen, daß man den Grundzug des »Drinseins«, der ja

[286] S. Ueda 1990, 476.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:14:59
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

konstitutiv für das »Zwischen« und das »Interesse« ist, übergangen hat, so daß sich dieses Phänomen dann in verfälschter Weise als bloße Innenverfaßtheit, als »Gefühl« oder ähnliches aufdrängt. Gerade dort, wo Phänomene nicht in ihre Entfaltung freikommen, melden sie sich mit latenter Aufsässigkeit und Aufdringlichkeit.

7.2.3 Das »Zwischen« der Ordnungen

»Drinnen« bedeutet, daß man in eine Ordnungsstruktur gefunden hat, die erst, indem man in sie Eingang findet, als diese klar wird. Die Ordnung ist sozusagen »vorher« so nicht da, das heißt, daß mit ihr das Drinnensein erst als solches erfahren wird. Die Ordnung ist das, was das Drinnensein in seinem »Drinnen« hält.

Oben habe ich »Drinnen« und »Draußen« noch als sich im Grunde ausschließende Konstellationen betrachtet. Dies sieht aber nur in einem ersten Hinsehen so aus, denn die Sache erweist sich als doch weitaus komplexer. Dies kommt eben schon darin zum Ausdruck, daß das Drinnen nur ein Drinnen in bezug auf ein »Draußen« sein kann. In ein Buch vertieft bin ich ganz drinnen, bemerke aber soeben, daß ich kalte Füße bekomme. »Kalte Füße« beeinträchtigen nicht nur mein eben noch »im Gedanken sein«, sie fordern auch auf, mich um die Gesundheit meines Körpers zu kümmern. Darin blendet sich selber eine bestimmte »Ordnung« auf, die im ganzen das leibliche Wohl, Gesundheit, überhaupt das leibliche Befinden betrifft. Eh' man sich versieht, hat, fast unmerklich, ein Ordnungswechsel stattgefunden, was jetzt bedeutet, daß sich das Drinsein verlagert hat. Was sich vorher noch als »Draußen« meldete – schon die Meldung hatte mich »draußgebracht« –, tritt jetzt so in den Vordergrund, daß dies, die Ordnung der Leiblichkeit, die Führung übernimmt. Es sind nicht nur die kalten Füße, auch der Magen sendet Notzeichen hinsichtlich fehlender Nahrungsaufnahme, überhaupt bemerkt man, daß die Leibstruktur eigentümlich vergessen war. Dieses Bemerken schon läßt den Leib tätig werden, seine Ordnung wacht gleichsam auf, beginnt sich zu entfalten und schon ist man »drin« im Leib. Der Gedanke von »vorhin« ist jetzt »draußen«, auch wenn man sich seiner noch erinnert, er ist anders da. Diese Kollision zweier Ordnungen ist keineswegs etwas Außergewöhnliches, sie geschieht viel öfters als man annehmen möchte, ja sie geschieht eigentlich ständig. Dies aber in der Regel nicht so, daß es »im Nacheinander« geschieht, sondern »im Zugleich«, was aber nur so geht, daß zwischen den Ordnungen

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ein bestimmtes Spiel gegenseitigen Auf- und Abblendens geschieht. Das Buch lesend bin ich ja nicht nicht »im Leib«, ja dies, daß ich ihn scheinbar vergessen habe, entspricht genau der Weise seines Anwesendseins im Verhältnis zum Lesen. Sein Sichzurücknehmen ist eine eigene Weise des Drinseins, das gerade, weil es sich nicht meldet, »in (seiner) Ordnung« ist.

Und natürlich sind noch viel mehr Ordnungen im Spiel, die alle in je spezifischer Weise stärker vor oder mehr zurücktreten. So hat man etwa das Buch aus der Ordnung der Berufswelt heraus aufgeschlagen – man muß dieses lesen –, aber genau diese Ordnung ist »inzwischen« in eine andere Ordnung, die der Sprache, übergetreten, die einen woanders mit hingenommen hat als man eingangs wollte. Diese Sprachordnung, die selber schon in sich auf unterschiedlichen Ordnungsebenen spielt – der Informationsebene, der Alltags- und der Wissenschaftsebene, der horizontgebundenen, etwa der ästhetischen und der existenziell betreffbaren Ebene, die selber wiederum durch eine andere Ordnungsachse gekreuzt werden, wie jener der bildlich-anschaulichen, der metaphorischen und der begrifflichen Ebene –, wird wiederum abgelöst von Fragen nach dem Sinn der Menschheit im ganzen, um schließlich bei den »kalten Füßen« der Leibordnung mit ihren physiologisch-biologischen Meldestationen zu landen. Im Grunde geschieht dies aber nicht fein säuberlich »nacheinander«, sondern in einem simultanen »Ineinander«. Genauer gesagt, wir befinden uns ständig im Zwischen dieser Vielfältigkeit der Ordnungen, wobei wir nicht noch einmal einen Sonderplatz einnehmen. Nein, das Spiel des Zwischen der Ordnung und der Ordnungen erspielt uns, ganz genau als die, die wir sind. Wir sind die Konstituierten dieses »Zwischen« der Ordnungen. Nur so kann es auch kommen, daß »kalte Füße« und Berufswelt eine Beziehungsordnung aufbauen, ohne daß dies zwingend, das heißt ursächlich und kausal aufeinander zurückgeführt werden könnte. Es gibt da Entsprechungen, aber keine Abhängigkeitsverhältnisse.

»Drinnen« und »Draußen« erweisen sich als ein Profilationsgeschehen, das beständig an sich arbeitet, was heißt, daß es zwar stets auf das »Drinsein« hin aus ist, daß es aber dazu das »Draußen« notwendig braucht. Bei Dschuang Dsi[287] gibt es die wohl jedermann bekannte Parabel »Die Freude der Fische«: »Dschuang Dsi ging einst

[287] Neben der Schreibweise Dschuang Dsi begegnet man auch Tschuangtse oder immer häufiger Zhuangzi. Entsprechend Hui Dsi oder Huizi.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mit Hui Dsi spazieren am Ufer eines Flusses. Dschuang Dsi sprach: ›Wie lustig die Forellen aus dem Wasser herausspringen! Das ist die Freude der Fische.‹ Hui Dsi sprach: ›Ihr seid kein Fisch, wie wollt Ihr denn die Freude der Fische kennen?‹ Dschuang Dsi sprach: ›Ihr seid nicht ich, wie könnt Ihr da wissen, daß ich die Freude der Fische nicht kenne?‹ Hui Dsi sprach: ›Ich bin nicht Ihr, so kann ich Euch allerdings nicht erkennen. Nun seid Ihr aber sicher kein Fisch, und so ist klar, daß ihr nicht die Freude der Fische kennt.‹ Dschuang Dsi sprach: ›Bitte laßt uns zum Ausgangspunkt zurückkehren! Ihr habt gesagt: Wie könnt Ihr denn die Freude der Fische erkennen? Dabei wußtet Ihr ganz gut, daß ich sie kenne, und fragtet mich dennoch. Ich erkenne die Freude der Fische aus meiner Freude beim Wandern am Fluß.‹«[288] Nun, die Geschichte könnte selbst Grundlage einer eigenen Arbeit sein. Ich will hier nur auf einen Aspekt hinweisen, wie er für unsere Fragestellung hier sinnvoll ist. Es geht ja um »Drinnen« und »Draußen« bzw. um das »Zwischen« der Ordnungen. Eine Ordnung hier wäre etwa jene des Menschen im Unterschied zu jener des Tieres. Zwischen Menschen ist jederzeit Kommunikation möglich, es scheint jedenfalls so. Was und wie die Tierwelt fühlt und empfindet, dazu kann vom Menschen her nur wenig, ja eigentlich gar nichts gesagt werden, obwohl man sich andererseits herausnimmt, sagen zu können, daß Tiere weder sprechen noch denken können. Gleich wie man sich entscheidet, hier stehen zunächst »Drinnen« gegen »Draußen«. Nun bietet Dschuang Dsi eine Interpretation an, die für Hui Dsi bestenfalls metaphorischen Charakter haben kann, insofern Dschuang Dsi seine Freude auf jene der Fische überträgt. Er spricht von der »*Freude* der Fische«, indes Hui Dsi auf der Differenz der Ordnungen besteht. Worauf läuft nun das »Lied von der Geschicht« hinaus? Ein Interpretationsvorschlag: Weder möchte Dschuang Dsi sagen, daß im Grunde alles, hier Mensch und Fisch, dasselbe sind, noch möchte Hui Dsi auf einem unüberbrückbaren Hiatus bestehen bleiben. Sondern? Das Ganze hat einen Gang, mit dem mitgehend deutlich wird, daß jeder den anderen braucht, gerade in der Absetzung und Gegenrede, damit der angezielte Grundgedanke auch wirklich herausspringen kann und nicht in dem Beharren von These und Gegenthese steckenbleibt. So profiliert Hui Dsi zunächst eine Anmutung von Dschuang Dsi, wodurch dieser herausgefordert wird. Dem

[288] Dschuang Dsi 1992, 192; vgl. auch Ohashi, R. 1989, 129–139 sowie H. Rombach 1996, 54.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kontert Dschuang Dsi mit der selben Logik, nur mit dem Unterschied, daß er die Differenz nicht nur zwischen Mensch und Fisch ansetzt, sondern auf eine zwischen Mensch und Mensch erweitert. Hui Dsi gesteht diese letztere Differenz auch zu, will aber die weit größere zwischen Mensch und Fisch ebenso aufrechterhalten. Dasselbe will aber auch Dschuang Dsi, wenn er zum »Ausgangspunkt« des Gesprächs zurückkehrt, der ja eigentlich den »Ursprungspunkt« des Ganzen meint. Anfang und Ende unterscheiden sich nun darin, daß jetzt weder das Subjekt (Mensch) noch eine Allnatur (Kosmos) die allem zugrundeliegende Instanz ist, sondern eine Umkehrung des Ganzen stattgefunden hat. Das heißt, daß Mensch und Tier aus einem gemeinsamen Geschehen hervorgehen, das sich hier in der puren Lebens- und Daseinsfreude kundtut, weshalb sie auch hervorspringen. Nicht nur der Fisch, auch der Mensch »springt vor Freude« und sei es sein Innerstes, das Herz, das da springt. Aber genau über dieses ist er mit allem verbunden und dies fühlt er nicht nur, dies »weiß« er auch, wie Dschuang Dsi zu Hui Dsi sagt.[289] Der »Ursprungspunkt« ist eben doch dimensional verschieden von dem »Ausgangspunkt«, wird doch mit einem Schlag klar, daß auch der Mensch *aus* dem Zwischen der Ordnungen hervorgeht, ja herausspringt. Wir sind schon immer davon angesprochen, ja angesprungen, von allem, von der Natur wie von der Kultur, und »Menschsein« heißt hier soviel wie der manchmal trefflichere manchmal mißlingendere Versuch diesem zu antworten und zu entsprechen. Mensch und Natur sind nicht so verschieden, wie der Mensch dies gerne haben möchte, sie sind aber auch nicht einfach dasselbe. Sie sind dimensional unterschieden und doch darin »unendlich« einig. Die Freude ist hier das Phänomen, in ihr springen die unterschiedenen Ordnungen in ihrem Zugleich auf. Ja, daß hier von einer Ordnung zur anderen gesprungen wird, wobei jede Ordnung aus ihrem Drinsein, ihrem »in ihrem Element-«, in ihrem Medium-sein erfahren wird, macht die Freude zur Freude. »Freudensprung« eben. Es geht also um das *Phänomen* der Freude, und seine Konstitute heißen Mensch *und* Fisch, »Kultur« *und* »Natur«.[290]

[289] Dieses gegenseitige Angewiesensein und das daraus als dieser und jener, als diese und jene Pointe erst Hervorgehen kommt besonders schön zum Ausdruck im Kap. »Am Grab des Rivalen«: »Seit Hui Dsi tot ist, habe ich niemand mehr, mich zu üben, niemand mehr, mit dem ich reden könnte.« (A. a. O., 256)

[290] H. G. Möller hat diese Parabel unter der Fragestellung »daoistischen« Lebensinteresses interpretiert. Hier stehen sich mit dem »Erkenntnistheoretiker« Hui Dsi und dem

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das »Zwischen *der* Ordnungen« macht die Ordnungen erst zu Ordnungen. Es zeigt den Ordnungen ihre Verbundenheit und zugleich ihre Grenzen und Abgrenzungen. Sie spielen ineinander, ohne sich allerdings zu berühren.[291] Das »Zwischen« der Ordnungen macht auf ein Geschehen aufmerksam, das sich herausprofiliert und gestaltet und das daher als *lebendiges* Geschehen antwortet. Es ist eine lebendige Erfahrung, die sich u. a. in der Freude kundtut.[292] Es

---

Daoisten Dschuang Dsi zwei scheinbar unvereinbare Philosophien gegenüber. Der erkenntnistheoretischen Problemstellung, wie denn überhaupt Erkenntnis von anderen Seinsformen möglich sein soll, entgegnet Dschuang Dsi mit der entwaffnenden Antwort, dass die erkenntnistheoretische Fragestellung dasjenige skeptisch in Frage stellt, was sie in ihrer Frage eigentlich schon erkannt hat. (Vgl. hier das ähnliche Motiv von Husserls Kritik an der erkenntnistheoretischen Fragestellung, Hua I, Pariser Vorträge, 30 ff.) Möllers Interpretationsvorschlag geht nun dahin, daß es um das Erfassen der jeweiligen »Seinsweisen« zu tun ist, was soviel bedeutet, dass so wie die Fische so auch der Mensch seine Weise zu sein hat, d. h. sich in seinem Element bewegt und darin aufgeht. Als Sinologe stützt Möller diese – wie wir auch sagen können – Entsprechungen der Ordnungen durch den Hinweis ab, daß das chinesische Wort ›*you*‹ sowohl für »Spazierengehen« als auch für »(sich im Wasser) tummeln« steht, und daß es zugleich die Bedeutung »für ein völlig zufriedenes ›Aufgehen‹ im eigenen ›Stand‹, in der augenblicklichen Seinsweise« hat. Das spezifisch Spöttische und Ironische von Dschuang Dsi's Stil macht sich schon im »Wortspiel« bemerkbar, welches nach Möller meist gar nicht erkannt wird und was die Übersetzung von »Dschuang Dsi« zu einer besonderen Herausforderung macht. Nun, ich kann der philologisch gestützten Interpretation Möllers vorbehaltlos zustimmen, bestätigt sie doch ergänzend die meinige. Differenzen sehe ich allerdings darin, daß Möller das erkenntnistheoretische Paradigma doch wieder akzeptiert, was darin zum Ausdruck kommt, daß er das »Aufgehen in der Seinsweise«, obwohl dies eines der Grundthemen des philosophischen Daoismus ist, als »mit dem Stand zufrieden, in dem wir geboren sind« gleichsetzt. M. E. entspricht diese Lesart mehr dem konfuzianistischen Ordnungsbegriff des Hui Dsi denn dem daoistischen von Dschuang Dsi. Das eigentümliche »Zwischen« von Mensch und Natur bleibt hier unberücksichtigt. Sh. H.-G. Möller, Daoismus, Frankfurt/M. 2002 – Ich zitiere aus dem mir vom Autor freundlicherweise zur Verfügung gestellten Manuskript.

[291] Hier wäre eine Differenz zu Merleau-Pontys Auffassung festzuhalten, der sich ja eingehend mit diesem Phänomen beschäftigt hat, wie es etwa im Theorem der »Verflechtung« (ders., 1994, 172–203) zum Ausdruck kommt. In seiner Analyse berühren sich allerdings die Ordnungen und kommen so in Konflikt, daß jegliches Phänomen stets nur als »Paradox« zur Erscheinung kommt. Gleichwohl, so jedenfalls lautet meine gegenwärtige Merleau-Ponty-Lesart, zeigt die Sukzession seiner philosophisch-phänomenologischen Analysen, daß er an der Überwindung dieses »Grundparadoxes« (s. o.) arbeitete. Daß er hierzu auf »Begriffe« jenseits aller Begrifflichkeit zurückgriff – man denke etwa an »Fleisch« (chair), an »wildes Sein« oder auch an »indirekte Ontologie« –, macht sein Vorhaben nicht weniger interessant. Jeder Begriff muß ja nicht erst Platz nehmen können in einem schon vorbereiteten Begriffsfeld, er muß sich überhaupt erst den Boden bereiten, auf dem er das sagen kann, was er zu sagen hat.

[292] Evolutionsgeschichtlich sind wir ja vor »Urzeiten« an Land gekrochen, und schon bei

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zeigt dem Interesse, woher sein Interessiertsein kommt, aus nichts anderem als dem, was wir das »Inter-esse«, das »Dazwischensein« genannt haben.

Für die philosophiebegriffliche Tradition wären daraus zu ziehende Konsequenzen nicht unerheblich, wie etwa jene, daß man anstatt von »transzendentaler Subjektivität« besser, weil treffender und auch sinnvoller, von »transzendentaler Objektivität« sprechen sollte. Das heißt natürlich nicht, daß das Begründungskriterium an eine wie auch immer auszusehende »Objektivität« abzugeben wäre, es heißt vielmehr, daß der »Grund«, auf dem alle Begründung fußt, selber in Frage steht. Dieses Infragestellen aber geschieht nicht »grundlos«, im Gegenteil, es kann aufgewiesen, konkret gezeigt, ja vielleicht überhaupt erst *gezeigt* werden. »Zeigen« tritt so an die Stelle von »Begründen«, oder anders gesagt: Das »Zwischen«, das »Inter-esse« *zeigt* den tieferen Zusammenhang von »Erkenntnis und Interesse«. Dies bedeutet etwa, daß gezeigt werden kann, daß das Subjekt selber auch ein Konstitut und nicht erst ein Konstituierendes ist.

Daß die beschriebene Phänomenkonstellation noch kaum in die philosophische Begrifflichkeit Eingang gefunden hat, bedeutet nicht, daß sie nicht veritabel wäre. Ja es besagt vermutlich sogar dies, daß auch die Philosophie selber unterwegs ist und peu à peu an solche grundlegenden Phänomene heranfindet. In anderen Bereichen ist da schon allerhand aufzuweisen, wovon abschließend zwei genannt sein sollen. So etwa in der Dichtung, wie sie uns bei Paul Celan begegnet. Man hat seine Dichtung »hermetische Dichtung« genannt, weil sie sich vorschnellen, aber auch behutsameren Interpretationsbemühungen entzogen hat. Vermutlich liegt der Grund dieses sich Entziehens aber darin, daß man die Ordnungsstruktur des »Zwischen«, die dort *natürlich* verborgen bleiben muß, nicht gesehen hat. Celan, dessen Dichtung ja jedes Wort aus einer Worttiefe und aus einem Zwischen der Sprache hervorgehen sieht, wo jedes Wort realiter eine Ver-dichtung von Zwischenräumen und Zwischenordnungen ist, fand so auch

---

Dschuang Dsi ist dies zur Erfahrung aufspringender Freude geworden. Vermutlich war das damalige Kriechen schon »eine helle Freude«. – Nebenbei: »Fisch und Mensch« hat viele Kulturen im Innersten berührt, das heißt dort, wo es um das Phänomen der Verwandlung ging. Man denke im alttestamentarischen Kontext an die Geschichte von Jonas, im christlichen Bereich etwa an die »wunderbare Vermehrung« von Fisch und Brot. Man denke aber auch an Hemingways »Der alte Mann und das Meer«, wo es zwar nicht um Freude, aber eben doch um Verwandlung geht, oder auch an Max Beckmanns Ursymbol des Fisches.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ein Wort wie »im Großen Dazwischen«.[293] Während man sich allenthalben bemüht, die Differenzen zwischen Dichtung resp. Literatur und Philosophie einer trennscharfen Analyse zu unterziehen,[294] – dies ist gewiß sinnvoll, nur sollte man das dahinterstehende Inter-esse mitbedenken –, plädiere ich hier gerade für eine Öffnung. Allerdings nicht dahingehend, daß alles Mögliche jetzt philosophischen Anspruch haben könnte, im Gegenteil, die etwa in Dichtung, Kunst, Religion und Lebenswelt gefundenen und dargelegten »Erfahrungen« gilt es in phänomenologische und philosophische Konsistenz zu übersetzen. Die Philosophie wird dadurch nicht etwa »schwammiger«, sie greift im Gegenteil weiter aus, riskiert manche Seitenblicke, aber nur um eines höheren Realitätsbewußtseins und humanerer Sinnstiftung willen, sie wird mit einem Wort philosophischer. Die Enge vieler Begriffsgürtel läßt dagegen zunehmend auch die Sicht der Wirklichkeit und schließlich diese selber ärmer werden.

Ein zweiter Hinweis betrifft den aus Vietnam stammenden Zen-Meister Thich Nhat Hanh, dessen aufreibende und dramatische Biografie selber schon ein »Ereignis« ist. Er hat den Begriff des »Inter-Being« geprägt, der auf eine ganz ähnliche Sicht der Dinge geht, wie sie hier gezeigt wurde.[295] So legt er etwa gesteigerten Wert auf den Begriff der »Achtsamkeit«, was eben besagen will, daß nicht auf dies oder jenes zu achten wäre, sondern auf jenes Zwischen, das die verschiedenen Ordnungen des Seins so zusammenhält, daß ein Jegliches daraus seine »Existenz« erhält. Gewiß, auch hier gilt, daß die beschriebenen Erfahrungen *phänomenologisch* übersetzt werden müssen, um fruchtbar werden zu können, auch für diejenigen, die keine Buddhisten sind. Aber auch für Buddhisten könnte sich dies als veritable Möglichkeit anbieten. »Achtsamkeit« würde bspw. dann nicht unter moralischer Diktion stehen, sondern würde sich auf das Spiel der Ordnungen in ihrem Zwischen beziehen.

[293] P. Celan 1995, 98.
[294] J. Habermas, Philosophie und Wissenschaft als Literatur?, in: ders. 1992, 242–263; M. Seel, Über die Arbeit des Schriftstellers (und die Arbeit der Philosophie), in: ders. 1996, 145–187.
[295] Vgl. Hanh, T. N. 1996.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

8. Leib

8.1 Leib-Bewußtsein

Gewöhnlich gehen wir davon aus, daß mit unserem Körper eine physiologische und biologische Voraussetzung gegeben ist, auf der wir aufruhen und mit der wir je nach Situation umgehen können. Die Körperlichkeit als materiale Voraussetzung für die Tätigkeit des Geistes. Letztlich, so die weitverbreitete Meinung, kommt dieser »Materialität« außer ihrer Bedingungsfunktion keine eigenständige Bedeutung zu, ganz zu schweigen von einer Erhellungsfunktion für Erkenntnis- und Sinnfragen, weshalb sie auch vernachlässigt werden kann. Aber es scheint nur so. Nicht nur dort, wo unser Körper aufgrund von bestimmten Ausfallserscheinungen nicht mitspielt – zu starkes Kopfweh läßt unter Umständen auch die Konferenzteilnahme platzen –, sondern etwa auch in einem interkulturellen Kontext drängt sich die körperlich-leibliche Verfassung in einer Weise auf, daß sie alles andere zu bestimmen scheint. Unser Körper führt, so jedenfalls bekommen wir dies auf einschneidende Weise zu spüren, ein »Eigenleben«, er beansprucht eine Art Eigenbereich und Eigentätigkeit, die unter Umständen gerade gegen unsere Absichten, Wünsche und Ziele gehen. In Krankheitsfällen scheint dies unmittelbar einzuleuchten, aber es bekundet sich auch schon dort, wo man auf eine andere Kultur als jener der eigenen Herkunft stößt. Man macht dann etwa, wie in Ostasien, mit der Gepflogenheit Bekanntschaft, daß man zum Essen auf dem Boden sitzt, was wiederum mit sich bringt, daß dieses Sitzen nicht nur bei einem selber bestimmte körperlich spürbare Befremdungen auslöst, sondern mit der Zeit auch feststellen läßt, daß dieses Sitzen im ganzen etwas aussagt, sowohl hinsichtlich der Körperhaltung als auch der Art und Weise, wie Essen »verstanden« wird. Überhaupt wird einem klar, daß schon die leibliche Präsenz in ihrer Gestalttypik eine spürbare, ja sichtbare geistige Dimension anklingen läßt. Im ganzen sagt dies, was ja im Grunde eine Selbstverständlichkeit ist, daß und wie unsere gesamte Körperverfassung und Leiblichkeit nicht nur in weitere Zusammenhänge eingebunden ist, sondern selber schon äußerst tätig an der jeweiligen Gesamtverfassung mitarbeitet. Dies ist keineswegs mit Gewohnheits- oder Anpassungsfragen zu erklären, es macht vielmehr darauf aufmerksam, daß schon ein bestimmtes Körperempfinden und Leib-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bewußtsein sozusagen in sich tätig ist, noch bevor dies als bloße Voraussetzung für anderes in den Hintergrund treten kann.

Die Leiblichkeit scheint in der Tat ein eigenes Feld innezuhaben, und gerade durch die kulturspezifische Differenz, mag sie auch noch so minimal sein, schiebt sich diese Erfahrung in den Vordergrund. Die Leibstruktur ist, gerade in ihrer Basalität, selber schon ein Konstitut, auf dem weiter aufgebaut werden kann. Zugleich wird darin aber auch deutlich, daß wir unseren Leib »im Grunde« immer schon so einstrukturiert haben, daß er gewissermaßen unthematisch mit uns mitläuft, und erst dort »auftaucht«, wo seine ansonsten mitlaufende Konstitutionsarbeit eigens aufgerufen wird und sich als Thema in den Vordergrund schiebt. Wir folgen auf einem Stuhl sitzend einem Vortrag und sind ganz bei der Sache. Dies, daß wir nicht auf unser Sitzen aufmerken, gehört mit in das Aufmerken auf den Vortrag. Meldet sich indes das Sitzen, bspw. als »unbequem«, droht uns der Gedankengang verlustig zu gehen, den wir allerdings retentional wieder »her-holen« können. Nun könnte man sagen, daß das »auf einem Stuhl Sitzen« für einen Vortrag nicht konstitutiv ist, wir könnten auch liegend oder stehend einem Vortrag folgen. Das stimmt schon, nur eben nicht in der Weise, wie wir das beim »Sitzen auf dem Stuhl« tun, weil wir dort das Sitzen selber so aufgenommen haben, daß wir es nicht eigens noch einmal zu leisten haben. Im westlichen Kontext bedeutet nun einmal »Sitzen« in der Regel »auf einem Stuhl sitzen«, ob beim Essen, Lesen oder Zuhören. Das heißt, daß unsere Leibstruktur so auf diese Tätigkeiten antwortet, daß sie sich »zuvor« *setzen* muß, und zwar auf einen Stuhl. Diese »Vorleistung« unserer Leiblichkeit fällt aber in der Regel im wahrsten Sinne des Wortes unter den Tisch. Es bleibt dann unter Umständen aber verborgen, daß sich auch der Vortrag »setzen« muß, das heißt, daß er der Leibstruktur entsprechen muß. Anders in Ostasien. Dort scheint sich der Begründungsgang fast umgekehrt zu haben. Das heißt, wichtiger als Essen, Lesen, Sprechen, Zuhören etc. ist das »Sitzen«, ein Sitzen allerdings, das nicht *auf etwas* wie dem Stuhl, sondern das *in sich* sitzt. Das »Insichsitzen« macht so darauf aufmerksam, daß zu allem Tun selber schon ein Aufmerken, ein Insichgehen, eine, wie wir auch sagen könnten, »Selbstreflexion« gehört, die von Anfang an und fundierend *leiblich* verfaßt ist.[296] »Sitzen« kann hier

[296] Es ist ja interessant, daß die Kulturen, in denen man auf Stühlen sitzt, klassisch gesehen zu den »Hoch-Kulturen« zählen, wo eine Abhebungsbewegung stattgefunden

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

so weit gehen, daß damit ein »Weg« des Daseins zu sich selber, ja über sich selber hinaus beschrieben wird, wie dies etwa im »Shikantaza« (Zazen) geschieht. Westlich hingegen scheint »Sitzen« gerade auf die entgegengesetzte Richtung hin zu tendieren, die vom eigentlichen Lebensweg abzuführen scheint. Man »bleibt« in der Schule oder in der Partnerschaftsfrage »sitzen« und man kann gar »einsitzen«. Das »Sitzen« bekommt hier eindeutig privativen Charakter.

»Sitzen«, hier als Modell der Leiberfahrung, macht darauf aufmerksam, daß der Leib selber schon am Konstitutionsgeschehen des Menschseins teilhat, nicht etwa »passiv«, wie dies noch Husserl vermeinte, oder gar »anonym«, sondern zuhöchst »aktiv«. »Passiv« und »aktiv« erweisen sich hier sowieso als ungünstige Kategorien, insofern sie alle Phänomene als Bewußtseinsphänomene im Sinne des »Bewußtseins von« angehen. Daß der Leib eine eigene »Bewußtheit«, mit eigenspezifischer Aktivität, hat, das heißt eine eigene Dimension darstellt, die sich einer »intentional« verfaßten Zugangsweise entzieht, so daß auch die Rede von »vor-prädikativer« Verfaßtheit eigentümlich unklar bleiben muß, dies kann man erst ersehen, wenn man aus dem Bannstrahl der Vergegenständlichung, überhaupt der »Gegenständlichkeit« heraustritt. Tut man dies nicht, rutscht der »Leib« in den Gegebenheitsmodus des »Körpers« ab, ob man dies nun will oder nicht.

Folgerichtig erscheint mit dieser Kritik das Leibphänomen im Zusammenhang seiner phänomenologisch-anthropologischen Bedeutsamkeit, wie sie vor allem von Merleau-Ponty und Plessner aufgewiesen wurde. Beide haben, jeder auf seine Weise, dem Leib eine eigene »Bewußtheit« zugesprochen, die für das Menschsein konstitutiv ist und die eines eigenen Zugangs bedarf. Beide Ansätze sollen daher hinsichtlich ihrer Leibkonzeption kurz Berücksichtigung finden.

Merleau-Pontys Leibphilosophie ist als Kritik an jedweder Subjekt-Objekt-Konstellation des Denkens zu verstehen, sie ist nicht einfach eine Erweiterung des philosophischen Themenfeldes. Sein grundlegender phänomenaler Befund besteht darin, daß er jenseits einer Vorgeordnetheit, sei dies des Ichsubjekts, sei dies der Objektwelt, einen Zwischenbereich ausmacht, der nicht nur beide mitein-

---

hat. Jeder Stuhl ist im Grunde ja ein »Hochsitz«, was sich vom »Thron« des Königs- und Kaiserstuhls über den »Lehrstuhl« bis hin zum gewöhnlichen Gebrauchsstuhl durchträgt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ander verbindet, sondern der beide in ihrer gegenseitig konstitutiven Bedingtheit aufzeigt. Dieses Aufzeigen ist kein »theoretischer« Gedankengang mehr, sondern tritt im Phänomen des Leibes unmittelbar zu Tage, zeigt sich doch, daß dieser selbst sowohl »wahrnehmender« als auch »wahrgenommener« ist. Qua Leib wird aller Wahrnehmung bewußt, daß sie sowohl »subjektiv« als auch »objektiv« verfaßt ist, genauer gesagt, daß sie mit der Welt verflochten ist und zugleich zu dieser erfassend in Beziehung steht. Merleau-Ponty geht sozusagen in den Zwischenbereich, der in der Husserlschen Konzeption der Intentionalität eigentümlich leer bleibt, weshalb dessen Analysen noch »noetisch« und »noematisch« konnotiert, also dem Gegenüber von Subjekt- und Objektseite verpflichtet bleiben. Merleau-Ponty indes setzt »diesseits«[297] einer bloßen Innenverfaßtheit des Subjekts und Außengegebenheit der Welt an, »um Zugang zu gewinnen zum phänomenalen Feld der lebendigen Erfahrung, in dem Andere und Dinge uns anfänglich begegnen, zum Ursprung der Konstellation von Ich, Anderem und Dingen.« [298] Dies bedeutet nicht weniger als daß hier ein Feld freigelegt wird, das als »Feld der Wahrnehmung« zeigen möchte, wie Wahrnehmungssubjekt, Wahrnehmungsanderer und Wahrnehmungsding aus dem Phänomen der Wahrnehmung allererst in ihren Konstitutionsbedingungen aufscheinen. Die transzendental-subjektiv à la Husserl verfaßte Bewußtseinsphänomenologie mediatisiert sich in ein »phänomenales Feld«, man könnte auch sagen, in eine »transzendentale *Feld*struktur«, *als* die sich die Wahrnehmung tut, auseinanderlegt und interpretiert.[299] »Wahrnehmung« ist daher Merleau-Pontys »Grundphänomen«, da sich hieraus alles andere ergibt und aufzeigen läßt, der Leib ebenso wie die Sprache, das Sehen ebenso wie Raum und Zeit u. a. mehr. Gleichwohl bleibt die »Gedoppeltheit« des Leibes bestehen, insofern er einerseits Ursprung der Welt und zugleich weltimmanent und weltabhängig ist. Die transzendentale Struktur inkarniert sich sozusagen, bekommt reale Existenz, so daß Merleau-Ponty

[297] Wenn Merleau-Ponty »diesseits« (s. o.) sagt, wo bei ähnlichen Konstellationen in der Philosophie ansonsten »jenseits« verwendet wird, so birgt dies die phänomenologische Aussage, daß er zwar eine andere Dimension intendiert, die aber nicht als ganze die vorherige übersteigt. Er geht mit dem »diesseits« ins Zwischen, sozusagen näher an die »Realkonstitution« heran, wie sie hier in der Leiblichkeit zur Debatte steht.

[298] M. Merleau-Ponty 1966, 80 f.

[299] Ebd., Einleitung, Kap. IV. Das Feld der Phänomene, 75–88.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

vom Leib als einem »Zur-Welt-sein«[300] sprechen kann. Diese »Ambiguität« steht dafür, daß das Grundprogramm der Reduktion, bislang unabdingbar für phänomenologisches Arbeiten, die »Unmöglichkeit der *vollständigen* Reduktion« (PW 11) erfährt, was zugleich auf einen »Bruch in unserem Vertrautsein mit der Welt notwendig« (ebd.) hinweist. Der Leib, so könnte man sagen, ist nie ganz bei sich, er arbeitet sich in seinem »Zur-Welt-sein« ab, er *ist* als ein ewiges Werden »in statu nascendi«. Sein Wahrnehmen von Welt ist zugleich sein sich selbst Wahrnehmen, eine in sich nicht zu überbrückende Differenz. Darein ist er *als* Leib verflochten, und dieses Paradox macht seine Grundstruktur aus.

Dieser Analyse ist in vielem zuzustimmen, vor allem eben dort, wo die Leiblichkeit der Wahrnehmung in ihrer eigenen Dimension aufscheint. Diese »aisthetische« Dimension ist nicht nur mit jedem Leib gegeben, sie macht auch den Leib erst zum sich vollziehenden und existierenden Leib und sie zeigt die gegenseitige Gebungsstruktur von »Sinnlichkeit« und »Sinn«. Was indes einer kritischen Nachfrage bedarf, betrifft – wie im anderen Zusammenhang oben schon einmal erwähnt – das Paradox der Wahrnehmung bzw. des Leibes. Ein Grundzug der Wahrnehmung, die »Perspektivität« mag dies verdeutlichen. Unter Perspektivität versteht Merleau-Ponty die leibliche Situiertheit, vonwoher wahrgenommen wird. Nun darf man phänomenologisch natürlich nichts voraussetzen, auch nicht den Leib, dem dann der perspektivische Blick entspringen soll – ein unverzeihlicher Psychologismus –, sondern man müßte zeigen, daß das perspektivische Sehen darin besteht, daß es selber immer auch ein Teil jenes Ordnungsgefüges ist, dem das wahrgenommene Objekt zugehört. Das wahrnehmende Subjekt ist immer auch ein Teil jener von ihm wahrgenommenen Welt. Genau darauf wollen ja Merleau-Pontys Analysen hinaus, indem sie diese Eingebundenheit des wahrnehmenden Subjektes als konstitutiv für Wahrnehmung erachten. Das Eingebundensein nimmt den Wahrnehmenden ebenso wahr, das heißt, daß sich sein Wahrnehmungssubjekt allein gemäß der spezifischen Objektform des Wahrnehmungsfeldes konstituieren muß. Es gibt nicht den Leib, der dann auch noch wahrnimmt. Der Leib ist immer schon wahrgenommener, und nur deshalb kann er auch wahrnehmen, nicht ist er wahrgenommener und darüber hinaus auch noch wahrnehmender. Anders gesagt: Nur ein räumlich existierendes

[300] Ebd. 16, passim.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wesen kann Raum wahrnehmen. Genau darin liegt nun die eigentümliche, aber konstitutiv notwendige Perspektivität der Wahrnehmung, daß alles Gegebene immer nur gegeben sein kann, weil es auf einen bestimmten Standort *innerhalb* desselben Wahrnehmungsfeldes rückbezogen ist. Die Perspektivität ergibt sich also nicht aus dem Standort, sondern umgekehrt der Standort aus der Perspektivität. Entsprechend müßte, in weiteren Schritten, gezeigt werden, daß die Leiblichkeit selber ein Konstitut der Perspektivität der Wahrnehmung ist und nicht umgekehrt die Perspektivität der Wahrnehmung ein Konstitut der Leiblichkeit. Dies wäre *phänomenologisch* exakter, da man keinen dinglichen Restbestand mehr hätte, der immer auf einen versteckten Psychologismus hinweist.[301] Auch der Leib kann zum Ding werden, wenn er voraussetzungslos angesetzt wird. Und die Analyse von Merleau-Ponty geht ja auch darauf hin, daß der Leib einerseits als »Zentrum«, als Konstitutionsgrundlage fungiert, andererseits als Leibding in der Welt selber erscheint. Beides aber ist schon gesprochen aus der Annahme der Vorgeordnetheit des Leibes, der selber aber eigentümlich »unkonstituiert« bleibt. Seine »paradoxe« Verfaßtheit ist dann in der Sache zwar die richtige Konsequenz, aber nur dann, wenn der Leib selber nicht in das Konstitutionsgeschehen mitaufgenommen wird, sondern als Grundvoraussetzung angenommen wird.[302] Das Paradox wäre so der Sache nach die innere Reaktion auf einen verborgenen Psychologismus des Leibes und nicht der Letztausweis des Leibes.

Ähnlich wie Merleau-Ponty hat auch Helmuth Plessner ein Leibverständnis entwickelt, das den transzendentalen Boden der Betrachtung aufrecht erhält, ohne welchen phänomenologische wie anthropologische Analysen hinter ihr philosophisches Erweiskriterium zurückfallen würden. Dies bedeutet nicht, daß man nicht über den transzendentalphilosophischen Aspekt hinaus gehen könnte. Man kann aber nur darüber hinausgehen wollen, wenn man durch diesen *hindurch* gegangen ist. Das Programm aller veritablen Phänomenologien und eben auch Anthropologien sieht sich diesem Anspruch verpflichtet. Anders gesagt: Empirische Erhebungen können nichts

[301] Vgl. hierzu H. Rombach 1980, 252 ff.

[302] Es sei nochmals hingewiesen auf den Topos des »Fleisches«, wie ihn Merleau-Ponty in »Das Sichtbare und das Unsichtbare« exponiert. Die dortigen Analysen zielen darauf, mit dem »Fleisch« (chair) jene Vorgegebenheit des »Leibes« zu unterlaufen, insofern der Verflechtungscharakter dort zeigen möchte, wie die jeweilige Subjekt- und Objektverfassung auseinander entstehen. Inwieweit dies gelungen ist, muß hier offen bleiben.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zeigen und *erhellen* ohne eine darin mitaufgeblendete Transzendentalität.[303]

Hat sich nun Merleau-Ponty an Husserl abgearbeitet, so Plessner an Kant. Seine auch »transzendentalhermeneutisch« genannte Zugangsweise versucht über eine bloß kritische Reflexionsphilosophie hinaus kulturell erbrachte Lebenserfahrungen und -leistungen so in die Analysen mit aufzunehmen, daß dadurch der spezifische Charakter des Menschseins, seine »Sonderstellung«, nicht einfach metaphysisch behauptet und dadurch apriorisch zugrunde gelegt, sondern als verankert in physisch-leibliche Strukturen aufgewiesen werden kann. Diese Verankerung aber ist selbst wiederum konstitutiv für die »exzentrische Position«, als die der Mensch zum »Zentrum« seiner physischen Natur steht. Der Mensch ist durch und durch Naturwesen und zugleich hat er diese Natur in sich im Griff. Diese »Doppelrolle«, als die der Mensch sich erfährt, bekundet sich unmittelbar in seiner leiblichen Existenz. »Darum ist das körperleibliche Dasein für den Menschen ein *Verhältnis*, in sich nicht eindeutig, sondern doppeldeutig, ein Verhältnis zwischen sich und sich (wenn man es genau sagen will: zwischen ihm und sich). (…) Ein Mensch *ist* immer zugleich Leib … und *hat* diesen Leib als diesen Körper.«[304] Diese Eigentümlichkeit der in sich gedoppelten Leiberfahrung macht sich vor allem im »Lachen und Weinen« als ausgezeichnet menschlicher Verhaltensweisen fest. Es ist Plessner also um einen Eigenbereich des Leibes zu tun, der nicht einfach als »naturhaft« verrechnet werden kann, der aber auch nicht »immateriell« angesetzt ist, sondern auf ganz »natürliche Weise« in Erscheinung tritt. »Verglichen mit Sprache, Gesten und mimischen Ausdrucksbewegungen dokumentieren Lachen und Weinen eine unübersehbare Emanzipiertheit des körperlichen Geschehens von der Person. *In dieser Unverhältnismäßigkeit und Eigenwilligkeit vermuten wir das eigentlich Aufschließende der Phänomene* [kursiv, G. S.].« (41) Diese Eigendimension des Leibes vermittelt sich aber nur über die in sich gewissermaßen widersprüchliche Doppelverfaßtheit des Leibes, wo-

[303] Der Topos »Phänomenologie« ist ja keineswegs geschützt, so daß alles Mögliche unter diesem Rubrum laufen kann. So gibt es etwa aus dem Umkreis der sog. »Neuen Phänomenologie« vorzugsweise Arbeiten zum »Leib«, die zwar viel Material und auch Einblicke in Leibverfassungen geben, die aber aufgrund fehlender transzendentaler Dimension ständig Gefahr laufen, in psychologisierende, subjektivistische und weltanschauliche Felder abzudriften.

[304] H. Plessner 1970, 43. [Alle weiteren Zitate hieraus]

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nach er Körper, resp. Leib *ist* und zugleich Körper, resp. Leib *hat*. Durch den Leib geht gewissermaßen eine Abgründigkeit, ein »realer Bruch« (40), dem er, ob er will oder nicht, niemals entfliehen kann. Diese Leibkonstellation ist die wesensmäßig menschliche. »Die Gebrochenheit im Verhältnis des Menschen zu seinem Körper ist vielmehr die Basis seines Daseins, die Quelle, aber auch die Grenze seiner Macht.« (Ebd.) Diese Doppelstruktur, einerseits durch und durch »Leib *zu sein*« und andererseits »Leib *zu haben*«, erscheint nun unmittelbar im Lachen und Weinen. »(B)ei Lachen und Weinen verliert zwar die menschliche Person ihre Beherrschung, aber sie bleibt Person, indem der Körper gewissermaßen für sie die Antwort übernimmt. Damit verrät sich eine Möglichkeit des Zusammenwirkens zwischen der Person und ihrem Körper, die für gewöhnlich geheim bleibt, weil sie nicht beansprucht wird.« (42) Indem Plessner mit dem Lachen und Weinen, und weitergehend, mit dem »Gesicht« und der »Stimme« die anthropologische Dimension der Leiblichkeit aufzeigt, zeigt er zugleich deren philosophisch-phänomenologische Konstitutionsbedingung. Diese Einsicht ist für das Leibphänomen gerade in interkulturellen Belangen außerordentlich hilfreich, vermag diese doch die Leiblichkeit selber als kulturspezifischen Gestaltausdruck ernst zu nehmen und für das jeweilige Verständnis und Selbstverständnis fruchtbar zu machen. Auch wenn diese Phänomene universale Gültigkeit beanspruchen, so werden sie doch gerade erst im jeweiligen Kontext ihres Erscheinungsbildes sprechend. Anders gesagt: Die leibliche Dimension des Lachens etwa – und welche Dimension wollte das Lachen besser treffen? –, zeigt, daß Lachen nur *leiblich* wirklich lacht und daß es nur darin die humane Dimension als ganze trifft.[305] Ein »Lachen überhaupt« ist dagegen bestenfalls »zum Lachen«. Als Konsequenz daraus wäre festzuhalten, daß es eine wirkliche Erfassung einer anderen Kultur ohne die Erfahrung leiblicher Dimensionen gar nicht geben kann, und weiter gedacht, daß es dabei nicht nur um die leibliche Verfassung geht, sondern diese wiederum in weitere Zusammenhänge eingebaut ist, ja ihre jeweilige »Leiblichkeit« erst aus der jeweiligen Gesamtstruktur heraus erfährt, der sie selber zugehört. Im Gesicht des tibetischen Hochlandbewohners schaut uns sowohl dieser Tibeti als auch die tibetanische Kultur in ihrer alltäglichen Arbeit, ihrer religiösen Dimension und klimati-

[305] H. Plessner 1979, 220–232 hat dies auch bezüglich des »Lächelns« gezeigt ; vgl. auch Yamaguchi, I. 1997b.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schen Gebundenheit, sowie die Menschheit als ganze an. All dies sieht sich darin unmittelbar und ganz direkt. Das kann man sehen und spüren, und der *Leib* hat hier schon immer »gesprochen«, lange bevor man hier etwas dazu sagen könnte, gerade auch dann, wenn es in wissenschaftlicher Absicht geschieht.

Nun, die zuletzt versuchten Weiterungen des Gedankens würde Plessner so nicht akzentuieren, aber genau hier wäre auch ein kritischer Einwand zu machen. Trotz allem Freilegen einer eigenen Leibdimension bleibt Plessner doch der klassisch anthropologischen Grundfigur treu, wonach sich der Mensch von allen anderen Geschöpfen dadurch unterscheidet, daß er Distanz nehmen und denjenigen Bereich, dem er selber zugehört, noch einmal als ganzen thematisieren, sprich re-flektieren kann. Der Mensch ist so nichts anderes als Pflanze und Tier, »aber nur er *weiß* [kursiv, G. S.] darum. Dieses darum Wissen ist kein gelegentlicher Akt der Reflexion, der das Ausdrucksverhältnis unberührt läßt und sich nur über und neben ihm vollzieht. Es ist eine Helligkeit und eine Distanz, in welche das eigene Ausdrucksleben rückt. Dadurch kann es zum Material einer verselbständigten Ausdrucksbeziehung werden.« (52 f.) Hier wird deutlich, daß Plesssner zwischen »Person« und »Situation«, in der und aus deren Wirklichkeitsgeflecht sich die Person ja allererst erfährt, eine »ontologische Differenz« setzt, die vorausgesetzt wird, selber aber nicht mehr zur Diskussion steht.[306] So bleibt eben offen,

[306] Zur Erläuterung dieser Annahme zieht Plessner in seinen Darlegungen immer wieder den Typus des »Schauspielers« heran, um daran zeigen zu können, daß und wie sich »Person« und »Rolle« unterscheiden. Ein Schauspieler vermag nur dann seine Rolle gut zu spielen, wenn er noch einmal Distanz zu dieser Rolle hat. Ansonsten würde er vollkommen der Rolle ausgeliefert sein, ja er wäre der Sklave seiner Rolle. Nun, dieses Bild scheint doch, so überzeugend es auf den ersten Blick auch erscheinen mag, ein wenig antiquiert zu sein, nicht nur zeitlich gesehen, sondern dem voraus schon philosophisch, da hier an einem Substanzdenken festgehalten wird, das selber nicht mehr in Rede steht. Besagt indes das Phänomen des Schauspielers nicht Anderes und Weiterführendes? Etwa, um dies hier nur anzudeuten, dies, daß man sieht, daß der Schauspieler nicht nur eine Rolle spielt, sondern daß das Spielen seiner Rolle das ganze Theaterstück mitspielt und dadurch wiederum deutlich wird, daß jede Einzelrolle schon als diese Rolle das ganze Stück in sich trägt und vorbringt, in einer bestimmten Akzentuierung und Profilierung, und daß dadurch das Theater überhaupt erst lebendig wird. Jede Rolle spielt alle anderen Rollen mit, in einer spezifischen Brechung. Nicht ergibt die Summe der Rollen das Theaterstück. Nimmt man nun diesen Aspekt ernst, so erfaßt man auch, daß das Theater selber wiederum eine, seine Rolle spielt innerhalb des Lebens, des Lebens des einzelnen Schauspielers ebenso wie des Gesamtlebens. Theater hat sich von Anfang an, und weiß Gott nicht nur bei den Griechen, als eine Instanz verstanden, die dem

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

woher denn die eigentümliche »Helligkeit« und »Distanz« kommen, die ja den Menschen erst zum Menschen machen sollen. Sieht man etwas genauer hin, so fällt auf, daß die vielen Zwischenstufen, die sich zudem nicht allein auf die Leiblichkeit beziehen, von Plessner eher als Vermittlungsglieder, nicht aber als notwendige Konstitutiva gefaßt werden, die aufeinander aufbauend erst jenen Helligkeitsraum erbringen, der zur Distanzstellung führen soll. Ja es würde sich dann zeigen, daß die »exzentrische Positionalität« selber einer Extrapolation entspringt, die nur *unterstellt*, was in seinem konstitutiven und genetischen Aufbaucharakter *gezeigt* werden müßte. Jeder »Ex-

---

Menschen das Leben so vor Augen hält, daß er dieses darin in einer ganz bestimmten Nuance und Hinsicht erfährt. Die jeweilige Typik, die gewiß in einer jeweiligen Idealtypik präsentiert wird, mag vielleicht »realiter« nie eingeholt werden, aber sie behält darin doch ihre humane und wirklichkeitsstiftende Zielgestalt. Anders gesagt: Die »Person«, von der Plessner spricht, ist selber schon eine in sich strukturierte Rollenvielfalt, als die der Schauspieler immer schon unterwegs ist und aus der er auch seine spezifische Interpretationsmöglichkeit erfährt. Die »Person« ist selber schon ein lebensmäßig erspieltes vorläufiges Ergebnis, das wiederum mit jeder »Rolle« neu interpretiert und erspielt wird. Die Person ist nicht »ewig«, oder anders gesagt: Ihre »Ewigkeit« erscheint nur im Verhältnis zu bestimmten Situationen und »Rollen« als ewig, in Wirklichkeit aber ist diese nichts anderes als das Durchscheinende, sozusagen die Transparenzgestalt aller lebensmäßigen und situativen Erfahrungs- und Erkenntniswege. Nur dann, wenn man diese Gesamtgestalt als in sich leer erachtet, bleibt der formale Personenbegriff übrig, der sich in Wirklichkeit aber aus sehr vielen, durchaus sich widersprechenden Einheitsgestalten aufbaut. Man *wird* Person, immer und »ewig«, man *hat* sie nicht. Oder, dies, was man hat, hat man nur, wenn man es wird.

»Person« ist so im Grunde eine in sich durchscheinende, dimensional aufbauende, zu sich selbst gekommene und kommende Strukturmannigfaltigkeit, die in sich selber in den verschiedenen Ebenen ihrer selbst zur Abhebung kommt. Diese Abhebungsformen markieren das, was als Distanzstellung erfahren wird. Aber dies ist eben über viele Stufen ihrer selbst konstituiert und gewonnen. Anders gesagt. Der Mensch wächst weder einfachhin aus der Pflanze empor, sowenig wie er einfachhin vom Himmel fällt. Er geht weder in seiner Rolle auf, noch verbirgt er sich hinter dieser. Man muß den ganzen Prozeß jenseits dieser unsäglichen, weil unfruchtbaren Entgegenstellung von »Person« und »Rolle« ansetzen. Man würde dann überhaupt erst sehen, daß das, was mit Freiheit gemeint ist, ein aus sich selbst hervorgehendes Geschehen ist. Freiheit ist ein Freiheits*prozeß* ebenso wie Sinn ein Sinnstiftungs- und Sinnfindungs*prozeß* ist, sie müssen das, was sie sind, herausarbeiten. Ein frei aus sich heraustretendes Geschehen, ein »Spiel« eben, das allerdings höchste Konsequenz und Stimmigkeit gewinnt. Die »Freiheit der Person« bleibt in Geltung, aber nur insoweit als dies jeweils aufgewiesen werden kann und nicht als bloßes Postulat stehen bleibt. Es sind wohl vor allem die Schauspieler, die dies kennen, konkret erfahren und davon wissen. Der Schauspieler steht nicht noch einmal hinter seinen Rollen, er ist das Ergebnis seiner Rollen und noch seine sog. Realsituation erscheint ihm manchmal als kleinere Rolle, Minetti als der kleinere Faust, und doch auch als der größere, wenn in ihm Mephisto mitspielt und mitanwesend ist.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zenter« im Sinne des darüber Befindenkönnens ist selber »Zentrum« einer weiteren Stufe, zu der wiederum auch ein »Exzenter« gehört. Der Personenbegriff, der eigentlich ja nur als metaphysischer Rest »hinter« dem Theorem der »exzentrischen Positionalität« aufscheint, würde sich selber ebenso in die Gesamtstruktur hinein mediatisiert erfahren. Als Konsequenz daraus ergäbe sich, daß nicht erst der Mensch frei »ist« oder Geist »hat«, sondern daß auch schon die Tier- und Pflanzenwelt an diesem Konstitutionsgeschehen teilhaben, worin Natur und Geist keine Gegenbegriffe mehr sind. Bei beiden geschieht beides, nur auf unterschiedlicher Dimension. Der Mensch steht höher, gewiß, aber nur deshalb, weil er die Reflexionsstufe der tieferen Stufen ist, aber auch diese sind selber schon nur möglich aufgrund von Reflexionsstufen. Sein »Höher« liegt also nur in der höheren und komplexeren Stufe begründet, was wiederum höhere und weiter ausgreifende Reflektiertheit bedeutet. Diese aber gehen aus dem Überstieg des Geschehens selber hervor, das man auch ein steigendes »Reflexionsgeschehen« nennen könnte, und kommen nicht, wie man immer noch geneigt ist zu sagen, »von oben« oder aus einer wie auch immer angelegten »metaphysischen Verfaßtheit«.[307] Auch dieser Schritt, wie es zum Menschen kommt, also zu seiner Distanzstellung etc., kann sich einem Aufweis nicht entziehen

[307] Max Schelers Anthropologie wirft ja ähnliche Fragen auf. In »Die Stellung des Menschen im Kosmos« (Scheler 1978) bleibt auch die entscheidende, weil das gesamte Konzept tragende Frage unbeantwortet, woher denn die »Weltoffenheit«, das »Selbstbewußtsein« und die »Gegenstandsfähigkeit« des Menschen, kurz die Geistdimension im Unterschied zur Umweltgebundenheit der übrigen Tier- und Pflanzenwelt in ihrer »Drang«-gebundenheit kommen soll, wenn sie nicht einfachhin angenommen und vorausgesetzt werden soll. Gewiß, man kann dies tun – und ein solches Vorgehen kann sich ja auch auf eine riesige Tradition berufen –, gleichwohl wird hier gegen eine phänomenologische Grundeinsicht verstoßen, wonach nichts als »evident« gelten kann, was nicht aus dem Gang der Analyse selber erwiesen werden kann. Der »Geist« ist sozusagen Schelers metaphysischer Rest, und so nimmt es nicht Wunder, daß hier am Ende ein Absolutes (»Gott«) für die nicht erwiesene Phänomenstruktur einspringen muß. Dabei weisen Schelers Analysen gerade auf der Stufe der Pflanzen- und Tierwelt auf eine auch schon dort tätige Geistverfaßtheit hin, denn wie sonst sollte etwa der Überstieg von einer »niederen« (Pflanze) zu einer »höheren« Stufe (niedere Tierwelt) möglich und faßbar sein, will man sich nicht mit darwinistischen Begründungsmechanismen zufriedengeben? Ähnlich wie Plessner sucht auch Scheler einen Weg zur »Versinnlichung des Geistes« und zur »Vergeistigung des Sinnlichen«, aber er setzt wie dieser in einer nicht eigens zum philosophischen Thema werdenden Grunddifferenz an. Diese aber ist dann aus philosophischer Notwendigkeit nicht zu überschreiten, und so bleibt als Konsequenz nur die Feststellung übrig, daß man eben von etwas ausgehen müsse, hier dem archimedischen Punkt der »Person« und des »Geistes«. Es bleibt so aber eine »offene Stelle«, ein

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wollen, jedenfalls dann nicht, wenn man sich nicht den Vorwurf einer ungeprüften Voraussetzung zuziehen will. So kann man etwa die Sprache nicht aus der Distanzstellung erklären, da man kein Kriterium für die Distanzstellung hat. Man müßte umgekehrt die Distanzstellung aus der Sprache selber heraus, ihrem in sich »reflexiven«, vieldimensionierten Geschehen zeigen können, ohne allerdings einem Naturalismus oder Psychologismus wie auch einem Metaphysizismus oder Idealismus anheimzufallen.

Es geht darum zu sehen, daß es verschiedene, aufeinander aufbauende Bewußtseinsebenen gibt. Auch der Leib hat ein Bewußtsein, und zwar ein eigenes, das wiederum in sich selber differenziert werden kann und muß. Leiberfahrungen sind eigenständige und uneinholbare Dimensionen, die ihr eigenes Bewußtsein haben, ja ihr eigenes Recht, sie sind keineswegs nur »stumme Erfahrungen, die zu Bewußtsein gebracht werden« müßten. Genau darin, in der Differenz zwischen Erfahrung und Reflexion, resp. Bewußtsein, läge der allenthalben beklagte Reduktionismus, gegen den der Leib qua Leiblichkeit aufschreit. Auch der Leib »hat« Geist, ja er »ist« Geist. Sieht man dies nicht, sieht man auch nicht die grundlegende und dimensionale Differenz zwischen Leib und Körper. Es besagt etwas, daß im Anschluß an Kant der »Leib« entweder auf die Seite des »Körpers« fällt und dort im Notwendigkeitszusammenhang dargestellt wird, oder auf die Seite der Freiheit, wo er allerdings als Postulat seiner materiellen Leiblichkeit enthoben ist.[308]

Beide Konzeptionen machen auf ein Leibbewußtsein aufmerksam, das gerade in seinen eigenständigen Feldern konstitutive Aufbauleistungen für das Menschsein aufzeigt. Der Leib, so wäre festzuhalten, bekommt einen Eigenwert, der sich hinsichtlich der Leiberfahrung im interkulturellen Kontext als äußerst fruchtbar er-

---

»metaphysischer Rest« zurück, der in phänomenologischer Hinsicht nicht befriedigen kann.

[308] Diese Kritik hat durchaus praktische Konsequenzen, wie dies etwa im Begriff des Körpers bzw. Leibes der klassischen Medizin auftaucht. Nur den Körper kann man wissenschaftlich, also »objektiv« untersuchen, der Leib bleibt »subjektiv« gebunden. So kommt es nicht von ungefähr, daß ständig der Leib im Körper aufbegehrt und aufschreit, und von allen Seiten die sog. Alternativmedizin herbeieilt, um diesem Leib näher zu kommen, ist es doch dieser, der krank werden kann und der dementsprechend auch heilen kann. Der Leib ist das, was heilt, das heißt, was von selbst heilt; und noch nirgends ist je ein Körper geheilt worden, sind in diesem nicht zuvor die Selbstheilungskräfte des Leibes, was ja die Rückfindung in die leibliche Selbstgestaltung meint, tätig geworden.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

weist. Beide können daher als Pioniere der Leibphilosophie gesehen werden. Die gemachten Einwände beziehen sich denn auch nur auf die noch übrig gebliebenen »metaphysischen« Restbestände, sozusagen auf noch ungeprüfte »Substanzialismen«, die zuletzt doch noch auftauchen. Bei Merleau-Ponty bekunden sich diese in einer Tendenz zum Psychologismus, einer Tendenz zur Verdinglichung des Ichs, bei Plessner in einem nicht weiter thematisierten Personenkern, wie er im Theorem der »exzentrischen Positionalität« zur Darstellung kommt. Wie es zu dieser aber kommt, dies kann Plessner nicht *zeigen*, er kann es nur aus einem phänomenalen Befund übernehmen.

Wenn bei Merleau-Ponty das »Zwischen« sich als »Paradox« darstellt, da es, wie im »Leib« geschehen, an zwei »Seinsbereichen«, die nicht miteinander vermischt werden können, dennoch *zugleich* teilhat und wenn bei Plessner diese Konstellation bestätigt wird, dahingehend modifiziert, daß der »Leib« als »Doppelrolle« auftritt, wodurch der Mensch sich qua Leib als ein »Zwischen« von Natur und Geist erfährt, so müßten wir jetzt sagen, daß sich das »Zwischen« nicht mehr zwischen zwei Bereiche schiebt, sondern als ein Konstitutionsgeschehen in den Blick rückt, das als innere Differenzierung und Klärung verschiedener Ebenen erfahren wird. Der Leib ist selber schon in sich vielfältig dimensioniert, und er erfährt sich auch nur aus dieser Vielfältigkeit heraus, jenseits einer Differenz von »bewußt« und »unbewußt«, »reflexiv« und »vorprädikativ«, »Geist« und »Natur«.

8.2 Organismus

Überall dort, wo man sich auf den »Leib« als ein veritables Phänomen eingelassen hat, hat man seine Eigenbedeutung, seine eigene Wirklichkeit und Dignität erfaßt. Der Leib geht sozusagen seine eigenen Wege, er gestaltet sich, er hat in der Tat ein eigenes Bewußtsein, welches nicht einfach von dem gewohnten Bewußtseinsbegriff abgeleitet werden kann. Dem Heraufdrängen der gesamten Leibstruktur hat man dadurch zu begegnen versucht, daß man dem Leib eine Sphäre des »Unter-bewußtseins« oder auch des »Un-bewußten« zukommen ließ, was ihn einerseits zwar aufnimmt, was ihn aber zugleich auch abqualifiziert als »noch nicht bewußt«. Aber genau ein solcher Bewußtseinsbegriff, wie er ja doch mehr oder weniger das abendländische Denken durchzogen hat, entreißt den Leib seiner ei-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

genen Dimensionalität und unterminiert somit die Leiblichkeit als solche, ja kann sie erst gar nicht fassen. Was übrig bleibt, ist dann entweder der Körper als »Quasi-Tier«, das es beständig zu bändigen, zu domestizieren und zu sublimieren gilt, oder der Körper als die erscheinende Gegenstandsseite der Bewußtseinsleistungen. Dies verhält sich indes anders, gesteht man dem Leib eine eigene Dimension zu, die eben auch eine eigene Bewußtheit ihrer selbst hat und ausarbeitet. Diesem Aufweis sollen die folgenden Ausführungen gelten, worin dann auch deutlich werden soll, worin diese spezifische »Bewußtseinsstruktur« des Leibes liegt und welche Konsequenzen daraus für den gängigen Bewußtseinsbegriff zu ziehen sein könnten.[309]

Da wäre zunächst die »Ganzheit« zu nennen, die ja eine eigentümliche Karriere hinter sich gebracht hat. Galt sie langhin als selbstverständliche Grundkategorie des Denkens, ist sie mittlerweile wohl zum umstrittensten Begriff avanciert. Einem »Denken der Einheit« ist ein »Denken der Differenz« gefolgt, einem »Denken des Ganzen« ein »Denken der Brüche«, usw.[310] Diese sog. Alternativen entpuppen sich indes schnell als Scheinalternativen, sieht man ihre gegenseitige Bedingtheit und Abhängigkeit. Sie treten nämlich nur als Gegensätze auf, stellt man die eine über die andere Kategorie. Genau genommen bilden sie aber gar keinen Gegensatz. Man muß dabei allerdings berücksichtigen, daß man sie nicht mehr als Entitäten versteht, die für sich einen eigenen Bestand haben. Es wird vielmehr klar, daß sie erst aneinander ihr Begriffsprofil gewinnen, und so das eine ohne das andere gar nicht denkbar wäre. Der Organismus zeigt diese Konstellation geradezu prototypisch. Weder kann hier ein Ganzes noch ein Teil als für sich bestehend vorausgesetzt werden, da einerseits jedes einzelne Teil erst durch das gesamte Gefüge, in das es gehört, zu diesem einzelnen Teil wird, und andererseits das Ganze erst dadurch

[309] Vielleicht sollte man hier bemerken, daß das, was »Bewußtsein« heißt, ständig der philosophischen und wissenschaftlichen Forschung unterliegt, also sowohl hinsichtlich seiner Selbstbegründungsfragen wie in der Philosophie wie hinsichtlich seiner sog. objektiven Erscheinungsweisen, wie es in den Kognitionswissenschaften und Intelligenzforschungen der Fall ist. Dies bedeutet nun nicht, daß alles irgendwie »Bewußtsein« genannt werden könnte, gerade nicht, aber es möchte sich zugleich vor einer Festlegung dessen verwahren, was Bewußtsein heißen soll. Es gibt in der Tat einen »Dogmatismus des Bewußtseins«, der immer schon glaubt zu wissen, was Bewußtsein leistet und was nicht, und dies sowohl die Subjekt- als auch die Objektseite betreffend.

[310] Man denke nur an Hegels Diktum »Das Wahre ist das Ganze«, das von Adorno mit dem Satz »Das Wahre ist nicht das Ganze« gekontert wurde.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zum Ganzen wird, weil es nichts anderes als die durchgängige Wechselbedingtheit und Durchgängigkeit der Einzelteile ist. Das Ganze steht nicht gegen das Einzelne, im Gegenteil, das Einzelne ist erst das Einzelne, weil in ihm das Ganze präsent ist, ebenso wie das Ganze nur durch das Einzelne das Ganze sein kann. Genauer gesagt kann man so auch gar nicht mehr von einem »Teil« sprechen, auch nicht von einem »Element«, da beide Begriffe immer noch auf einen Eigenbestand außerhalb ihres Gefüges rekurrieren. Aber sie werden erst zu dem, was sie »sind«, aneinander und gehen so allererst auseinander hervor. Dieser Gedanke wurde bekanntlich zum erstenmal von Nikolaus von Kues zur Darstellung gebracht. Dabei ging es nicht primär um den philosophischen Begriff des Organismus, sondern um nicht weniger als um die Grundfrage, wie Einheit und Vielheit, Identität und Differenz, Ganzes und Teil so zu denken sind, daß sie nicht mehr wie zuvor als Abhängigkeits- und Analogiebegriffe verhandelt werden, sondern wie sie jenseits ihrer Differenz wie auch jenseits ihrer Identität angesetzt werden können. Im Grunde wurden mit solchen Gedankenexperimenten die noch substanzial verfaßten Antike und Mittelalter in ihren Grundfesten erschüttert und zugunsten des neuzeitlichen Denkens verabschiedet, das sich ganz aus der Funktionalität und Relationalität heraus versteht.[311] Der »Organismus« konnte bis dahin nur »entelechial« verstanden werden, wie Aristoteles zeigte, was eben eine erste und letzte Ursache sowie einen Bauplan, nach dem sich alle Entwicklung richtet, voraussetzt. All diese Bestimmungsgrößen werden mit Cusanus obsolet. Es lohnt sich, eine prominente Stelle hierzu zu zitieren: »Erfasse nun, wie die Einheit der Dinge, d. h. das All, in der Vielheit ist und umgekehrt die Vielheit in der Einheit. (…) Es findet also alles in jedwedem seine Ruhe, da ein Grad nicht ohne den anderen zu sein vermöchte, so wie in den Gliedern des Körpers jedwedes Glied jedwedem anderen nützt und alle in allen ihr Genüge finden. Da nämlich das Auge nicht in aktueller Wirklichkeit Hand und Fuß und all die anderen Glieder zu sein vermag, so gibt es sich mit seinem Auge-Sein zufrieden und der Fuß mit seinem Fuß-Sein. Und alle Glieder unterstützen sich gegenseitig, so daß jedwedes in bestmöglicher Weise das ist, was es ist. Hand und Fuß sind nicht im Auge, *vielmehr sind sie im Auge Auge, insofern das Auge selbst unmittelbar im Menschen ist.* [kursiv, G. S.] Und so

[311] Zu diesem epochalen Denkschritt des Cusaners vgl. H. Rombach 1981, Bd. 1, 140–339.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sind alle Glieder im Fuß, insofern der Fuß unmittelbar im Menschen ist, so daß jedwedes Glied durch jedwedes Glied unmittelbar im Menschen ist und der Mensch, d. h. das Ganze, durch jedwedes Glied in jedwedem Glied ist, so wie das Ganze in seinen Teilen ist, nämlich durch jeden Teil in jedem Teil.«[312] Entscheidend ist der Gedanke, daß nicht etwa die Summe oder die Zusammenführung der einzelnen Organe das Ganze des menschlichen Körpers ergibt, sondern daß das Ganze schon in jedem Organ unmittelbar präsent ist, so daß bspw. das Auge nicht einen Teil des Körpergesamts ausmacht, sondern *im* Auge der Mensch als ganzer, ja das Menschsein als ganzes da ist und gleichsam herausblickt. Das Auge ist nichts anderes als der Mensch als ganzer, nur eben in einer bestimmten »contractio« und Perspektive. Ebenso der Fuß, die Hand usw., im Fuß ist alles Fuß, in der Hand alles Hand, »quodlibet in quolibet« (ein »Jegliches in jeglichem«), wie der Cusaner sagt. Genau dies, nämlich der Gedanke einer *ontologischen* Identität von Einzelnem und Ganzem vermag jenes zu fassen, was wir »Organismus« nennen. »Organismus« kann es nur geben, weil in jedem Einzelteil schon das Ganze mit da ist, so sehr, daß dadurch auch das Einzelne überhaupt erst da ist. Es gibt also keine Differenz zwischen Einzelnem und Ganzem, es gibt aber natürlich eine Differenz zwischen den Einzelgliedern. So bedeutet Organismus das innere Differenzierungsgeschehen des Ganzen selber, ein in sich Umlaufen, als welches sich das Ganze tut. In dem Augenblick, in dem dieser Umlauf, diese beständige Zirkulation, dieser Rück- und Vorlauf, dieses sich Verlieren- und wieder Einholenkönnen abbricht oder innehält, fällt der Organismus in sich zusammen, er stirbt. »Organismus« heißt daher notwendig »Leben«, notwendig, das heißt aus philosophischen, ontologischen und phänomenologischen Gründen. Übernimmt man etwa die Prinzipien des Organismus, ohne aber den *lebendigen* Grundaspekt mit zu berücksichtigen – was eigentlich ja gar nicht geht –, findet man sich im »Mechanismus« wieder. Mechanismus ist daher »toter Organismus« oder der Tod des Organismus. So hat der Begriff des »Körpers« die mechanistische Seite aufgenommen, indes der »Leib« jenen des Organismus benennt. Daher ist es auch wiederum nur konsequent, daß es die Naturwissenschaft mit »Körpern« zu tun hat, die mit Prinzipien des Lebens so operiert als ob diese tot wären. Der Organismus ist also das Prinzip, der Ur-

[312] Nicolai de Cusa 1977, Buch II, 41 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sprung des Mechanismus, nicht etwa fußt der Organismus auf dem Mechanismus, dem man Leben eingehaucht hat.[313]

Der Organismus macht deutlich, daß das Ganze keineswegs gegen das Differente steht, Einheit keineswegs gegen Vielheit, wie man heutzutage gerne geneigt ist zu denken, sondern daß mit dem »Ganzem« jene Konstellation gemeint ist, wo gesehen wird, daß jedes Einzelne nur deshalb Einzelnes sein kann, weil in ihm das Ganze präsent ist. Ein anderes Wort dafür heißt »*Leben*«. *Das* Ganze gibt es so wenig wie *das* Einzelne, man könnte bestenfalls von einem jeweiligen Ganzen sprechen, was nichts anderes meint als das jeweilige lebendige Prinzip, das in jedem lebt. »Organismus« ist eben jenes Phänomen, das diese Konstellation zum Ausdruck bringt. Das Ganze kann somit alles sein, es kommt darauf an, dieses in seiner organischen Grundgestalt, sprich Lebendigkeit zu sehen. Der Körper ist deshalb

---

313 Diese Einsicht, die im Grunde eigentlich selbstverständlich sein sollte, hat unabsehbare Konsequenzen für das Selbstverständnis von Mensch und Natur. Bislang gilt nach wie vor das Cartesianische Denkmodell, wonach eigentlich alles, Mensch wie Natur »Maschinen« sind oder zu sein haben. Die Natur funktioniert eben nur, wenn sie wie eine Maschine funktioniert und ebenso der Mensch, der nur als Denkmaschine Mensch ist. Neuere und neueste Intelligenzforschung bauen auf diesen »Cartesianismen« auf, mit allen Konsequenzen, wie wir sie in den kritischen Anschlußfragen nach dem Humanum, der Ethik, des Leibes usw. ständig präsentiert bekommen.

Dagegen vgl. etwa Nietzsches Einsicht in die Eindimensionalität eines Wissenschaftsbegriffs, der sich »mechanistisch« versteht und der daher auch nicht sehen kann, warum die doch gerade wertfreie und »objektive« Wissenschaft ein »Vorurtheil« ein soll, wie der Aphorismus 373 der »Fröhlichen Wissenschaft« betitelt ist. »Man soll es [das Dasein] vor Allem nicht seines *vieldeutigen* Charakters entkleiden wollen: (…) Dass allein eine Welt-Interpretation im Rechte sei, bei der *ihr* zu Rechte besteht, bei der wissenschaftlich in *eurem* Sinne (– ihr meint eigentlich *mechanistisch?*) geforscht und fortgearbeitet werden kann. (…) Aber eine essentiell mechanische Welt wäre eine essentiell *sinnlose* Welt! Gesetzt, man schätze den *Werth* einer Musik darnach ab, wie viel von ihr gezählt, berechnet, in Formeln gebracht werden könne – wie absurd wäre eine solche ›wissenschaftliche‹ Abschätzung der Musik! Was hätte man von ihr begriffen, verstanden, erkannt! Nichts, geradezu Nichts von dem, was eigentlich an ihr ›Musik‹ ist! ..« (F. Nietzsche KSA 3, 625 f.) – Nun meint Nietzsche natürlich nicht, was ihm von allzu hartgesottenen Mechanikern des Denkens vorgehalten wird, daß es um ein »Erlebnis« vor aller »wissenschaftlichen Erkenntnis« der Musik ginge, über das wissenschaftlich nichts ausgesagt werden könne. Nein, jenseits dieser Differenz, die im übrigen noch einem antiquierten Dualismusverständnis von Immanenz (Subjektivität) des Gefühllebens und Transzendenz (Objektivität) der Erkenntnis verhaftet ist, wäre auf den vielschichtigen Charakter von allem aufmerksam zu machen, mit dem es auch die Wissenschaft zu tun hat und dem es zu begegnen gilt. »Die fröhliche Wissenschaft« ist vor allem gegen den Reduktionismus gerichtet, wie er zum zur Selbstverständlichkeit gewordenen Haushalt der Wissenschaft geworden ist.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ein Organismus, oder kann einer sein, weil er diesem Grundgefüge von Ganzem und Moment entspricht, sozusagen am deutlichsten sichtbar und empfindbar.

Ein weiterer Aspekt besteht nun darin, daß diese Konstellation von Ganzem und Moment (nicht mehr Element) nicht einfach vorhanden ist, sondern nur im und als Selbstaufbau sich tut. Das, was den Organismus erhält, im wahrsten Sinne des Wortes am Leben erhält, ist sein durchgängiges Aufbaugeschehen, worin die Konstellation von Moment und Ganzem ständig zur Disposition stehen. Organismus meint dieses »selbstische« Prinzip, bedeutet im Grunde durchgängige Bestätigung seiner selbst, er trägt überhaupt diesen Grundcharakter des »Selbst« vor. Das Einheits- und Ganzheitsprinzip des Organismus meldet sich als die durchgängige Leibstruktur, die sich immer nur als ganze bekundet, gerade dadurch, daß sie konkret an einzelnen Stellen auftritt. Der Leib ist so nichts anderes als die Gestalt gewordene Einheit von Ganzem und Moment, die sich in einem eigentypischen Resonanzraum und Reflexionsbogen bekundet: der Leib *empfindet*, und er empfindet nicht nur, sondern er empfindet *sich*. Der Leib ist gewissermaßen die Einheitsgestalt qua Empfindung, und das heißt auch qua Empfindlichkeit. Nur deshalb ist er verletzbar und verletzlich. Ein »Körper« ist nicht eigentlich verletzbar, es sei denn, er ist tendenziell schon »Leib«. Diese Differenz betrifft nicht etwa nur jene Unterscheidung zwischen objektivem »Körper-bewußtsein«, wie es vornehmlich naturwissenschaftlich vor uns liegt, und subjektiver Befindlichkeit. Ein Leibempfinden kann auch so veräußerlicht werden, daß es nur mehr als Körper fungiert und funktioniert. Gerade in jenen Bereichen, wo die Leiblichkeit auf diese dimensionalen Differenzen hin angesprochen wird, wo sie also in ihrer eigenen Selbstreflexivität tätig ist, wie in der Sexualität, dort ist sie sehr empfindlich für diese Unterscheidung von Körper und Leib. So ist es in den westlichen Zivilisationen geradezu zu einer »Renaissance des Körpers« gekommen, die sich in alle nur erdenklichen Bereiche hinein ausbreitet. Man spricht gar von »Körpertechnologien«, wie sie sich zunächst vor allem in den Wissenschaften bekunden. So versammelt etwa die »Künstliche Intelligenzforschung« ein breites Spektrum an Wissenschaftsdisziplinen, die von Neurowissenschaften zu Kognitionswissenschaften über Cyberspace und Roboter bis hin zu Teilen der Psychologie und Philosophie führen. Hier steht nichts anderes zur Debatte als die alte Frage, wie Körper und Geist zusammengehören oder zusammenkommen können, auch oder gerade, wenn

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mit neuestem technischen Know-how vorgebracht.[314] Das Hauptaugenmerk gilt dabei der Frage, wie ein solch hochkomplexes, materiell faßbares Gewebe wie jenes des menschlichen Gehirns zu Ideen und Gedanken, Vorstellungen und Anschauungen kommen kann, die ja gerade nicht-materieller Natur sind. Man sucht Denkprozesse aus ihren Bedingungen heraus zu erklären und bemerkt nicht den Widersinn, daß man Bedingungen zu Ursachen gemacht hat. Das »Wunder«, feststellen zu können, wie Denken zum Denken kommt, läßt auf sich warten, und, so müßte man sagen, es wird nie eintreten können, da die Frage schon von Anfang an falsch gestellt ist. Zudem sollte doch wenigstens dies klar sein, daß der Forscher selber schon in jenem unkörperlichen Medium des Denkens arbeitet und er also immer schon voraussetzt, wonach er erst suchen möchte. Man hat sozusagen die Ebenen verwechselt, was darin zum Ausdruck kommt, daß man etwas beweisen möchte, was selber erst den Möglichkeitsboden für »Beweis« erstellt. Der Körper wird in digitale und neuronale Prozesse zerlegt, es ist aber keineswegs klar, was denn nun den Körper zum Körper macht. Dieses »Bewußtsein« wiederum unterscheidet sich kaum von jenem, wie es im sog. »Bodystyling« und »Bodybuilding« auftritt. Der Körper als message und zugleich Medium. Was sich zuhöchst körperbewußt und -betont ausnimmt, vermag wiederum nicht den darin schlummernden Selbstzweck und die Objektivation des Körpers wahrzunehmen. Man verbleibt so allein auf der Ebene des Körpers und übersieht den dimensionalen Schritt, der zum »Leib« des Körpers führt. »Körper« ist aber nun genau jene Begrifflichkeit, wie sie schon von der Physik her als objektiver Bestand bekannt ist und wie sie sich bis in die Körperkultur des Menschen hinein verlängert. Man ist darin sozusagen ebenfalls objektiviert und kann nur deshalb zum »*Objekt* der Begierde« werden.[315]

---

[314] Paradigmatisch vgl. F. Rötzer (1996 und 1994), worin der Leib eben auf der Ebene des Körpers thematisiert wird und dort auch verbleibt. Hierin kommen Hirnphysiologen und Kommunikationswissenschaftler wie auch manche Medienkünstler und Ästhetiker auf eine wundersame Weise überein.

[315] L. Bunuel hat das schon auf seine Weise gesehen und karikiert. – Es sei hier aufmerksam gemacht auf einige Video-Installationen von Bruce Nauman, vornehmlich jene auf der »documenta IX« 1992 gezeigte »Anthro / Socio«-Installation, wo es genau um diese Frage von Körper und Leib geht. Naumann zeigt hier gewissermaßen den Innenraum des Sehens, Wahrnehmens, Hörens und Empfindens, der *als* Leib aufschreit, der aber gewöhnlich, da er nicht als Leib, sondern als Körper in der Distanz von Subjekt und Objekt verbleibt, die Verletzung der Leibstruktur gar nicht aufnehmen kann. Naumann geht sozusagen in den Organismus eines Geschehens, das gewöhnlich nur als

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Es ist also wichtig zu sehen, daß mit dem Organismus der Körper nicht nur zum Leib wird, sondern daß zudem die Ganzheit, die hier auftritt, selber beständig durch jedes Glied und jeden Moment hindurch erbracht wird. Der Organismus ist selber ein ständiges Konstitutions-, genauer gesprochen, ein Rekonstitutionsgeschehen. Er baut sich nicht nur auf, sondern sein Aufbau tut sich als ein ständiges Zurückkommen auf sich, wobei dieses »sich« nicht schon da ist, sondern sich mit jeder Stelle und jedem Moment erbringt. Das Ganze ist nicht über den Momenten, sondern ist in jedem Moment und an jeder Stelle das Ganze, so wie das Organ im Organismus zeigt, daß der Organismus schon im Organ der Organismus ist. Dieses Prinzip, daß das Ganze nur das Ganze ist, wenn es in jedem »Teil« ist, wenn also jeder Teil immer schon das Ganze enthält, auf seine spezifische Weise, so daß sein spezifisches Einzelleben – jedes Organ ist selber schon ein Organismus kleinerer Organismen, usw. – das Leben im ganzen in sich trägt, dies hat man von altersher auch »Seele« genannt. So ist die Seele nicht etwa der andere Teil, der noch zum Leib hinzu käme, sondern sie ist nichts anderes als der Leib, nur auf dessen durchgängige Belebtheit, sein Fluidum, eben sein »Beseeltsein« hin gesehen. »Leib-Seele« ist so im Grunde ein einziges Wort, das die Leibstruktur als »Ganzheit« anspricht. Eine Ganzheit, die sich selbst erfährt, die ein Innenzentrum, wenn man so will, ein Zentralorgan ausbildet, das alles trägt. »Die Seele des Ganzen«, wie die Sprache auch sagt. Seele ist so nicht etwa der immaterielle Aspekt des Leibes, sondern das Erfassen, daß es den Leib nur qua Ganzheit geben kann, die sich fühlt und empfindet, jenseits von Materie und Nichtmaterie. Der Organismus ist so ein »Leib-Seele-Phänomen«, das eine eigene Egoität ausbildet, deren Stärke sich in jener Egoität bekundet, die jedes Leben qua Leben hat.

Dieses Phänomen der Leiblichkeit ist nun nicht nur auf den konkreten Körperleib bezogen, sondern übersteigt diesen und geht so weit wie das organismische Prinzip reicht. Im Beispiel: Das subsaharische traditionelle Afrika hat ein sehr ausgeprägtes Leibbewußtsein entwickelt, was sich etwa dokumentiert in den Körperbemalungen und im Körperschmuck, bis hin zu sog. Ziernarben und Gesichts- und Kopfdeformationen, schließlich in den Initiationsriten, wie problematisch und fragwürdig sie im einzelnen auch sein mögen wie

---

Mechanismus technischer Errungenschaften gefeiert wird. Er macht dabei auf die latente Gefahr der Selbstverstümmelung des Leibes aufmerksam.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

etwa in den Beschneidungsbräuchen afrikanischer Frauen. Niemals aber erfüllen diese einen bloßen Selbstzweck, sondern sind aufs engste verbunden mit weitergehenden Selbstverständnissen des Stammeslebens, berühren sozusagen unmittelbar die einen Stamm tragenden Grundlagen wie die Ahnenverehrung, die Fragen nach Leben und Tod, das Gemeinschaftsleben, das sich im Tanz, im Trommeln, im Rhythmus, in kämpferischen Wettkämpfen usw. erfährt und erhält. Die Leibstruktur und das damit einhergehende Körperbewußtsein steht also niemals für sich, sondern ist ein konkretes Erscheinungsbild der gesamten Stammeskultur. Noch vor der sprachlichen Besonderung einer Stammessprache benennt das Körperbild die jeweilige Stammeszugehörigkeit. Im Körper also spricht schon das Stammesleben, wenn man so will, seine Seele. Anders gesagt: der Leib hängt keineswegs allein an der Materialität des Körpers, er übersteigt diese insofern, als in ihm der Leib, die Seele, das Ganze spricht. Jede einzelne Erscheinungsform hängt also leiblich verankert an der Gesamtstruktur und nur von dieser her können dann einzelne Korrektur- und Veränderungsvorschläge gemacht werden. Andernfalls opponiert die Gesamtseele, also der Leib, der andere fühlt sich nicht verstanden und er hat darin auch recht. Wird indes das Gesamtfeld der Leiblichkeit darin aufgeblendet, vermag auch die Kultur, die es betrifft, zuzustimmen, da sie sich in ihrem Organismus aufgenommen und erfaßt sieht. Anders gesagt: Wollte man nur Einzelheiten verändern, würde sich darin das Ganze des Organismusses mitverändern, es hätte nicht nur Auswirkungen auf das Ganze, sondern trifft dieses im Innersten. Ekstaseereignisse, wie sie in Tanz und Trance als Therapeutikum der gesamten Leibverfaßtheit dienen, haben zu ihrer Kehrseite das Ausgesetztsein, das aus dem lebendigen Fließen der Gesamtorganik Hinausgesetztsein, das vom Eigenleib bis hin zum Stammesleib reicht. Das Ganze droht zusammenzubrechen, oder wie das bekannte afrikanische Sprichwort sagt: »Angst essen Seele auf.«

8.3 Inkarnation

Es ist kein Zufall, daß die Begriffsgeschichte der Inkarnation kaum etwas hergibt. Im Grunde sträubt sich der Begriff der »Inkarnation« gegen sich als Begriff, ist dieser doch in seiner Abstraktions- und Verallgemeinerungsleistung das genaue Gegenteil von Inkarnation.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»Exkarnation« würde seine Arbeit besser treffen.[316]. Klassisch changiert »Inkarnation« daher auch beständig zwischen »Wissen« und »Glauben«, »Vernunft« und »Offenbarung«. Jenseits dieser in klassischen Kategorien sicherlich legitimen Unterscheidung vermag das *Phänomen* der Inkarnation indes zu zeigen, daß sowohl Erkenntnis wie auch Offenbarung Weisen von Inkarnation sind. Für letzteres hat sich dies bekanntlich im christlichen Bereich als eine, wenn nicht die entscheidende Grundkategorie herausgebildet. Der Schöpfungsbegriff hängt notwendig an der Inkarnation, daß heißt daran, daß, wie es im Johannes-Prolog heißt, »das Wort Fleisch geworden ist«. Ohne hier auf die weiten Konsequenzen religiöser und theologischer Belange eingehen zu können, kann man doch sagen, daß es hierbei um nicht weniger als die »Mensch*werdung*« zu tun ist, eine Menschwerdung, die ja auch Gott zu einer »Gott*werdung*« aufruft. Mit der Fleisch- und Leibwerdung wird auch »Gott« ein anderer Gott.[317]

Zwei Züge des Phänomens der Inkarnation sollen im folgenden herausgestellt werden, die für unsere Belange von Bedeutung sind: 1. Wie wir oben gesehen haben, ist der Leib ein Leibtun, eine Leibwerdung. Es gibt den Leib nicht als eine in sich ruhende homogene Entität, sondern er ist ständig im Aufbau begriffen, was immer auch sagt, daß er abbauen, ja sich gar verlieren kann. Dieses Aufbaugeschehen des Leibes setzt nun notwendig eine Differenz voraus, zu der der Leib qua Leib steht. Er setzt sich sozusagen ab, sorgt gewissermaßen für eine möglichst hohe Verfremdung, aber nur um dieser wiederum Herr zu werden, in dem er den Verfremdungsaspekt sich einverleibt. Der Leib muß immer *Leib werden.* Findet er nichts zum Einverleiben, geht er früher oder später ein. Dieses, man könnte auch sagen, Hereinholen geschieht zugleich als ein Verarbeiten, ein Umarbeiten, das sowohl das Hereingeholte wie das Hereinholende umbaut, ja verwandelt. Der Leib geschieht als »Einverleibung« und genau das ist seine Leibwerdung. Er ist jenes, das sich dadurch erhält, daß es sich ständig umwandelt, verwandelt und umschafft. Jedes Es-

[316] Man sehe sich als Beispiel hierzu die spärlich bleibenden Annäherungsversuche an, wie sie unter dem Stichwort »Inkarnation« im Historischen Wörterbuch der Philosophie (Ritter, Bd. 4, 1976) verhandelt werden.

[317] Natürlich findet der Inkarnationsbegriff auch im religionswissenschaftlichen Kontext breite Anwendung. Er hat aber dort nicht den phänomen-konstitutiven Charakter wie im Christentum. So spricht man von Inkarnationen Buddhas oder auch Shivas, aber hier ist eine Nachkommenschaft, mehr im Sinne einer Emmanation gemeint, die nichts am Urbild des Göttlichen selber verändert.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sen und Trinken geschieht schon so, und dies als einen Grundgestus des Lebens gefaßt zu haben zeigt eben jenes »Abendmahl«, das als Eucharistiefeier (als Dankesfest für dieses Geschehen) mit den zwei herausragenden Parametern der »Ver-wandlung« und der »Kommunion« des »Leib Christi« in die christliche Liturgie Eingang gefunden hat. Im Phänomen, nicht nach theologischen Bemessungsgrundlagen betrachtet, heißt dies nur, daß hier ein fundamentales Phänomen des Lebens überhaupt in seiner Ursprungskraft gesehen wurde, weshalb es als »heilig« und »göttlich« erfaßt wurde. Den Vorgang als solchen gab es schon immer, seit es Leben gibt. Die Pflanze verleibt sich Licht ein, indem es dieses photosynthetisch verwandelt und genau darin erhält sie sich als Pflanze, das heißt sie wächst. Pflanze ist nicht, sie wird. Das Tier »frißt« Pflanze, und erhält sich dadurch als Tier bzw. »wird« dadurch zum Tier. Nun scheint es so, daß die Einverleibung immer so vor sich geht, daß die sog. niederere Stufe von der höheren eingenommen wird. Das stimmt schon, jedenfalls in der Regel, aber man darf dabei nicht vergessen, daß die Einverleibung nicht nur auf Eigenkräftigung und Selbststärkung aus ist, sondern stets nur das aufnimmt, was selber gewissermaßen schon eine Eigenkraft mitbringt. Das Inkarnierte ist selber schon Inkarnat. Das kommt auch noch dort, oder man müßte genauer sagen, schon dort zum Ausdruck, wo in der frühen Menschheitsgeschichte die Menschen ihresgleichen sich einverleibt haben. Der »Menschenfresser« hat den Menschen vor allem deshalb gefressen, – es mußte ja immer der stärkste, schönste, unschuldigste usw. sein –, weil dadurch die Kraft und Größe bspw. eines gesamten Stammes aufgenommen wurde. Im Phänomen ist der Kannibalismus eine frühe Form von Kommunion, wohlgemerkt »im Phänomen« und nicht als empirische Tatsache. Natürlich gibt es da dimensionale Unterschiede, so wie es schon zwischen Fressen, Essen, Speise und Mahl einen Unterschied gibt, aber jedesmal dreht es sich um ein inkarnatives Geschehen. Und weiter: alle Erkenntnis, die ja nichts anderes als Streben nach Wissen und Erkennen ist, geschieht als Inkarnation. Man will nicht irgendetwas wissen, sondern das zu Wissende zieht so in den nach Wissen Strebenden ein, daß es darin nicht nur zum Gewußten wird, sondern diesen selber zum Wissenden und zum Bewußten des Wissens und seiner selbst macht. Das Studium der Philosophie, um es lapidar zu sagen, geschieht »inkarnativ« oder es geschieht gar nicht. Die Sprache selber entspricht diesem Inkarnationsprinzip, wenn sie davon spricht, daß man etwas »gefressen« haben muß, um es wirklich ver-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

standen und das heißt eben aufgenommen und einverleibt zu haben. »Fressen« spricht gewissermaßen körperlicher und direkter als das latinisierte »Kapieren«, aber beide meinen dasselbe: nehmen, zu sich nehmen, aufnehmen, dadurch verwandeln, dieses in gewisser Weise »sein«, inkarnieren.

2. Ein weiterer Zug besteht darin zu sehen, daß das Inkarnierte so in einen eingezogen ist, daß es identisch mit einem geworden ist. Phänomenologisch genauer bedeutet dies, daß nur mit der Voraussetzung des immer schon Inkarnierthabens anderes aufgenommen, sprich inkarniert werden kann. Ja es ist gar ein Markenzeichen der Inkarnation, daß das Inkarnierte selber nicht mehr eigens Thema ist, sondern man sich anhand dessen, genauer gesagt, *mit diesem* zu anderem verhält. Mit Stäbchen essen ist nicht etwa eine Besonderheit ostasiatischer Kulturen, sondern ein in die gesamte Leibstruktur eingegangenes Tun, das von demjenigen, der dies lebensmäßig aufgenommen hat, wie selbstverständlich getätigt wird. Ein Koreaner bei sich zu Hause in Korea essend sagt nicht, »ich esse mit Stäbchen«, sondern er sagt »ich esse«, was besagen will, daß er die Stäbchen so inkarniert hat, daß sie nicht eigens als Thema auftauchen. Auch sein Lotussitz auf dem Boden gehört so unmittelbar zum Essen wie die danach ausgerichtete Tischhöhe. Er wird so sitzen, daß jede Schale – der Tisch ist völlig eingedeckt mit einem ganzen Schalenmeer – für ihn so zugänglich ist, wie dem Maler seine Farben auf der Farbpalette. Niemand muß da irgendetwas dem anderen reichen. Und ganz gleich, welche Konsistenz die einzelnen Speisen haben, roh oder gekocht, grob oder fein geschnitten, er nimmt sie wie es kommt, ganz selbstverständlich. All dies ist für den ungeübten Europäer ein großes Problem deshalb, weil er all dies nicht oder eben noch nicht inkarniert hat. Zwischen ihm und dem Essen tun sich viele Hürden auf, die eigens genommen sein wollen. Was der Koreaner gleichsam immer schon inkarniert hat, gilt es erst noch aufzunehmen. Der Europäer muß also nicht nur das Essen aufnehmen, sondern auch noch das, was das Essen aufnimmt (Stäbchen, etc.). Gut möglich, daß er aufgrund mangelnder Inkarnation bald keine Lust mehr hat, überhaupt etwas zu essen. Auch fehlende Inkarnation macht sich inkarnativ bemerkbar. Auf der Suche nach koreanischem Lebensgefühl landet er schließlich bei McDonalds. Irgendwann geht ihm vielleicht aber doch auf, daß diese Art zu essen wiederum nur ein Ausdruck eines weiterführenden Inkarnationsgeschehens ist, das in die äußersten kulturellen Zusammenhänge hineinführt. »Auf dem Boden sit-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zen« ist eine kulturelle Grundgestalt, die nicht einfach verglichen werden kann mit jenem Boden, den der Westler kennt. Dessen Boden braucht Stühle, der asiatische Boden ist selber schon eine Weise von Tisch, wo Stühle völlig unsinnig sind. Schon der Boden ist nicht gleich Boden, was sich nicht nur auf den Sitzboden, sondern auf den Verstehensboden überhaupt, auf den Wahrnehmungsblick und die Erfahrensweise bezieht. Stäbchen oder Messer und Gabel sind solche Momente, an denen das inkarnative Geschehen direkt und konkret auftaucht, sie sind nicht einfach zwei verschiedene Arten der Gattung Essen. Man kann das zwar auch so sehen, aber dann ißt man weder, noch nimmt man die kulturelle Eigenheit und Besonderheit auf, man nimmt auch nicht daran teil. Man muß es selbst ja nicht realiter tun oder gar können – es schadet nicht! –, aber man sollte den inkarnativen Zusammenhang erfassen, der damit jeweils gegeben wird.

Inkarnation ist ein leibliches Geschehen, wobei unter »Leib« dasjenige zu verstehen ist, das inkarniert ist. Dies kann von der konkreten Körperlichkeit über die Familienstruktur bis hin zu weiteren kulturellen Phänomenen gehen. Oft hängen diese so zusammen, daß schon ein scheinbar unwichtiges und minimales Detail einen gesamten Kulturraum aufblendet. Dem durchschnittlichen Westeuropäer geht der eigentypische Körpergeruch des türkischen Menschen nicht ein. Er weiß zwar um die Umstände, die dazu führen, aber er kann ihn trotzdem »nicht riechen«. Aufgeklärt wie er ist meint er, dies hänge nur an Äußerlichkeiten, sage aber nichts aus über den Menschen als solchen. Versucht er indes, diesen Menschen näher kennenzulernen, vielleicht eine Weile dort zu leben, so erfährt er, daß auch der Geruch eine spezifische Lebensweise zum Ausdruck bringt, zu der eben die türkische Küche mit all ihren Zutaten gehört. Irgendwann wird er feststellen, daß sein Nichtriechenkönnen der Ausdruck fehlender Inkarnation ist. Das heißt nun nicht, daß er all dies inkarnieren müßte, aber es heißt, daß er darum weiß, daß der Geruch eine Weise von inkarniertem Leben ist, das, wenn es als solches erfaßt ist, nicht mehr riecht, sondern duftet. Noch einmal etwas anderes bedeutet es natürlich, wenn der Türke den Kurden nicht riechen kann und umgekehrt. Aber, auch hier geht es um inkarnative Prozesse, auch und gerade dann, wenn diese ethnisch-politisch konnotiert sind.[318]

[318] »In seiner Geschichte des Geruchs hat Alain Corbin (A. Corbin 1984) Zeugnisse aus der europäischen Literatur zusammengetragen, die dokumentieren, wie sehr Aversio-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Mit der Inkarnation ist es nicht so einfach: Für den, der inkarniert hat, ist sie das Selbstverständliche, für den, der noch nicht inkarniert hat, ist sie ein Ärgernis, das Fremde, der Feind, jedenfalls das, was man nicht verstehen kann. Auch wenn man für alles Verständnis zu haben glaubt und sich für alles offen wähnt, so kann es sein, daß sich gerade dies als eine besonders sublime Weise der eigenen Beschränkung offenbart.[319]

8.4 Identifikation

Die Leibwerdung geschieht als Interpretation, genauer, als Selbstinterpretation, was den Leib zugleich zum interpretierten Leib macht. Der Leib ist so etwas wie eine geronnene Gestalt, die sich aus den verschiedenen Interpretationsflächen und -ebenen ihrer selbst heraus gewinnt. Leib geschieht als ein sich *Zusammennehmen*, indem er inkarnativ *aufnimmt*. Er erfährt sich daher auch als eine Einheitsgestalt, die das, was sie nicht ist, ständig zu identifizieren hat. Wir sind nicht die klimatischen Verhältnisse, in denen wir leben, und doch identifiziert sich unser Körper mit dem Wetter dadurch, daß er dieses unmittelbar aufnimmt. Er reagiert nicht erst auf die Wetterverhältnisse, er agiert dem zuvor und entspricht diesen schon, indem er bspw. friert, schwitzt oder sich einfach nur wohlfühlt. Regen verlangt andere Kleidung als Sonnenschein, der Winter noch einmal eine andere als der Sommer, manch Verliebten ficht nasse Kleidung nicht an, während der Erkältete zu wissen glaubt, woher er seine Erkältung hat. Ganz gleich, wie wir im Einzelfall dazu stehen, wir befinden uns immer schon in einem identifikatorischen Prozeß, sei es, daß wir uns »adäquat« verhalten, sei es daß wir genau das Gegenteil tun. »Ein Amerikaner in Paris« tanzt nicht nur im Regen. Auch wenn wir barfuß im Regen gehen, so ist dies die exakte innere Antwort unserer leiblichen Identifikation, ob ich das nun aus freien Stücken oder gezwungenermaßen tue.

Die Identifikation nimmt das inkarnative Geschehen auf, tritt

nen zwischen Volksgruppen am Geruch der jeweils anderen festgemacht wurden. Ob ›Neger‹, Samojeden, Hottentotten, Finnen, Eskimos, Kosaken, Engländer, Deutsche, Juden: alle wurden sie von anderen Völkern schon einmal als stinkend empfunden.« (M. Hauskeller 1995, 95)

[319] Vgl. etwa den schon selbstredenden Titel von K. R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde (1957).

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

aber gleichsam noch viel betonter als dieses in sich auseinander, tritt sozusagen noch einmal vor sich selber zurück. Ich will diesen Phänomenzug hinsichtlich seiner leiblich-inkarnativen Bedeutung kurz am Beispiel des »Butoh«, eines zeitgenössischen japanischen Tanzes, darstellen. Im Butoh, so wie er von seinen beiden großen Meistern Hijikata Tatsumi und Ōno Kazuo gewissermaßen »erfunden« worden ist, geht es um »die Wiederentdeckung des ursprünglichen japanischen Körpers, (…) die den Bruch mit der Tradition des modernen japanischen Tanzes provoziert hat und provozieren mußte. Damit hat Butoh wiederum den Zugang zu einem authentischen japanischen Ambiente und seinen Traditionen geöffnet.«[320] Butoh ist eine bestimmte Interpretation, wenn man so will, eine Selbsterfahrung der japanischen Kultur qua Körperlichkeit. Zwei bestimmende Faktoren für diesen Tanz, der ansonsten keiner vorgegebenen Regel oder Rhythmik gehorcht, bestehen darin, daß zum einen der Tanz »aus dem Schlamm geboren wurde«[321], was besagen will, daß hier gleich einem Schöpfungsakt der Körper sich selber aufbaut, zusammenführt und inkarniert. Er bringt sich selber hervor, indem seine Bedingungen zu eigenen Gestaltmomenten umgeschaffen werden, die ihn wiederum tragen. Das Leben entsteht, wenn man so will, wie eine Quadrillefigur, die aus sich selber hervorgeht und hervortanzt. Tanz als die aus sich hervorgehende Bewegung, die die verstreuten Einzelglieder so zusammenführt, daß sie realiter ins Leben ihrer Ganzheit kommen – der Tanzkörper steht realiter auf, er ersteht –, eine Bewegung, die darin zugleich den Boden, auf dem getanzt wird, selber miterstellt. Der Tanz gebiert den Raum, *indem* beide auseinander hervorgehen. Ein einziges Geschehen. Tanz ist eine Weise von Raumerzeugung, von Raumgeschehen. Nicht also gibt es den Körper, der dann noch tanzt, sondern der Körper wird aus dem Tanz geboren. Der Körper *ist* ertanzte Realität, nicht etwa zusammengesetzt, sondern inkarnativ aus sich hervorgehend.[322] Der zweite Aspekt besteht

[320] M. Gunji 1988, 99.

[321] »Ich muß hier mit allem Nachdruck betonen, daß mein Butoh im Frühlingsschlamm seinen Anfang genommen hat und nicht in irgendeiner Verbindung mit der traditionellen Kunst der Tempel oder Schreine. Ich kann Euch versichern, daß mein Tanz aus dem Schlamm geboren wurde.« (Hijikata, T. 1988, 38)

[322] »Was ich sah, nahm ich in meinen Körper auf. Sogar des Nachbarn Hund lebt noch in meinem Körper. Und all diese Dinge schwimmen in mir wie Flösse auf einem Fluss. Manchmal treffen mehrere Flösse zusammen und kommunizieren miteinander. Oft fressen sie das wichtigste meiner Lebensmittel auf, die Finsternis.« (Ebd. 40)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

darin, daß dieser Tanz ein »stampfender Tanz« ist, was wohl besagen soll, daß das, woraus etwas entsteht, nicht einfach entwicklungsmäßig herauswächst, sondern umgebaut, bearbeitet, neu interpretiert wird. Der alte Boden, auf dem man steht, wird dadurch geachtet, daß er in neuer Weise aufgenommen und eingenommen wird. Das Neue verdankt sich dem Alten, ohne zurück zu diesem zu gehen. Das Neue springt im wahrsten Sinne heraus, erspringt sich im Tanz. Ishii, M., der Butoh als Therapie praktiziert und nicht geringen Anteil am Bekanntwerden des Butoh in Europa hat, versucht diese Tiefenschicht der körperlichen Erfahrung so zu fassen: »Ich wurde zum Beispiel immer wieder gefragt: ›Was suchen Sie in Ihrem Tanz?‹ Sehr schwer zu erklären. ›Was man mit dem Kopf versteht‹, habe ich geantwortet, ›ist oft nicht das, was man mit dem Körper versteht‹. Und statt zu erklären, habe ich getanzt. Ich meine ein Verständnis für die ›Körpersprache‹, vom Standpunkt des Lebens aus, die den ganzen Menschen ausdrückt. Ich glaube, daß die Leute in Europa mich sehr gut verstanden haben.«[323] Nun, dies können nur Andeutungen sein. Was sich zunächst nur im Körpertanz zu bekunden scheint, trifft natürlich die gesamte japanische Kulturwelt ins Mark, trifft den japanischen Kulturleib. Im Butoh, auch wenn ihn vielleicht oder gerade weil ihn viele Japaner gar nicht schätzen, steht das moderne Japan, überhaupt die Zukunft Japans zur Debatte. Das heißt, daß die gesuchte, weil immer mehr schwindende Identifikation der Japaner mit ihrer eigenen Herkunft ein immer größer werdendes Problem zu werden droht. Butoh macht nun darauf aufmerksam, daß nicht einfach hinter die moderne Zivilisation Japans zurückgegangen werden kann und soll, sondern im Gegenteil gezeigt sein will, daß Japan mehr ist als bloße Moderne, aber auch mehr als bloße Tradition, daß also der Weg und sein Zusammenhang als ganzer konstitutiv an deren gegenseitiger Neuinterpretation und Aufnahme hängt. Den Modernisten fehlen sozusagen die Wurzeln, das Herkommen, den Traditionalisten die Entwicklung und das Mitgehen mit gesellschaftlich-kulturellen Prozessen. Es hätte also darum zu gehen, daß beide Ebenen in neuer Weise identifikatorisch so aufgenommen werden können, daß sie als sich gegenseitig bedingend und brauchend erfaßt werden. In dieser Frage entscheidet sich sehr viel, gerade für Japan. Das bisherige Privileg, wie kaum eine andere Kultur den Anstürmen westlich-okzidentaler Lebenswelt, Wissenschaft, Technik und Öko-

[323] Ebd. 86.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nomie dadurch begegnet zu sein, daß man sie zwar aufgenommen, sich aber diesen nicht ausgeliefert hat, insofern die traditionale Welt mehr oder weniger intakt gehalten werden konnte, steht nun erneut als Aufgabe bevor: Innerjapanisch, innerasiatisch wie interkulturell im globalen Maßstab. Butoh ist also nicht nur ein Tanz, in welchem sich der Körper all das einverleibt, was ihn zum Leib macht und ihn als solchen zum Tanzen bringt, sondern spricht unmittelbar das Identifikationsgeschehen an, als welches Japan unterwegs ist. Im Butoh »rebelliert« nicht nur der Körper, sondern der Gesamtkörper Japans.[324]

Identifikation geschieht stets inkarnativ. Ihr Tun ist zugleich ein sich Aussetzen, ist darin betreffbar und verletzbar. Auch diesen Zug, vielleicht diesen am meisten, zeigt der Butoh-Tanz. Dieser Zug betrifft aber alle inkarnativen Prozesse. So zeigen schon die Handhabe der Kopfbedeckung in den Gotteshäusern unterschiedlicher Religionen sowie die entsprechenden Interpretationen und Reaktionen, wieweit inkarnatives Verstehen geht. Es betrifft im Grunde ja alles, und ein in der Moschee abgenommener Hut verletzt nicht nur das ästhetische, sondern das gesamte religiöse Empfinden, wie umgekehrt der aufbelassene Hut in Kirchen auch. Dies kann es aber nur, weil es um ein inkarnatives und identifikatorisches Geschehen geht. Dies hängt nicht so sehr an den großen Texten des jeweiligen theologischen Verständnisses, die man kritisiert oder nicht, sondern, man lache nicht, am Hut.

Dennoch weist natürlich die Identifikation daraufhin, daß inkarnatives Geschehen beweglich ist und beweglich bleibt. Das heißt, daß je nach Konstellation und Situation etwas näher oder ferner rückt. So ist etwa die angesprochene Hutfrage in der einen Religion wichtiger und hat eine stärkere identifikatorische Kraft als in der anderen. Es kann aber auch sein, daß in derselben Religion einmal die Hutfrage über die Religionsfragen im ganzen mitentscheidet, es kann aber auch sein, daß diese weniger wichtig wird. Jedes Mal aber geht es um Identifikation und was jeweils wichtig ist, das wird stärker identifiziert. Identifikation bringt daher so etwas wie ein Spiel in das inkarnative Geschehen, so daß dieses nicht auf eine Identifikationsebene oder -typik festgelegt bleibt. Geschieht dies nicht, wird also dieses Spiel der Identifikation nicht mitgemacht, so haben wir den bekannten Fall von Dogmatismus oder auch Fundamentalismus, Phäno-

[324] Vgl. hierzu Vf. 2003.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mene, die ja gerade im religiösen Bereich nicht selten anzutreffen sind. Entscheidend bleibt also das Geschehen, als ein in sich lebendiges Geschehen, in dem Organismus, Inkarnation und Identifikation miteinander verbunden sind. Aber man kann nicht hinter diese leibkonstitutiven Phänomenzüge zurück, will man nicht die Leibstruktur als ganze preisgeben und sich zudem kulturellen Begegnungs- und Verständigungsweisen entziehen, die ja immer und vor allem leiblich vermittelt sind.

8.5 Der größere Leib

Eine Philosophie und Phänomenologie des Leibes wird dann sinnvoll, wenn sie sich aus der dichotomisch-dualistischen Fessel von Verstand und Sinnlichkeit befreit. Ansonsten muß jeglicher Versuch, dem Leib eine eigenständige Dimension zuzuerkennen, scheitern, und zwar daran, daß eine apriorisch zugrunde gelegte Verfaßtheit der Verstandestätigkeit immer schon darüber entschieden hat, was unter Leib zu verstehen ist. Aus diesem Grund haben wir ja den Weg der phänomenologischen Forschung eingeschlagen, da dort mitgehend gezeigt werden kann, daß das Apriori der Verstandestätigkeit selber eine viel zu verallgemeinernde *Substanzialisierung* darstellt. Diese bleibt in ihrem Recht, aber nur wenn man sich mit formallogischen Analysen zufrieden gibt, die ihre vorausgesetzten Kategorien immer schon akzeptiert haben und gleichsam nur durchspielend bestätigen. Demgegenüber vermag die phänomenologische Arbeit die Selbststrukturierung, das konstitutive Aufbau- und Werdegeschehen sowohl der noetischen als auch der noematischen Strukturen zu erhellen. Es geht allzu darum zu erfassen, daß und wie der jeweilige Verstandes- und Bewußtseinstypus mit dem zugehörigen Gegenstandstypus *aus dem Phänomen selber* entsteht und darin sichtbar wird, so daß, um es anders zu sagen, die Methode zum jeweiligen Phänomen gehört und daraus ja erst ihre Evidenz bekommt, und nicht etwa als ein Außerhalb der zu untersuchenden Phänomene angesetzt wird. Darin liegt der Fortschritt der Phänomenologie über die klassischen erkenntnistheoretischen Fragestellungen hinaus, wo immer schon von einem Erkenntnissubjekt und -objekt ausgegangen wird, ganz gleich wie dies im einzelnen bestimmt sein mag. Dies sei an dieser Stelle noch einmal betont, um nicht mit allzu einfachen Mißverständnissen rechnen zu müssen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wenn ich also den Leib *als* Phänomen thematisiert habe, so geschah dies vornehmlich aus zwei Gründen. Einmal wird dadurch eine ganze Dimension aufgeschlossen, die für interkulturelles Verstehen konstitutiv ist, zum anderen geht damit natürlich auch eine Kritik klassischer Vernunfttheorien einher, die, wie oben angedeutet, den Leib eo ipso auf Körper hin festgestellt haben.[325] Natürlich wird man hierbei auch an Nietzsche erinnert, der bekanntlich den Leib als eine Vernunftinstanz sieht, ja der zeigen zu können glaubt, daß im Verhältnis der kleinen Vernunft des Verstandes »der Leib eine grosse Vernunft (ist).«[326] Ohne nun alle möglichen Konsequenzen eines solchen Gedankens mitzumachen, bliebe doch diese Einsicht Nietzsches festzuhalten, daß die Aufnahme des Leibes *als* Leib den klassischen Vernunftbegriff nicht nur weitet, sondern auch kritikfähig hinsichtlich dessen bislang gemachter Einschränkungen wird. »›Ich‹ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber der Grössere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.« (Ebd.) Dieses »Leibtun« haben wir oben eingehender betrachtet und es weist darauf hin, daß auch das Bewußtsein ein »Bewußtseintun« ist, ohne welches es gar nicht zu Bewußtsein »kommen« würde. So macht das Leibphänomen im besonderen darauf aufmerksam, daß ohne »Einverleibung«, ohne »Inkarnation« auch gar nicht von »Bewußtsein« gesprochen werden könnte. Nietzsches »grosse Vernunft« ist über alle Höherstellung des Leibes hinaus vor allem ein Plädoyer für eine innere Dimensionierung und damit auch Höherführung der Vernunft selber. Ein bekannter Aphorismus aus der »fröhlichen Wissenschaft« lautet: »*Das Bewusstsein.* – Die Bewussheit ist die letzte und späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran. (…) Man denkt, hier [in der Bewusstheit] sei *der Kern* des Menschen; sein Bleibendes, Ewiges, Letztes, Ursprünglichstes! Man hält die Bewusstheit für eine feste Grösse! Leugnet ihr Wachsthum, ihre Intermittenzen! Nimmt sie als »Einheit des Organismus«! (…) Es ist immer noch eine ganz neue und eben erst dem menschlichen Auge aufdämmernde, kaum noch deutlich erkennbare *Auf-*

[325] Der Vorwurf eines »Organizismus«, eines »Irrationalismus«, einer »Lebensphilosophie« oder wie sie auch heißen mögen, sollte sich wenigstens dies klarhalten, daß eine Schubladenetikettierung immer auch von der nicht gemachten Mühe und Arbeit phänomenologischer Analysen Bericht erstattet.

[326] Nietzsche, KSA, Bd. 4, 39.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gabe, das Wissen sich einzuverleiben und instinctiv zu machen.«[327] Nietzsches »Grosse Vernunft« erfaßt das Denken selber als einen organischen Prozeß, das wie dieser krankwerden und eben auch gesundwerden kann. Daher kann er auch von der »Grossen Gesundheit« sprechen, die darin besteht, daß man sie »nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt, und erwerben muss, weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muss!«[328] Es geht mir also mit Nietzsche darum, sowohl den Leibaspekt der Vernunft als auch den Vernunftaspekt des Leibes herauszustellen.

Aber der Leib hängt natürlich nicht allein an der biologischen Körperlichkeit, sondern er greift weiter aus. Immer soweit, als eine inkarnative Identifikation geschieht. Das Kleinkind, das langsam beginnt seinen näheren Umkreis zu »erobern«, erfährt darin die Möglichkeiten des gesamten Bewegungskreises, indem es realiter in die Bewegung, in das Sichbewegen hineinwächst. Dem Aufrichtenkönnen folgt zugleich das Gehenkönnen. Beine tragen mich und sie tragen mich dorthin. Ich beginne zu laufen und schließlich zu rennen. Dieselben Gliedmaßen bekommen eine neue und andere Gesamtfunktion und -aussage, sie werden in neuer Weise organisiert und inkarniert. Laufen kann man nur, wenn man dieses inkarniert und identifiziert hat. Dies zeigt sich stets sehr deutlich in Fällen, wo aufgrund von Unfällen oder Ausfallerscheinungen das Laufen als Fremdkörper irgendwie »draußen« bleibt oder mühsam erlernt werden muß. In gewisser Weise inkarniert das Kind auch den Raum, in den es hineinläuft, jedenfalls den näheren Wohnungsraum, während es den Raum der Verkehrssituation noch keineswegs inkarniert hat. Da bleiben immer Unschärfen und »Unvollkommenheiten«, im Grunde ein Leben lang. Und natürlich »wächst« das Kind auch in den Familienleib, der, um es genauer zu sagen, mit dem Hineinwachsen des Kindes selber erst als Leib erfahren wird und mitwächst, jedesmal neu und anders. Der Familienleib strukturiert sich auch die

[327] Nietzsche KSA, Bd. 3, 382 f.

[328] Ebd. 636. – Es versteht sich von selbst, daß hier nicht von Theoremen ausgegangen wird, wie sie etwa in der Verhaltensbiologie diskutiert werden, wonach das Bewußtsein einfach aus einem höherführenden Evolutionsprogramm des Lebens entstehen soll. Hier unterliegt man dem klassischen Kategorienfehler, der die Bedingungen auch schon für Ursachen und Gründe hält. Nietzsche selber sprach in diesem Zusammenhang schon von dem notwendigen Gedanken eines »Anti-Darwin«, der aus *Vernunftgründen* gegen einen Darwinismus vorzubringen ist, der auch vor den Konsequenzen eines Sozialdarwinismus nicht zurückschreckt. (Vgl. KSA, Bd. 13, 303 ff., 315 ff., passim)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

beiden Elternteile mit ein, sie werden »leibhaftig« so erst zu Eltern, weit über die biologischen Belange hinaus. Dieser Familienleib kommt besonders in afrikanischen Kulturen zur Geltung, wo er noch weiter zum Clan und zum Stamm sich ausdehnt. Dies kann so stark sein – und es gehört wohl zu einem hervorstechenden Merkmal afrikanischer Kultur –, daß in wichtigen Entscheidungsfragen der Stamm als ganzer aufgerufen ist, eine bestimmte Situation zu bewerten oder etwa ein Urteil zu fällen oder Recht zu sprechen. Es scheint sich also etwas anders zu verhalten als in westlichen Kulturen, wo die allgemeine Rechtssprechung für Recht und Ordnung zu sorgen hat, so daß hier die Autorität in der Tat aus dem Lebens- und, wenn man so sagen darf, »Leibensverständnis« des Stammes gewonnen wird. Dieses Leibverständnis geht bekanntlich bis über den realen individuellen Tod hinaus, wenn zu allem, was irgendwie von Bedeutung ist, auch die Ahnen herbeigerufen werden und als »Realitäten« am Stammesleben teilnehmen. Auch ist jeweils ein bestimmtes Naturverständnis, ja eine bestimmte Kosmologie mitaufgenommen, so daß das eigene Stammesleben sich ebenso von daher identifiziert.[329] Sieht man sich die Literatur auf den verschiedenen Feldern, die für das kulturelle Verständnis und Selbstverständnis von Belang sind, näher an, so wird sehr schnell deutlich, daß ein bloßer Bezug auf einen

[329] Sieht man sich daraufhin die Diskussion um die »afrikanische Philosophie« an, so hält sich bei allem Für und Wider doch ein solch' beschriebenes »Leibbewußtsein« durch, mag es stärker in den Vordergrund treten, mag es als Hintergrundfolie dienen. Für die philosophische Diskussion dazu vgl. H. Kimmerle 1989; ders. 1991; ders. 1994; F. M. Wimmer 1988; H. Nagl-Docekal/F. M. Wimmer 1992. In diesen Bänden werden sowohl der Entwicklungsgang als auch die unterschiedlichen Positionen vorgestellt und diskutiert, wie sie vor allem repräsentiert werden durch: H. O. Oruka, P. J. Hountondji, M. Towa, K. Wiredu, K. Gyekye, u. a. Die Frage der »Leiblichkeit« kommt gerade auch dann zum Vorschein und übernimmt geradezu »Gelenkfunktion«, wenn die afrikanische Philosophie unter den großen Themen »Sage-Philosophy« und/oder »Begriffsphilosophie«, »Ethnophilosophie« und/oder »Globalphilosophie« verhandelt werden. Aber auch in den ethnologischen, kunstethnologischen und kulturanthropologischen Forschungen ist dieser Grundzug nicht wegzudenken Eine kleine Auswahl hierzu: W. Raunig 1987; E. Broszinsky-Schwabe 1988; H.-J. Heinrichs 1986a; L. Frobenius 1912; ders. 1954; F. W. Kramer 1987; T. Förster 1988; S. Denyer 1978; J. H. K. Nketa 1979; A. Simon 1983.

Verwiesen sei auch auf die stetig anwachsende Zahl literarischer Produktionen, worin jeweils auf sehr signifikante Weise die gesamte Handlungsstruktur aus dem Stammes*leib* heraus entwickelt und auch nur so verstehbar wird. Prominente Beispiele (in dt. Übersetzung) hierzu: A. Kitereza 1991; F. Bebey 1993; G. W. Hoffmann 1991.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Philosophiebegriff, wie er aus der Begriffsphilosophie westlicher Provenienz bekannt ist, jene kulturellen Dimensionen, und das heißt ja nicht weniger als die Kulturwelt und Kulturwelten Afrikas, gar nicht zu fassen bekommt. Pointiert gesagt: Was klassisch als »Philosophie« fungiert, erfährt angesichts der zur Rede stehenden Thematik interkulturellen Denkens einen eigentümlich reduktionistischen Charakter, der, und das ist das eigentliche Problem, sich solange in diesem Reduktionismus nicht erfaßt, als er die *interkulturelle Dimension der Philosophie* noch nicht gesehen hat.[330]

Schon Kant spricht in seiner Friedensschrift, wo es um die Frage der Völkergemeinschaft und eines Weltbürgerrechts geht, etwas überraschend davon, »daß die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an *allen* gefühlt wird«.[331] Er führt dieses »Gesamtgefühl« der Menschheit als Argument an, ohne welches die »Idee eines Weltbürgerrechts«, die ja über das Staats- und Völkerrecht zum »öffentlichen Menschenrecht«, ja bis »zum ewigen Frieden« führen soll, nur eine wohlmeinende These bleiben würde. In gewisser Weise, so könnte man Kant hier verstehen, muß die Menschheit als ganze »gefühlt« werden, um überhaupt die Idee der Menschheit haben zu können. Wenn auch noch ganz dunkel, im Menschen fühlt sich das Menschsein und die Menschheit, das Menschsein ist selber schon inkarniert – denn Fühlen ist eine bestimmte Weise von Inkarnation. Allerdings, so möchte man einwenden, verliert diese weite Spanne von Mensch zur Menschheit an Kontur, Profil und Spannkraft, wenn die Verbindungsglieder und Mittellagen nicht als konstitutiv notwendige Glieder mitaufgenommen werden. Man fühlt in der Tat mit allen Menschen, mit den »Bayern« ebenso wie mit den »Preußen«, mit den

[330] Natürlich bleibt auch eine reine Begriffsphilosophie in ihrem Recht, nur sollte sie diese ihre Einschränkung auf bestimmte Bereiche mit in Rechnung stellen, was natürlich auch Konsequenzen für das gesamte Verständnis von Philosophie mit sich bringt. Im Beispiel: Überall auf der Welt, ob in Nairobi, in Tokyo oder in Delhi wird Philosophie in diesem Sinn gelehrt, und das war und ist nach wie vor gut so. Nur wird zunehmend klarer, daß dieser Philosophiebegriff ein Import ist, der die gesamte kulturelle Situation wiederum verändert, diese anders herausfordert, und der aufgrund dieser Herausforderung selber zur Debatte steht; nicht im ganzen, aber doch in wichtigen Grundfragen, die für ein philosophisches Verständnis notwendig sind. So laufen denn auch die Debatten in diesen genannten Regionen, die ja nur paradigmatisch genannt sind, auf diese neuen Herausforderungen hinaus, die eben genau in der »Herausforderung des interkulturellen Denkens« sich bekunden. Was »Philosophie« heißt oder künftighin zu heißen hat, wird *konstitutiv* an den interkulturellen Fragestellungen hängen.

[331] I. Kant, Zum ewigen Frieden, WA, Bd. XI, 216.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Kroaten ebenso wie mit den Serben und ebenso mit den Kosovaren, mit den Tutsi ebenso wie mit den Hutu, und dennoch reißt inmitten deren Lebensalltag diese Grundspannung, so daß beim jeweils anderen der Mensch *als* Mensch in Frage steht. Wie kann das passieren? Philosophisch gesehen hängt dies u. a. damit zusammen, daß eben die Mittellagen und Vermittlungsinstanzen nicht ausgebildet sind, das heißt, daß man weder die Sprache, die Religion, die Sitten und Gesetze, überhaupt die Lebensweisen und Denkhorizonte der anderen Seite nicht kennengelernt und erfahren hat. Man würde dann nämlich die fast schon selbstverständliche Erfahrung gemacht haben, daß es sich nicht nur lohnt, von der anderen Kultur zu wissen und Kenntnis zu haben, sondern daß man diese darüber hinaus als kulturales Humanum schätzen und achten lernt. Diesen Aspekt der Vermittlung, vor allem der sprachlichen Vermittlung, klagten ja schon Herder und Humboldt als kritischen Einwand gegen den Kantischen Formalismus ein, der, ohne es selber zu bemerken oder gar zu wollen, konkrete, humane und politische Konsequenzen in seinem Schlepptau führt.[332] Sprache vermittelt nicht nur, sondern bildet den Weg mit aus, als welcher eine Kultur, eine Sprachgemeinschaft unterwegs ist. In der Sprache selber, so Humboldt, kommen Sinn und Selbstverständnis einer Kultur zum Ausdruck. Zu Zeiten Humboldts, in denen der Nationenbegriff sozusagen noch unschuldig war, konnte dieser davon sprechen, daß »die Sprache ein Abdruck der nationalen Individualität ist«.[333] Nun dies ist, wie Humboldt sagt, ganz »natürlich« und selbstverständlich, ist doch die französische Sprache nicht nur phonetisch und in ihrem ganzen Sprachbau eine andere – Analogien sind immer zu finden –, als die englische oder die deutsche, in ihr drückt sich auch anderes aus und kommt anderes zum Vorschein. In jeder Sprache liegt und lebt ein »Geist der Sprache«, der den Gedanken begleitet und der sozusagen der Leib des Gedankens ist. Humboldt spricht in diesem Zusammenhang vom »Organismus des Denkens«, der durch die Sprache seine lebendige Leibhaftigkeit erfährt.[334] Den »grammatischen Bau« einer Sprache sieht er ganz in

[332] Zum inneren, augenfällig widersprüchlichen Zusammenhang von proklamierter Weltvernunft und kriegerischer Auseinandersetzung sh. Einleitungskapitel, Kant-Kapitel sowie Schlußkapitel.
[333] W. v. Humboldt 1994, 296.
[334] Ebd. 56, passim.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Entsprechung zum jeweiligen »Organismus des Denkens«. Natürlich ist die Sprache weiter zu fassen als bloß in Hinsicht ihrer Ausdrucks-, Bedeutungs- und Symbolfunktion. Die gesamte Körpersprache, Gestik und Gesten, auch das Schweigen, alles spricht immer schon. Nicht erst die nuancierte Vielfalt der Eskimosprache betreffs des Wortes »Schnee« sagt etwas über die Eskimokultur aus, auch schon die Weise, wie diese sich kleiden, wie sie jagen und wie sie ihre Iglus bauen.[335] Es wäre naiv, die »Sprache der Architektur« nicht als Sprache zu verstehen, ja die Architektur vermag vermutlich näher und überzeugender die Grundlagen und das Verständnis einer Kultur zu fassen als jede noch so elaborierte Sprachphilosophie. Vermutlich müßte man so sagen: Der Sprachphilosophien gibt es viele, eine »Philosophie der Architektur« ist hingegen äußerst selten, obwohl schon jede Architektur *als* sie selber eine »Philosophie« zur Darstellung bringt. Man muß sie nur sehen![336]

Wenn man mit der gesamten Menschheit empfindet, so gilt dies auch für die Natur als ganze. Man hat dies verschiedentlich ein »ökologisches Bewußtsein« genannt, das sich bis zu einem »kosmischen Bewußtsein« erweitern läßt. Gemeint und angezielt ist ja ein Mitempfinden und Mitfühlen von naturhaften und kosmischen Prozessen, die nicht etwa außerhalb des Menschen stehen, sondern die ihn zuinnerst angehen. Interessanterweise waren es vor allem die Religionen, die für diese Phänomenkonstellationen eingetreten sind. Der Hinduismus ist hier neben den altchinesischen Weisheitslehren wie Daoismus und I Ching, aber auch den Lehren des Zen-Buddhismus beispielgebend, in scharfer Absetzung etwa zu den monotheistischen Religionen. Die Natur als die eigentliche »Freiheit«, das höhere und weitere Geschehen, aus dem heraus der Mensch sich versteht. Westlich sind Natur und Freiheit getrennt, wie nur etwas getrennt sein kann. Hierin stehen sich Christentum und Wissenschaft näher als die Weltreligionen untereinander.[337]

---

[335] Für die japanische Kultur seien hier beispielhaft erwähnt Yamaguchi, I. 1997a; Ohashi, R. 1994.

[336] Vgl. H. Rombach 1977. – Der hier versuchte Zugang der »Methode der Bildphilosophie« benennt eine andere Dimension als es die an »Sprache« und »Begriff« gewohnte Philosophie kennt.

[337] Gleichwohl sind auch hier Verwandlungsprozesse hinsichtlich dieser Einteilung im Gange. Die Medizin, auch die klassische, nimmt sich stärker den über die unmittelbare Körperlichkeit hinausgehenden Konstellationen von Jahres- und Naturkreisläufen an und versucht diese in ihr Diagnostik- und Therapiekonzept mitaufzunehmen. Der Kör-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Hierin bekundet sich aber auch eine gewisse Einsichtigkeit des okzidentalen Denkens.[338]

per hört stärker auf eine innere Zyklik, die den Zyklen der Natur mehr entspricht. Man nimmt die Zeichen ernster, wie sie bspw. in der Entsprechung von weiblichem Zyklus und Mondphasenzyklus offenkundig sind, usw., usw. Der menschliche Körper erfährt sich selber eingebettet in ein größeres Geschehen, das vom »Erdenleib« bis zum »kosmischen Leib« geht, läßt ihn doch erst diese Einbettung am Leben im sprichwörtlichen Sinne teilnehmen. Der Mensch steht nicht über dem Leben, wie es manche Zukunftsvision von Gentechnik- und Retortenkultur nahelegen möchte, er ist eine besonders hoch stehende Reflexionsstufe des Lebens selber, nicht mehr, aber auch nicht weniger.

[338] Cho, K. K. 1987.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

II. Grunderfahrung

1. Widerfahrnis

1.1 Einbruch und Durchbruch

Mit dem Schritt vom Phänomen der ›Erfahrung‹ zu jenem der ›Grunderfahrung‹ betreten wir eine neue Ebene in unseren Untersuchungen. Das heißt, daß alle Aspekte der Erfahrung in Geltung bleiben, daß aber zugleich eine »Erfahrungsschicht« mit in die Analysen aufgenommen wird, die gewöhnlich nicht oder wenn dann nur am Rande in der philosophischen Reflexionsarbeit auftauchen. Dies hat natürlich einen philosophieimmanenten Grund, insofern sich die mit der hier genannten »Grunderfahrung« in Verbindung stehenden Phänomene dem Zugriff klassisch philosophischer Theoreme und Paradigmen entziehen. Man hat sie in der Geschichte des Denkens zwar auch gekannt, sie blieben aber eigentümlich unbeachtet und unterbelichtet, und wurden bspw. als »bloße subjektive Erfahrung«, als »Mythos«, als »Glaubensfragen«, als »Grundüberzeugung« u.a. mehr eingeordnet, die den Schritt zur eigentlichen Philosophie noch nicht getan haben. Diese durchaus gängige Selbstinterpretation philosophischer Bemühungen hat gewiß ihre Berechtigung, sie verkennt aber die damit einhergehenden Restriktionen und Reduktionismen, die eine solche Scheidung von »Mythos« und »Logos«, »Erfahrung und Erkenntnis« usw. mit sich bringen. Gewiß, für das Selbstverständnis der »Philosophie« als dem »Aufgang des Denkens« war diese Abscheidung notwendig, ja diese steht geradezu für den Durchbruch des Philosophierens, der bekanntlich – jedenfalls aristotelisch gesehen – mit dem Staunen beginnt. »Staunen«, gewissermaßen ein anderes Wort für jenes Zurücktreten und jene Distanznahme vor aller lebensweltlichen Verflochtenheit, wodurch wiederum das »Schauen«, die »Besinnung«, die »theoria« eben hervortreten. Im Gefolge dieser Ureröffnung aller Philosophie galt nurmehr ein durch

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

diese »theoria« hindurchgegangenes Denken als philosophisch, wiewohl schon damals klar war, daß alles Denken und alle Theorie auf einer Grunderfahrung aufruhen, die aber selber nicht in Erscheinung tritt und auch nicht treten kann. Nun heute, so scheint es, sind wir an einem Punkt angelangt, wo dieses Selbstverständnis und diese Selbstverständlichkeit an ihre Grenzen stoßen, was nicht weniger bedeutet als daß der klassische Philosophiebegriff eine Relativierung und das heißt auch Öffnung erfährt. Die im folgenden auszuarbeitende These lautet demnach: Unterhalb von Erfahrung und Erkenntnis liegen Grunderfahrungen, die für alles Erfahren- und Erkennenkönnen nicht nur von größter Bedeutung sind, sondern diese geradehin erst ermöglichen. Diese Dimension gilt es in ihrer konstitutiven Bedeutsamkeit, das heißt in ihrer *philosophischen* Grundbedeutung zu erfassen. Es mag sein, daß hier noch relativ unbegangene Wege beschritten werden, die für manchen eine Zumutung bedeuten mögen, die aber gleichwohl sich darin bestätigt sehen, daß sie deutlich machen und erhellen können, was zuvor eben nebulös, anonym oder gar »irrational« bleiben mußte. Es ist vielleicht auch schon der Hinweis hilfreich, daß jeder »Weg« einmal als unbegangener, bislang nicht gesehener, begonnen hat, und daß dasjenige, was wir als gesichertes Wissen philosophischer Erkenntnisse kennen, nur die zu Straßen und Plattformen ausgebauten Pfade und Wege sind, die keineswegs als Endpunkte und Zielgestalten des Denkens verstanden werden können. Darin liegt vermutlich ein wichtiger Aspekt *geschichtlichen* Denkens, daß es an bestimmten Stellen erbrachter Selbstverständnisse und »Denkstraßen« umbricht und neue Wege und Verstehensböden finden muß. In einer solchen Umbruchsituation stehen wir gegenwärtig – auch und allem voran in der Philosophie selber –, wenn wir die interkulturelle Gesamtlage wirklich als »Grund*situation*« gegenwärtigen Menschseins erfassen.

Hatte sich schon in unserer »Phänomenologie der Erfahrung« gezeigt, daß die gängigen Grundbegriffe wie etwa »Ich«, »Subjekt«, »Realität«, »Objekt«, »Erkennen«, »Sein« usw. nicht einfach vorausgesetzt werden können, sondern allererst ihre jeweilige »Evidenz« und Überzeugung gewinnen, wenn sie dem zuvor als im Phänomen zu *konstituierende* erfaßt werden, das heißt im »Wie« ihres Erscheinens, also *wie* sie zu dem werden, als *was* man sie begrifflich dann kennt, so scheint das Phänomen der Grunderfahrung noch weiter gehen zu wollen. Inwiefern? Die Grunderfahrung überschreitet eigentlich alle Erfahrung und Erfahrbarkeit, es bleibt nichts mehr, auch

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kein Ich oder Subjekt, das die Erfahrung noch machen könnte. Anders gesagt: Mit der Grunderfahrung bricht der gewohnte und bekannte Boden bisheriger Erfahrungen und Erkenntnisse weg, was bedeutet, daß alles einbricht, nicht etwa nur Teilaspekte und bestimmte Horizontverständnisse. Dem zu erwartenden Einwand, wonach auch ein solches Einbrechen noch irgendwie und vor allem von irgendwem erfahrbar sein müsse, wenn es sich nicht in nichts auflösen solle, wäre zunächst einmal das »sokratische Philosophieren« in Erinnerung zu rufen. Sokrates steht doch für nichts anderes als genau jene Grunderfahrung, die den Vorgang des Philosophierens selber als entscheidend erachtet, so daß alle »Positionalität«, »Theorie«, jeder »Standpunkt« bestenfalls als festgeschriebene Ergebnisse Geltung haben können, die aber wiederum *philosophierend* in Bewegung zu bringen sind, wollen sie nicht in »Philodoxie« abgleiten. »Sokrates«, das ist der Einbruch und Durchbruch der Philosophie, und noch in jeder Argumentationsfigur erweist der Philosophierende seine Reverenz an diese Grunderfahrung, indem von ihm Evidenz und Überzeugung verlangt wird. »Philosophieren«, so könnte man mit Sokrates sagen, heißt, daß man in bestimmte Aporien geführt wird, was eben das Ausschreiten eines bestimmten Verstehenstableaus bis an seine Verunmöglichung meint, aber nur, um auf einer neuen, weitergreifenden und daher weiterführenden Verstehensebene zu landen. Ja man könnte geradezu sagen, daß es Sokrates eigentlich um nichts anderes geht, als mit seinen Gesprächspartnern jeweils auf eine neue Ebene, die eben auch die jeweils tiefere ist, durchzubrechen. Es geht nicht um Wissen, sondern um den Prozeß des Hervorgehens des Denkens, nicht um Ergebnisse, sondern um Eröffnungen und Weitungen, die sowohl die Sache, um die es jeweilig geht, als auch den darin Mitgehenden in sich ein- und zugleich durchbrechen läßt. Man spricht so lapidar von »sokratischer Mäeutik« und vergißt zumeist, daß es hier um ein reales Geburtsgeschehen geht, worin der Gedanke wie die Denkenden mitgeboren werden. Das Denken wird realiter geboren, und, ohne trivial zu erscheinen, vor diese Aufgabe sieht es sich stets und immer und jeweilig gestellt, ganz so, wie jede Geburt eines Menschen jedes Mal von neuem Menschwerdung im ganzen bedeutet und ja zu Recht auch von den jeweils »Mitbetroffenen« so erfahren wird. Das heißt aber, daß auch das »Ich«, das man nicht preisgeben wollte, erst daraus ersteht, und zwar so, daß es seiner, seinem Verständnis bisheriger Zusammenhänge, beraubt wird, daß es einbricht, daß es aber zugleich durchbricht zu jenem Gang

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

des Gedankens, in dem es so mitgeht, daß es allererst als das jeweilige Ich hervorgeht. Das Ich, hier das Denksubjekt, geschieht als Geburt seiner selbst, *ist* Selbsthervorgang. Darin erst liegen das Freie und die Autonomie, als die wir ›Denken‹ erfahren. Freiheit, das meint eben den selbstischen Charakter allen Geschehens. Genau dies aber haben wir nicht zur Verfügung, sondern es »widerfährt«. Dies aber wiederum nicht als von einer anonymen Schicksalsmacht geschickt, sondern als ein unverfügbares Geschehen, zu dem man sich allerdings hinbringen kann. So jedenfalls Sokrates. Einbruch und Durchbruch, das heißt auch Verlust und Lust, Verlust eines bislang in Geltung befindlichen Verstehensbodens, der aber in die Lust eines neuen Verstehensaufgangs umspringt. Denken ist so verstanden keine bloße Bestandsaufnahme gesicherter Begriffe, sondern ein Wagnis. Und so gibt es die Lust des Denkens, den sokratisch-platonischen Eros, ja vermutlich gibt es Denken gar nicht anders.

Weit direkter noch, weil stets als das entscheidende erfahren, begegnet uns dieses Phänomen in der asiatischen Welt, näherhin der japanischen Kultur, und da vor allem im Zen-Buddhismus. Was rein denkerisch noch als »aporetisch« oder auch als »undenkbar« gesehen wird, erscheint im Zen als die »große Verzweiflung«, die sich als weit über den Einzelnen hinaus- und durch diesen hindurchgehende Abgründigkeit auftut. Der dort erfahrene Einbruch ist ein die gesamte Existenz betreffender Einbruch, aus dem neu hervorgehend der Mensch im ganzen ein anderer geworden ist. Dieses Einbruchsgeschehen wird geradezu als Bedingung der Möglichkeit des Durchbruchs und Aufgehens empfunden, wie sie für die ostasiatische Welt konstitutiv sind. Das ist sozusagen das »Selbstverständliche«, das »Einfachste« und eben doch das »Schwierigste«, weil es nicht herzustellen und zu machen ist. So sagt Suzuki, D. T., der wie kaum ein anderer für den Dialog der »östlich-westlichen Wege« eingetreten ist: »In allen Kunstzweigen so gut wie im Zen-Buddhismus gilt dieses Hindurchbrechen durch die Krisis als entscheidend, um an die Lebensquelle aller wahren Schöpferwerke zu gelangen.«[1] Nun, diese Durchbruchserfahrung ist für die asiatische Welt von fundamentaler Bedeutung, auch im alltäglichen Lebenszusammenhang, wofür die künstlerischen und religiösen Bereiche nur prototypische Funktion innehaben. Es mag sein, daß die fundamentale Bedeutung dieses Einbruchs- und Durchbruchsgeschehens als dem klassischen Fall von

[1] Suzuki D. T. 1958, 58; vgl. auch ders. 1994, 311.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Widerfahrnis auch dafür verantwortlich zeichnet, daß die Stellung des Subjektes und damit verbunden der Subjektbegriff selber eine weniger wichtige Rolle spielt als in der europäischen Tradition.[2] Sie haben jedenfalls in der Gesamtstruktur eine andere Stellung inne, sie bedeuten anderes und sie arbeiten auch anders, was sich bekanntlich bis in die grammatischen Strukturen hinein durchsetzt.

»Grunderfahrung«, das meint eigentlich »Erfahrung der Abgründigkeit«, in der nichts Letztes gilt oder feststünde, auch kein letzter Grund. Es meint jenes Geschehen, das einem widerfährt und das fortan alles Tun und Handeln bestimmt. Eine Grunderfahrung trägt sich nicht nur durch, sie trägt auch fürderhin alles. Einer in die Philosophie »Eingebrochener« wird nicht mehr nicht philosophieren können, er ist darin gefangen und genau dies setzt ihn frei. Was von außen paradox klingt, erweist sich von innen, das heißt aus dem Geschehen heraus, als völlig evident.

Nun ist es aber immer so gewesen, daß man, ganz gleich was, nur »von innen her« adäquat begegnen kann. Man muß in die Dimension des Religiösen eingebrochen sein, damit einem diese überhaupt aufgehen kann. Ebenso verhält es sich mit der Dimension der Kunst. Wer da »draußen« bleibt, spricht von woandersher »über« Kunst, was ihn als Banause oder Dilettant zurückläßt. Es kann aber auch sein, daß einem einmal erfolgten Durchbruch ein weiterer folgt, der einen ganz anderen Bereich aufbrechen läßt. So Jan Patocka, der die menschliche Existenz als ein Durchbruchsgeschehen durch sich selber, als individuelle *und* geschichtliche Existenz sieht, wo einem Eingebunden- und »Verankertsein« in die Welt und deren »Aneignung« (Vertrauen, Liebe) der Gegenpart des »Weltverlustes« (Arbeit, Kampf) antwortet. Durch beide Existenzbewegungen hindurch bricht sich schließlich eine dritte existentiale Bewegung Bahn, in der die »Erschütterung« des Ganzen widerfährt.[3] Nicht nur wird hier eine Erschütterung der gewöhnlichen alltäglichen Welt erfahren, es wird auch ein Verständnis von Philosophie erschüttert, das sich in bloßer »Theorie« und »Reflexion« aufhält und nicht bemerkt, daß die reale Lebenswelt und politische Praxis, derer sich die Philosophie

[2] Im »Shōbōgenzō« von Zenmeister Dōgen heißt es: »Den Buddha-Weg erfahren bedeutet sich selber erfahren. Sich selbst erfahren heißt sich selbst vergessen. Sich selbst vergessen heißt sich wiederfinden – in allen Dingen. Sich wiederfinden in allen Dingen heißt, den eigenen Körper und Geist und den der anderen abstreifen.« (zit. nach Deshimaru, T. 1991, 43)

[3] Sh. J. Patočka 1991.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

von altersher ja auch angenommen hat, schon um Längen vorausgeeilt ist. Die Philosophie hat nicht nur praktisch zu werden, sie ist selber schon Mitarbeiterin an den realen Lebenssituationen und der politischen Praxis. Das alte Verständnis von Philosophie bricht selber in sich durch, wird erschüttert. Patockas Grunderfahrung lag vermutlich in dieser »Erschütterung«, die zugleich eine »Durchbruchsbewegung«, ja eine Freiheitseröffnung mit sich führt, und so war sein entschiedenes Eintreten für die »Charta 77« die Bestätigung seines Philosophierens, worin die Philosophie praktisch wird, weil sie immer schon »Praxis« ist.[4] Ein Platon etwa stand dagegen noch im Mißverständnis von Praxis als angewandter Theorie, wovon seine gescheiterten Gänge nach Syrakus beredtes Zeugnis geben.

Gewöhnlich nimmt man den Umstand, daß von den großen Denkern, Künstlern, Literaten, Religionsstiftern und anderen jeder auf seine Weise ein Durchbruchserlebnis hatte, als eine Besonderheit hin, die aber nicht weiter zu Buche schlägt. Man übersieht dabei aber das Entscheidende, daß mit einem solchen Durchbruch, der ja immer auch ein Einbruch war, eine jeweilig neue Dimension eröffnet wurde oder eine schon bekannte neu gesehen wurde.[5] Mit Cézanne oder Gauguin bricht jeweils die Farbe als Farbe ein, so sehr, daß die Wirklichkeit selber nicht nur anders und neu wahrgenommen wird, sondern daß diese ebenfalls das Wahrnehmen und den Wahrnehmenden neu wahrnimmt. Mit beiden bricht nicht nur die Malerei um, deren Selbstverständnis, Technik und dergleichen, der gesamte Realitätsblick, das Wirklichkeitssehen verändert und verwandelt sich. Über-

[4] Vgl. hierzu I. Srubar 1996, 171–193; sh. hierzu auch IZPH, 1/1998, Schwerpunktthema: Phänomenologie nach Husserl – Fink und Patočka, Stuttgart 1998.

[5] Unter »Grunderfahrung« können durchaus auch »Schlüsselerlebnisse« gezählt werden, wie dies O. A. Böhmer 1994, versucht. Allerdings werden die Schlüsselerlebnisse dort als Begebenheiten geschildert, die biografisch interessant sind und die durchaus auch Auswirkungen auf das weitere Denken hatten, sie werden aber nicht als jenes Einbruchs- und Durchbruchsgeschehen gesehen, die ein neues Tableau des Denkens selber eröffnen, weshalb sie auch nicht für die jeweilige Konzeption als *philosophisch* relevant erachtet werden. Daß allerdings überhaupt jemand auf die Schlüsselerlebnisse von Philosophen aufmerksam macht, ist schon lobenswert genug, war dieses Unterfangen doch als Feature-Reihe für den Rundfunk konzipiert. – Philosophisch fruchtbar gemacht aber hat dieses innere Zusammengehören von Grunderfahrung und begrifflicher Denkarbeit H. Rombach 1981; inbes. sei in diesem Zusammenhang auf die Kapitel zu Descartes (Bd. 1, 355–525) und Pascal (Bd. 2, 99–298) verwiesen. Über das Verhältnis der »Geschichte der Philosophie« und einer »Geschichte der Grundphilosophie« und deren Entsprechungen bzw. Abweichungen sh. H. Rombach 1988a.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

haupt wird klar, daß die Farbe in ihren »Flächen« (Cézanne) und »Schleifen« (Gauguin) das Wirklichkeitsgeschehen *erspielt*, *konstituiert* und, wie Cézanne ganz richtig sagt, *»realisiert«*. Picasso – ich habe dies an anderer Stelle schon zitiert – bricht angesichts afrikanischer Masken ein, die ihn gefangennehmen und fürderhin nicht mehr loslassen werden. Picasso hatte bekanntlich einige Durchbrüche, »Epochen« wie man sagt, aber diese Eröffnung, begonnen vor allem mit den »Les Demoiselles d'Avignon«, wird das weitere Schaffen, vom Kubismus über den Neoklassizismus bis zu den Spätwerken bestimmen. Um nur eine Andeutung zu geben: Jedes Gesicht hat mindestens zwei Gesichter, ist immer schon in sich gebrochen, vielfältig, mehrdimensioniert, sieht sich als geronnene Gestalt eines vielstrahligen und mehrdimensionalen Wirklichkeitsgeschehens, das gewissermaßen alle Hände voll zu tun hat, um diese in ihrer Vielschichtigkeit zu treffen, das heißt hier zu *sehen*. Picassos Gesichter, das ist das »Sichselbstsehen« der Wirklichkeit, manchmal zusammengehend, manchmal auseinanderlaufend und schier bis zum Zerreißen getrieben. Er hat, hat man einmal den Blick dafür gewonnen, im Grunde nur »Gesichter« gemalt, und noch das bloße Zusammensetzen zweier Fahrradteile ist ihm in das ›Gesicht‹ des »Tierschädels« umgesprungen. Spätestens mit Picasso hat das Sehen seine Unschuld der Eindeutigkeit verloren, zweifelsohne ein Verlust, der aber gewissermaßen im selben Augenblick umspringt in die Lust, alles auch anders sehen zu können, ja darüber hinaus gar erfaßt, daß ›Sehen‹ immer vielschichtig, mehrdimensional, sich bestätigend, widersprechend, humorvoll und ironisierend, werbend und verletzend arbeitet. Das Sehen sieht sich, und der Spiegel, der ja in der Geschichte der Malerei für die Entwicklung dieses Sichselbstsehens, gerade in seiner Brüchigkeit – Rauminterieur, Selbstportraits u. a. – eine wichtige Rolle spielt, ist da noch ein relativ einfaches Sujet. Die gegebenen Beispiele können nur exemplarische Andeutungen sein, die aber darauf verweisen wollen, daß mit jedem »großen Künstler« eine solche Grunderfahrung geschieht, die ihn selber überhaupt erst zu diesem »Großen« gemacht hat. Dies bleibt aber nicht an ihn als Einzelperson gebunden, es eröffnet zugleich eine ganze Dimension von »Sehen«, wodurch fortan anders und neu wahrgenommen, erfahren und erkannt wird. Noch deutlicher und über Jahrhunderte für die Menschheit einschneidender geschieht dies bei den Religionen und deren Stiftern. Ob Buddha oder Christus, Mohammed oder Shiva, Moses oder Konfuzius, ihre Grunderfahrungen werden zum Lebensraum

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und Grundverständnis, wenn man so will, zum »Fahrzeug« ganzer Menschheitskulturen und -epochen.[6]

Dies geschieht aber im Grunde schon mit jedem Menschen, wenn dies auch oftmals nicht so einschneidend erfahren und bewußt aufgenommen wird. Jeder ist schon einmal eingebrochen, wiewohl der Durchbruch erst später klar wurde und vielleicht nur persönliche Auswirkungen hatte. Der Einbruch in der Matheklausur sollte sich später als Initialzündung für die Laufbahn als Naturwissenschaftler oder auch Computerfreak erweisen. Oder der Durchbruch kam instantan, als einem angesichts einer hereinbrechenden Liebe »Hören und Sehen verging«, zugleich aber darin die »Welt der Liebe« aufgesprungen ist, ja überhaupt erst klar geworden ist, was Liebe ist oder sein könnte. Und noch eine besondere Begabung oder eine bestimmte Vorliebe für etwas zeugt für eine versteckte Grunderfahrung, die einen trägt und von der her alle Einzelerfahrungen ihr eigentümliches Licht erhalten. So arbeitet jeder Einzelne auf seine Weise schon mit an einer kulturellen Gesamtgestalt, die wiederum aus einem bestimmten, in sich vieldimensional gegliederten Zusammenspiel unterschiedlicher Bereiche wie Religion, Sprache, Kunst, Sozial- und Lebensformen u. a. konstituiert wird. Jeder Einzelne ist nicht nur durch und durch kulturell geprägt, er ist selber ein Exponent von kulturellen Grunderfahrungen, auf der seine eigenen Erfahrungen und auch Grunderfahrungen aufruhen. Nur ganz wenigen scheint es vorbehalten, daß mit ihren Grunderfahrungen ganze Bereiche und Dimensionen für das weitere Menschsein eröffnet werden, wie man dies eben bei Sokrates oder Christus sagen kann.

Entscheidend ist aber, das das Ganze jedes Mal unvordenklich hereinbricht, einem zustößt und widerfährt. Nicht »ich« breche durch, sondern »mein« Durchbruch besteht darin, daß hier ein Bereich als ganzer aufbricht, dessen Neuheit sich darin zeigt, daß alle vorherigen Sichtweisen eine neue Zuordnung und Bedeutung gewinnen. Die Gesamtstruktur hat sich verwandelt, so daß alles in neuer Weise konstelliert. Beispielhaft wird uns dies etwa in der Geschichte der neueren Physik in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorgeführt, worin stets die Veränderung der Gesamtstruktur für den jeweiligen wissenschaftlichen Durchbruch verantwortlich zeichnet. Natürlich hat dies auch Auswirkungen auf die Einzelmomente innerhalb der Struktur, aber es kann durchaus sein, daß diese völlig gleich

[6] Vgl. Vf. ›Fahrzeug‹ – Phänomen und Bild (1995a), 493–525.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bleiben, während sich das Strukturgesamt im ganzen ändert. Dadurch erfahren aber wiederum die Einzelmomente doch eine andere Bedeutung und bekommen einen anderen Stellenwert. Was für den Physiker im Bereich der »objektiven« Natur aufbricht, geschieht in Hinsicht der individuellen Existenz nicht anders: »Da geschah es, daß das große Erdbeben stattfand, die furchtbare Umwälzung, die mir plötzlich ein neues, unfehlbares Deutungsgesetz für sämtliche Phänomene aufnötigte.«[7] Kierkegaard, von dem dieses Zitat stammt, war wie auch die Physiker »wie vom Schlag getroffen«, und beider weitere Gedanken- und Lebensarbeit bestand darin, diesem Durchbruch zu entsprechen, das heißt ihn zu entwickeln und zu gestalten, ihn gewissermaßen auf die Füße zu stellen. Jedes Dasein, nicht nur das künstlerische, scheint sich daran zu bemessen, inwieweit es diesem, sich selbst meist gar nicht klaren »Grundbild« und »Tiefenbild« zu entsprechen vermag. Das Dasein erfährt sich dabei konkret als eine Art ständiges Ringen um diese Grunderfahrung, weshalb es, wie etwa bei Kierkegaard, ein ständiges Hin- und Hergeworfensein zwischen Glauben und Verzweiflung austrägt, oder, wie bei Nietzsche, einem dramatischen Geschehen unterworfen ist.[8]

Ist einmal die Dimension der ›Grunderfahrung‹ ins Blickfeld gerückt, so wird schnell verständlich, inwiefern nicht nur Individuen, bestimmte Bereiche und Felder einbrechen können, sondern eine ganze Kultur, ja ein ganzer Kulturkreis. Natürlich liegt es nahe, daß jene, denen solches selber widerfahren ist, in besonderem Maße dazu berufen sind, über eine solche kulturelle Grunderfahrung zu sprechen. Nietzsches Diagnose des »europäischen Nihilismus« konstatiert einen solchen Einbruch, mit dem das abendländische Europa an ein vorläufiges Ende seiner Denk- und Kulturgeschichte kommt.[9] Die Statik der europäischen Denkkultur mit ihren auf Ewigkeit und Sein, auf Absolutheit und Wahrheit, auf »Substanz« und »Subjekt«

[7] Zitiert nach Böhmer 1994, 97.

[8] Sh. die bekannte Passage zur »Inspiration« aus »Ecce Homo«, KSA, Bd. 6, 339 ff.

[9] »Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: *die Heraufkunft des Nihilismus.* Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Nothwendigkeit selbst ist hier am Werke. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an; für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt. Unsere ganze europäische Cultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: wie ein Strom, der *ans Ende* will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen.« (F. Nietzsche KSA, Bd. 13, 189)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gestellten Grundpfeilern erweist sich angesichts einer in Bewegung geratenen und dynamisierten Lebens–, Kultur- und Denkwelt als in höchstem Maße einsturzgefährdet. Die *statische* Dimension dieser Kultur bricht ein, verliert ihren Sinn und die Bedeutung ihrer Werte, so daß das neue, von Nietzsche aufgestellte Paradigma eines *Werdegeschehens* notwendig eine »Umwertung aller Werte« vornehmen muß. Die Philosophie selber, vornehmlich in Gestalt des »Sokratismus«, wie die Religion, vornehmlich in Gestalt des Christentums, beide die einstmals höchsten Werte abendländisch-europäischer Kulturwelt, erweisen sich als abgeleitet und »dekadent«, da sie auf eine neue Ebene ihrer selbst durchbrechen, worin nicht nur sie, sondern auch ehemals von Europa gleichsam ausgemusterte Grundgestalten wie Zarathustra und Dionysos in neuer Weise in das Blickfeld der Auseinandersetzung um den Menschen treten. Nietzsches Programm, so könnte man sagen, ist einer Vertiefung und zugleich Höherführung der menschlichen Gesamtkultur gewidmet, weshalb die »alte Welt« zunächst einbrechen muß, um neu daraus hervorzugehen, das heißt ihren Durchbruch zu erfahren. Man könnte durchaus sagen, daß nahezu das gesamte 20. Jahrhundert mit der Konstatierung und Aufarbeitung des Trümmerfeldes dieses Einbruchgeschehens beschäftigt war, und daß der eigentliche Durchbruch noch auf sich warten läßt. Wie immer man zu Nietzsches Diagnose und Therapievorschlag stehen mag, sie machen auf eine Tiefenschicht aufmerksam, wovonher Europa und damit europäisches Bewußtsein auf der Ebene ihrer Grunderfahrung angesprochen sind. Ganz in Entsprechung, wenn auch unter gänzlich anderen Vorzeichen, hat Husserl auf dieses innere Krisensymptom Europas aufmerksam gemacht. Europa wird eben nicht von außen bedroht, sondern läuft Gefahr in sich selber einzubrechen, ein Europa, das für Husserl Denken und Bewußtsein, Philosophie und Wissenschaft heißt. Für Husserl macht sich die Statik vor allem in den Grundbegriffen dingfest, mit denen Philosophie und Wissenschaft wie selbstverständlich operieren, ohne deren Vorwegannahmen, deren Metaphysik, deren Nihilismus und Positivismus vor Augen bekommen zu können. Anders gesagt: Die Vernunftbegriffe sehen ihre eigenen Schranken nicht, sind blind gegen sich selber, weshalb all ihre Bemühungen nur weiter an der »Krisis der europäischen Wissenschaften«[10] mitarbeiten. Es scheint keineswegs eine überzogene These zu sein, wenn man sagt, daß die von

[10] E. Husserl, Hua VI sowie Ergänzungsband Hua XXIX.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Husserl konstatierte Krise der Wissenschaften und eben auch der Philosophie im Ausgang des 20. Jahrhunderts keineswegs überwunden ist.[11] Der Fortschrittsglaube scheint zwar ungebrochen, allein die Schere zwischen Philosophie und Wissenschaften droht immer weiter auseinander zu laufen. Die Diskussionen um die Anwaltschaft dessen, was man unter »Bewußtsein« zu verstehen habe, scheinen Züge einer neuerlichen babylonischen Sprachverwirrung anzunehmen. Diese innere Krise Europas, die sich ja keineswegs nur in der Spaltung zwischen Wissenschaft und Philosophie, Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, Philosophie und Lebenswelt, Denken und Erfahrung erschöpft, hängt vermutlich damit zusammen, daß man nicht in die Grunderfahrungen und Tiefendimensionen der europäischen Denk- und Wissenschaftskultur einsteigt, würde doch erst so eine Ahnung davon virulent werden, daß und inwieweit Philosophie und Wissenschaften selber in ihren Grundbegriffen, Methoden und Systematiken in beständiger selbstkritischer Verantwortlichkeit stehen. Die Frage nach einem »Europa der Zukunft« übersteigt weit die Fragen nach einem politisch-rechtlichen Europa oder gar einem ökonomischen Europa, wie es sich im »Euro« ein sinnfälliges Erscheinungsbild zu geben beansprucht. Es wird um die »geistige Dimension« Europas gehen müssen, in der das kulturelle Selbstverständnis nach innen wie nach außen zur Debatte steht. Das heißt konkret, daß »Europa« nicht mehr von Griechenland über Rom nach Mittel- und Westeuropa bis nach Nordamerika führt, sondern daß »Europa« sich an der Frage wird entscheiden, inwieweit es gelingt, die osteuropäischen Kulturen, nicht nur Staaten, *als europäische* aufzunehmen, indem man diese in ihrer Besonderheit und Eigenheit schätzt und fördert, und sie gerade nicht assimiliert und eingemeindet. Der Westen ist nicht »weiter«, er ist nur »anders«. Dies zu sehen, würde auch für den Westen ein großer Gewinn sein, hängt doch daran ein »europäisches Bewußtsein«, von dem schon Nietzsche und Husserl künden. »Europa«, so scheint einiges dafür zu sprechen, wird sich in steigendem Maße seiner eigenen Schranke und das heißt auch seiner Borniertheit bewußt, und die Rede von einem »Eurozentrismus« ist davon nicht die erste, vielleicht aber die sublimste Bekundung. Anders gesagt: Mit der Selbstklärung des »europäischen Bewußtseins« und seines möglichen Durchbruchs geht zugleich auch die Einsicht in die Notwendigkeit der Öffnung und des Aufbrechens

[11] Vgl. R. Cristin / M. Ruggenini 1999.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

eines »interkulturellen Bewußtseins« einher. Europa hat schon einige »Renaissancen« durchgemacht, nicht erst eine, es scheint jetzt erneut vor einer weiteren zu stehen.

1.2 Ereignis

Das Entscheidende am Widerfahrnis liegt darin, daß es zum einen zwar realiter erfahren wird, daß zum anderen aber diesem Erfahren weder ein Erfahrungssubjekt vorausliegt noch eines im Nachhinein als »reflexives« hinzukäme. Im Widerfahrnis geschieht das Eigentümliche, ja Einmalige, daß etwas völlig Neues aufbricht, auf dessen Boden dann durchaus allerhand erfahren, erkannt und reflexiv angeeignet werden kann. Es geht dabei also um ein ganzes Erfahrungsfeld, wenn man so will, um eine ganze Erfahrungsdimension, *innerhalb* derer dies und jenes geschehen kann. Eine solche Erfahrungsdimension hat darin ihr Bewenden, daß sie *vor* einer möglichen Unterscheidung von Subjekt und Objekt ansetzt, was sich schon sprachlich in der Rede vom *»es ereignet sich«* ankündigt. Solange man den Schritt in die Dimension des Widerfahrnisses nicht mitmacht, solange wird man an einem wie auch immer aussehenden Subjektbegriff, der als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt fungieren muß, hängen bleiben. Daher verlangt das Widerfahrnis in gewisser Weise einen Sprung, der die Referenz nicht einfach an die Gegenseite, einer Objektivität oder ein anonymes Geschehen abgibt – ein Ungedanke –, sondern der zeigen will, daß hier ein Geschehen am Werk ist, das sich *als* »Ereignis« tut. Mit dem »Ereignis« taucht also ein Geschehen auf, das alle Einzelmomente so zusammennimmt, daß sie als ein einziges Geschehen auftreten. So ist mit Ereignis eigentlich ein in sich vielfältig gestaltetes und differenziertes Ganzes gemeint, und genau dies macht es zum ›Ereignis‹. Der »Fall der Mauer« war ein Ereignis in vielerlei Hinsicht, vor allem aber deshalb, weil hier mit einem Zusammenbruch zugleich ein Aufbruch vonstatten ging, in dem Deutschland und schließlich auch Europa auf einen neuen Boden ihres Selbstverständnisses gestellt wurden. Jedenfalls ging von hier aus eine Initialzündung mit gewaltigen Auswirkungen und Nachfolgeereignissen aus, die die alten Entgegensetzungen von westlichem Individualismus und Liberalismus und östlichem Sozialismus und Kommunismus als überholt aufweisen sollten. Alles ist hier umgebrochen, und obgleich viele dafür alles nur Menschenmögliche ge-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tan haben, ist hier doch das Entscheidende passiert, daß das Ganze *widerfahren* ist und auch als solches erfahren wurde. »Es hat sich ereignet«. Das heißt, hier bricht »ein Ganzes« um, und alle Einzelheiten werden von hier aus neu bemessen und zugeordnet. So ist auch jeder Einzelne der aus diesem Widerfahrnis Hervorgehende, er wird selber darin »erfahren« und zum »Ereigneten«. Mehr noch als Einbruch und Durchbruch markiert das ›Ereignis‹ jenen Geschehenscharakter, der jenseits von Subjektivität und Objektivität liegt. Zugleich kommt hierin zum Ausdruck, daß das Geschehen ganz konkret und doch das Ganze und alles betreffend vor sich geht. Das Ganze geschieht konkret, und genau darin liegt, daß das Ereignis *erfahren* wird und erfahrbar ist. Das Ereignis, versteht man es als *Phänomen*, nimmt zusammen, es eignet an und vereignet, eignet sich zu, *indem* es all das Zusammengenommene aus sich hervorgehen läßt. Es steht nicht noch einmal hinter dem, was sich da ereignet, das Ereignis meint nichts anderes als das »aus sich Hervorgehende« selber. Es setzt, und das ist das Entscheidende, *vor* jeglicher Trennung von Subjekt und Objekt und aller anderen verwandten Dichotomien an, was u. a. schon darin zum Ausdruck kommt, daß es deren jeweilige Konstitutionsgestaltungen zeigen kann, die ansonsten einfach vorausgesetzt werden. Beliebte Einteilungen in »Rational« und »Irrational«, in »Bewußtsein« und »anonymer Macht«, in »Freiheit« und »Schicksal« und wie sie alle heißen mögen, erweisen sich von daher als nachträglich und auch reduktionistisch. Ja diese Einteilungen sind das genaue Spiegelbild der immer schon vorgenommenen Urtrennung, also deren eigene Entsprechungen.

Zunächst bleibt also das »Besondere«, und wenn man so will, das »Herausragende« des Ereignisses festzuhalten, ein Phänomenzug des Ereignisses, der sich auf den ersten Blick am Deutlichsten bekundet. In diesem Sinne spricht man ja auch von »einem Ereignis«, und meint damit, daß sich etwas vom Gewöhnlichen und Alltäglichen abhebt. Daß dies wiederum nicht unter das Rubrum mystischer oder religiöser Erfahrungen fallen muß, die sich philosophischen Denkbemühungen und damit überhaupt dem philosophischen Feld entziehen, hat schon einer der ersten ›Denker‹, Parmenides, nachdrücklich gezeigt. Obwohl weidlich bekannt, hat man das »Ereignishafte« seines Denkens, das ja durchaus als das erste »Ereignis des Denkens selber« gelten kann, nicht wirklich berücksichtigt, das heißt nicht zum Denkansatz selber hinzugehörig und in die Konzeption und Elaboration des Werkes hineingehörend erachtet. Wir haben oben schon

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auf das »Staunen« (thaumazein) als einer unabdingbaren Grunderfahrung des griechischen Denkens hingewiesen, das ja als der Ursprung aller »Theorie« gilt. Gleichwohl ist dieses Eröffnungserlebnis nur ein bestimmtes, das einem wiederum bestimmten griechischen Denken zugrunde liegt, aber es gibt natürlich unzählige andere. Schon das »Proömium« der Parmenideischen Fragmente gehört nicht nur in dessen philosophische Grundthese der »Ontologie« hinein, es hat diese überhaupt erst eröffnet. Ein Zurücksetzen in einen »Mythos«, der dann sowieso im Unterschied zum »Logos« nur eine eben noch nicht reflektierte Vorstufe umschreibt – »erzählt«, wie man in diesem Zusammenhang gerne sagt –, wird dieser Grunderfahrung nicht nur nicht gerecht, sie verkennt auch, worin ein Denkansatz wurzelt und worin er seine Geburtsstunde hat. Gewiß, es besagt etwas, wenn man die Parmenideischen Texte in einen »Mythos- und einen »Logos«-Teil auseinandergenommen hat. Das hatte auch seine Berechtigung, aber es hat auch zugleich zu einem internen Reduktionismus des Denkens geführt, wie es sich in der Annahme nie zu überschreitender Differenz von Denken und Sein, Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt bekundet. Wie und daß aber beide Seiten aus einer »Ungeschiedenheit« hervorgegangen sind und mit jeder Aufnahme des Parmenideischen Gedankens auch stets und nach wie vor mithervorgehen müßten, dies zu zeigen, gehört mit in den Parmenideischen Grundgedanken. Also: auch die Philosophie kennt diese Widerfahrnisse und sie kennt sie nicht nur beiher oder gar akzidentiell, sondern sie treffen ihre innersten Punkte, Ereignisse, und wenn man so will, auch Abgründe. Anders gesagt: Die Philosophie hätte nicht nur den Mythos aufzunehmen, sondern hätte in ihrer Selbstklärung dies aufzunehmen, daß sie auch den Mythos *philosophisch* versteht, daß sie den Schritt vom »Mythos zum Logos« selber in die philosophische Arbeit als konstitutiv erfaßt. Andernfalls läuft sie Gefahr zu einem »Mythos über den Mythos« zu werden.[12] Man sieht, die alten Trag-

[12] Der Ägyptologe J. Assmann hat im Rahmen seiner Forschungen zum »kulturellen Gedächtnis« darauf hingewiesen, daß eine jede Kultur im Grunde auch »Erinnerungskultur« ist, in der Stellung und Bedeutung des »Mythos« von entscheidender Wichtigkeit sind. Seine Unterscheidung zweier Modi des Erinnerns, der »fundierenden« und der »biografischen Erinnerung« ist hier hilfreich, insofern sie die Differenz aber auch den inneren Zusammenhang beider zeigt. Die fundierende Erinnerung wird dabei mehr dem »kulturellen Gedächtnis« zugeordnet, die biografische mehr dem »kommunikativen Gedächtnis«, welches zeitgenössisch gebunden bleibt. Das »kulturelle Gedächtnis« wird vor allem vom Mythos und seiner jeweiligen Stellung getragen. »Auch Mythen sind

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

flächen, die Dualismen und Dichotomien des Denkens, verlieren zunehmend ihre Tauglichkeit. So gälte es, das Widerfahrnis *in* die Erfahrung des Denkens aufzunehmen, gewiß, ein nicht ohne Folgen bleibendes Unternehmen für den Philosophiebegriff selber. Aber genau dem gilt es sich zu stellen, will man nicht Gefahr laufen, zur Anstalt der Pfründesicherung, auch noch mit dem Brustton der Avantgarde vorgetragen, zu werden.

Um allzu einfache Mißverständnisse auszuschließen heißt dies gerade nicht, auf Vernunft und Rationalität zu verzichten, im Gegenteil, es hieße, diese zu erweitern, und, wenn man diesem Wort seinen mythisch-philosophischen Beigeschmack nimmt, zu vertiefen. »Tiefe« ist kein Gegenargument gegen die philosophische Vernunft, und wer schon von »Oberfläche« oder »lateralen Verfaßtheiten« spricht, läßt darin, wenn auch nur in uneingestandener Andeutung, seinen Tiefenanteil erahnen. Und deren »Tiefe« besteht vermutlich sogar darin, daß sie zu Recht gegen einen Hierarchismus des Denkens angeht, in dem sog. Tiefe als Wertekosmos verstanden wird, der immer auch zu Festschreibungen und Verdinglichungen neigt, ja diese geradezu nach sich zieht.

Mit Parmenides wird klar, daß ›Denken‹ ein Hebungs- und Abhebungsgeschehen ist, aus dem heraus sich ›der Gedanke‹ überhaupt erst trägt. Hier springt im ganzen etwas um, weshalb man durchaus von einer »Initiation« sprechen kann, wie man sie gewöhnlich vielleicht nur aus afrikanischen Initiationsriten kennt. Was aber dort eine neue Stufe in der Lebensbiografie des Einzelnen darstellt, ver-

---

Erinnerungsfiguren: Der Unterschied von Mythos und Geschichte wird hier hinfällig. Für das kulturelle Gedächtnis zählt nicht faktische, sondern nur erinnerte Geschichte. Man könnte auch sagen, daß im kulturellen Gedächtnis faktische Geschichte in erinnerte und damit in Mythos transformiert wird. Mythos ist eine fundierende Geschichte, eine Geschichte, die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen. Der Exodus ist, völlig unabhängig von der Frage seiner Historizität, der Gründungsmythos Israels: als solcher wird er im Pessach-Fest begangen und als solcher gehört er ins kulturelle Gedächtnis des Volkes. *Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft.*« (J. Assmann 1997, 52) [kursiv, G. S.] Der Mythos als Erinnerungskultur und kulturelles Gedächtnis verstanden gewinnt hier wirklichkeitskonstitutive Kraft. Es ist das besondere Verdienst von Assmann, daß er für jede der von ihm untersuchten frühen Hochkulturen – Mesopotamien, Ägypten, Israel, Griechenland – aufzeigt, wie der jeweilige Mythos aufgenommen und interpretiert wird, das heißt, welche *konstitutiven* Konsequenzen sich für die jeweilige Kultur daraus ergeben. Vgl. ebd., insbes. 163–292.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hält sich bei Parmenides »im Phänomen« nicht anders. Man muß »ins Denken kommen«, ganz so, wie man in eine neue Lebensdimension kommen muß, springt doch mit dem Denken selber eine neue Dimension auf, die vorher ja noch nicht als Dimension da und ersichtlich ist. Mit dem Springen selber wird erst das ersprungen, was dann als Dimension sich auftut. Mit Parmenides eben die Dimension des Denkens als Denken. Der Logos, die Logik, springen hier auf, und genau das meint das Aufspringen des Tores zur Wahrheit, von dem noch im Mythosteil gesprochen wird. Der ganze Logosteil ist so nichts anderes, und er ist auch so dargestellt, als die Selbstaussage der Wahrheit, des Denkens, des Logos, und deren Sprachrohr ist die Göttin Dike, die sich Parmenides gleichsam als Mitschreibenden geliehen hat.[13]

»Ereignis« tritt an die Stelle des »Seins«, und dies gewissermaßen schon an der Urstätte des »Seinsdenkens«. Mit anderen Worten, die »Ontologie« ist selber schon eine späte Erfassung von »etwas«, das sich *vor* jedem »etwas« eigentlich »ereignet«. Ereignis ist die »Selbsterfahrung der Ontologie« oder die eigentliche »Ontologie der Erfahrung«. Es ist die Weise wie das Ganze konkret *ein-* und *aufbricht* und also *wider-fährt*. »Ereignis« heißt: »Sein« bricht nicht nur herein, es bricht in sich ein und bricht durch sich durch. Das in sich durchgebrochene Sein heißt Ereignis.[14] »Ereignis« ist so der bes-

[13] Sh. H. Diels/W. Kranz, Bd. I, 1961, Parmenides, Frg. 1.

[14] Man wird hier an Levinas erinnert, dessen Denken sich ja in erster Linie an einem Durchbrechen des Seins, einem »Jenseits des Seins« entzündet. So trägt auch eine ins Deutsche übersetzte Aufsatzsammlung den bezeichnenden Titel »Wenn Gott ins Denken einfällt (1988), (franz., De Dieu qui vient à l'idée, Paris 1982). Diesem Ansinnen Levinas' ist durchaus zuzustimmen, allein die hierfür von ihm eingeschlagene Methodik und Systematik sind fragwürdig. Mit der Infragestellung der »Ontologie« (Seinsdenken) stellt er zugleich auch die »Phänomenologie« in Frage. Genau dies aber scheint gar nicht notwendig, wenn man, wie ich es hier versuche, unter Phänomenologie nicht *die eine* Phänomenologie, sondern diese als eine »Phänomenologie der Phänomenologie« versteht, die nicht nur eine Geschichte hat, sondern die eine »Wesensgeschichte« ihrer selbst durchmacht, worin auf jeder Etappe die Grundlagen und Grundbegriffe neu zu durchdenken und aufzunehmen sind. Die Phänomenologie ist nicht nur »Arbeit an den Phänomenen«, sondern damit mindestens ebenbürtig einhergehend die Arbeit an der Phänomenologie selber. (Vgl. H. R. Sepp 1999) In dem Augenblick aber, in dem man außerhalb phänomenologischer Forschung tritt oder sich außerhalb wähnt im Sinne einer Fundamentalkritik, in dem Maße läuft man Gefahr, in eine erneute »Metaphysik« zurückzufallen. Ein damit verbundener metaphysischer Anspruch mag sich noch so neu darstellen, er gibt phänomenologisch aufzeigbare Evidenzen an metaphysische Voraussetzungen preis. Er verliert damit aber genau das, weshalb er angetreten ist: zu *zeigen*,

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sere, weil treffendere Begriff als »Sein«. In ihm kommen Endliches und Unendliches so zusammen, daß sie allererst auseinander hervorgehen. Genau darin zeigt sich sein *beweglicher* Grundcharakter, sein auf Veränderung im ganzen gehende Diktion, sein *Verwandlungsgeschehen*, in dem man selber als der Ereignete und Verwandelte mithervorgeht. Was beim »Sein« noch notwendig als Differenz auseinandergehalten werden muß, nämlich Sein und Erscheinung oder auch Sein und Seiendes, kommt im Ereignis in ungeschiedener und ungeteilter Weise zum Austrag. Das Ereignis *ist* dieser Austrag, dieses ungeteilte Geschehen, eben das »sich Ereignen« selber. Im Ereignis spricht so das Ganze, ebenso rückwärts gewandt und rückwirkend wie zukünftig und vordeutend, es betrifft nicht nur, es trifft, es tritt ein, »es ereignet sich«. Es steht gegen alle Erfahr*ung* und genau darin liegt sein Erfahr*en*, sein *Wider*-fahren. Ereignisse geschehen nicht nur, sie werfen um, sie können aber auch zustoßen. In dem Augenblick aber, wo eine Differenz zwischen Ereignis und Erfahrendem gesetzt wird, wo also das Ereignis als anonyme Macht über einen kommt, wird es als unabhängig und unverdient wie etwa im Schicksalsschlag erfahren oder es wird, dreht man das Ganze um, gar nicht als Ereignis erfahren, sondern als bloßes Vorkommnis, dem man sich irgendwie stellen muß oder auch nicht.

Es verwundert von daher ein wenig, daß das Phänomen des Ereignisses bislang kaum in philosophischer Weise thematisiert worden ist. Wo dies aber geschehen ist, man denke vor allem an Heidegger und Lyotard, dort hat es sogleich einen außerordentlichen Platz eingenommen. Allerdings wird bei beiden eine Differenz aufrechterhalten, die, wie sich gezeigt hat, gerade nicht dem Grundcharakter des Ereignisses entspricht. Beide Male geht es aber auch um den Entzug desjenigen, was traditionell mit »Sein« benannt wird, was zugleich darauf hinweisen möchte, daß sich jedwedem Zugriff, *indem* er zugreift, genau dasjenige entzieht, wonach er zugreift. Dies ist hinsichtlich der Erkenntnis nicht anders als hinsichtlich einer Handlung. Bei Lyotard verbleibt dies durchaus noch auf der Ebene klassischer Subjekt-Objekt-Konstellation. Die Grundstruktur der Erkenntnis- und Begriffsleistung wird beibehalten, allein es wird eine allem Geschehen gegenüber rücksichtsvollere und vorsichtige Grundhaltung anempfohlen. Dies resultiert bekanntlich daraus, daß Lyotard eine

---

warum und wie das »Sein« in sich durchbricht, und daß dies ganz neue Felder von Phänomenen eröffnet. (vgl. oben Kap. »Andersheit«, speziell die Kapitel zu Levinas)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vielzahl von »Diskursarten« am Werk sieht, denen man niemals gerecht werden kann, da die Bevorzugung der einen zugleich die Benachteiligung der anderen hieße. Nun, dieser Gedanke steht und fällt natürlich mit der Voraussetzung einer Differenz von Subjekt und Geschehen, die selber nicht in Frage steht, weshalb er für unsere Überlegung hier nicht wirklich weiterführt.[15] Interessant indes ist der offenkundige innere Zusammenhang des postmodernen Implements einer Pluralität und dem »Ereignischarakter« allen Geschehens, worin eben »das Sein« und damit auch »das Subjekt« aufgebrochen werden sollen. Etwas anders sieht es bei Heidegger aus. Seit etwa Mitte der dreißiger Jahre kreist sein Denken nicht mehr allein um die »Seinsvergessenheit«, also um ein unterminiertes Seinsverständnis der Tradition, sondern um ein »anderes Sein«, das er behelfsweise »Seyn« oder dann auch »Ereignis« nennt.[16] Der entscheidende Schritt hier ist jener der »Kehre«, die bekanntlich darin besteht, daß nicht mehr das Sein vom Dasein her angegangen, in gewisser Weise also die transzendentalsubjektive Grundstruktur aufrechterhalten wird, sondern daß das Dasein seinen Sinn aus dem »Zeit-Spiel-Raum« (Heidegger GA 65, 22, passim) einer jeweiligen epochalen Grundgestalt erhält. Das Dasein erfährt sich wesentlich als *geschichtliches*, sodaß die »Seynsgeschichte«, wie Heidegger sagt, zum eigentlichen »Subjekt« des Geschehens wird. Das »seynsgeschichtliche Denken« übernimmt die Stelle, die bislang das »transzendental-subjektive Denken« innehatte. Anders gesagt. Die »Geschichtlichkeit« tritt an die Stelle des ungeschichtlichen »Apriori«. Man muß diesen Schritt in seiner ganzen Dimension begreifen, wird hier doch erst der Schritt vom Sein zum Ereignis in seiner Notwendigkeit deutlich.[17] Die differenzierteste und doch äußerst geraffte Darstellung dessen, was Heidegger unter »Ereignis« versteht, findet

---

[15] J.-F. Lyotard 1987, 9–16.

[16] »›Ereignis‹ (ist) seit 1936 das Leitwort meines Denkens«, so Heidegger in den Randbemerkungen zum »Humanismusbrief«, in: ders. GA 9, 316. Die erst aus dem Nachlaß herausgegebenen Bände (jene seit etwa Mitte der dreißiger Jahre) zeigen in verstärktem Maße den beschriebenen Gang vom ›Sein‹ zum ›Ereignis‹, wie vor allem die als zweites Hauptwerk nach »Sein und Zeit« geltenden »Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)«, GA 65. Vgl. ebenso »Metaphysik und Nihilismus«, GA 67, sowie »Zeit und Sein« (1976), 1–25, worin eine spätere Zusammenführung des seynsgeschichtlichen und ereignishaften Denkens auf seine »Grundworte« hin versucht wird.

[17] Sh. Näheres hierzu unter »Heidegger-Kapitel« oben. Nimmt man indes die transzendental-subjektive Perspektive als letztgültig an – für einen gestandenen Kantianer bspw. kann es schlechterdings nichts anderes geben –, so entstehen solche Fragen wie jene von

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sich in »Zeit und Sein«, dem späten »Gegenwurf« zu »Sein und Zeit«.[18] Heidegger versucht dort aufzuzeigen, daß allem Sein und aller Zeit voraus das »Ereignis« ansetzt, das beide so auseinander- und aufeinanderzuhält, daß sie als »Anwesen« (des Seins) »geschickt« und als »das Offene« (der Zeit) »gereicht« werden. Das »Es gibt« umschreibt dabei den Spannungsraum und gewissermaßen den Grundvollzug dessen, was »Ereignis« genannt wird. Das Ereignis erweist sich so als das sich Geben von Sein und Zeit, eine Selbstgebung *vor* aller Dinglichkeit und Gegenständlichkeit. Aber, zum Ereignis gehört wesensmäßig die »Enteignis«, der grundsätzliche Entzugscharakter, der, indem er Sein schickt, zugleich an sich hält, und indem er Zeit reicht, zugleich sich vorenthält. (vgl. 23) Das sich Zurückziehen, der Entzug des Ereignisses bekundet sich im »Es« des »Es gibt«, was zugleich auf die eigentümliche »Gebungsstruktur« dieses Grundverhältnisses hinweist. Bemerkenswerterweise wird hier nun gerade von japanischer Seite aus ein möglicher Einwand formuliert, wenn Tsujimura darauf aufmerksam macht, daß trotz allem Entzug und trotz aller Verbergung doch ein »Es« verbleibt – wie immer auch gedacht –, das da gibt oder schickt. »Ist sein [Heideggers] Denkweg, daß wir das ›Es‹ *aus der Art des Gebens her denken*, das zu ihm gehört, nicht ein Versuch, den Quell aus dem Strom herleiten zu wollen?«[19] Es liegt auf der Hand, daß das asiatische Denken nicht diese Schwierigkeiten »mit dem Sein« und seiner Überwindung hat, benennt doch das dortige Grundwort »Nichts« einen »Topos«, der weder Sein noch Nichtsein bedeutet. So sucht denn auch Tsujimura »Entsprechungen« zwischen dem »Ereignis« und »Shôki«, einem »alten buddhistischen Wort«, ausfindig zu machen, und er stößt hierbei auf diesen fundamentalen Unterschied von europäisch-abendländischem »Sein« und asiatischem »Nichts«. Allerdings zieht nun Tsujimura die Konsequenz daraus, man möchte sagen, in typisch europäischer Manier, daß entgegen dem »Sein« das »Nichts« nicht *gedacht* werden kann und somit im Ereignis zugleich »die Grenze nicht nur des Denkens Heideggers, sondern überhaupt des Denkens selbst, sei es das abendländisch-europäische Denken, sei es das soge-

H. M. Baumgartner, Das Apriori der Historisierung des Apriori? Über die Grenzen eines in seiner Allgemeinheit irreführenden Konzepts. (Berlin 1997)

[18] M. Heidegger 1976, 1–25, sowie »Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ›Zeit und Sein‹, 27–60.

[19] Tsujimura, K. 1989, 83.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nannte ostasiatische *Denken*« (85), offenkundig wird. Diese Konsequenz scheint aber nicht zwingend zu sein, wenn man unter »Denken« eben nicht allein ein »Denken von etwas, von Sein, usw.« versteht. So macht Tsujimura selber schon ein Angebot, indem er darauf hinweist, daß mit »Ereignis« eigentlich ein »Zusammen*gehören* von Sein und Mensch« gemeint ist, wohinein beide »entschwinden« und »entwerden«. »Diese Seite des Entschwindens oder des Entwerdens von beiden, die im Buddhismus oft mit einem leeren Kreis angedeutet wird«, kommt bei Heidegger, so Tsujimura, zu kurz, »das heißt das schon genannte Nichts sollte in der sachgemäßen Weise *schon* im genannten Zusammen*gehören* als die Bedingung von dessen Ermöglichung enthalten sein.« (83) Das Grundwort des Nichts hat eben die Möglichkeit, alles als ein relationales Gesamtgefüge zu erfassen, ohne alle Entität oder letzte Subjektität, so daß das Ereignis auf ein »*Geschehen*« hin freigegeben wird, das aus sich selber hervorgeht, ganz der Forderung Tsujimuras entsprechend, wonach der Strom aus dem Quell hervorspringt und so aus sich selber hervorgehend erst zum Strom wird.[20] Das »Ereignis«, so deutet sich schon an, geht keineswegs darin auf, ein besonders herausgehobener Augenblick, sozusagen als ein »Aufblitzen von Ewigkeit« zu sein, es weist vielmehr auf das Tätigsein des »Ereignens« selber hin, auf das Werdegeschehen des »sich Ereignens«, überhaupt auf seinen *Geschehens*charakter, der eben vor allem auch einen *Aufgang* und einen *Untergang* hat. Bei Heidegger indes scheint der Ereignistopos noch auf ein solches »Letztes« hin angelegt zu sein, auch wenn sich dieses im Entzug bekundet.[21]

---

[20] Hier kommt ein entscheidender Grundzug des »strukturontologischen« Denkens zum Tragen, nämlich jener des »Hervorgangs« oder auch der »Genese«. Vgl. H. Rombach 1988b, 221–298; vgl. auch ders. 1993 (Kap. »Die Nähe zwischen ›Ereignis‹ und ›reinem Geschehen‹«).

[21] D. Sinn hat in einer »Archäotypik des Denkens« versucht, dem Ereignischarakter in seiner Vielschichtigkeit näherzukommen. Er hat diesen Versuch interessanterweise von Heidegger aus unternommen, um aus dem Gegenhalt der buddhistischen und zenbuddhistischen Erfahrung des »Ereignisses des Nirwana« Rückkopplungen und Entsprechungen zu erhalten. Er hat aber jeweils gesteigerten Wert auf das Besondere und Herausgehobene des Ereignisses gelegt, was das eigentliche *Geschehen* des Ereignisses, gerade hinsichtlich seiner *Endlichkeit* nicht berücksichtigt bzw. nur als defizitär sehen kann. Ein Fragezeichen wäre auch zu machen hinsichtlich des Vorhabens, Heidegger und Nirwana so eng, wie es dort geschieht, in Verbindung zu bringen, wenn das Denken des Ereignisses mit dem Erleuchtungstopos des Buddhismus nahezu parallelisiert wird. Heidegger kommt es in allem auf die Differenz von Mensch und Seinsgeschick an, indes in

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zwei Aspekte sollten deutlich werden: Zum einen, daß das »Sein« in all seinen Variationen und Spiegelungen ein- und durchbricht und gewissermaßen im »Ereignis« auf einem neuen Boden zu stehen kommt, zum anderen, daß dieser »Boden« sich darin bekundet, daß er »sich ereignen« muß. Das heißt, daß der Durchbruch selber schon nur als »Ereignis« erfahrbar ist und daß sich fürderhin alles Erkennen und Erfahren, also auch jede Subjekt- und Objektkonstellation von der Struktur des Ereignisses her versteht. Das Ereignis ist eine Grunderfahrung des Widerfahrnisses, wovonher erst Subjekt und Objekt, Dasein und Sein ihre jeweilige Zuordnung erhalten.

Oben wurde versucht, die Parmenideische Denkerfahrung als »Ereignis« zu verstehen mit dem Hinweis auf eine Grunderfahrung, die unabdingbar zur griechischen Geistes- und Kulturwelt gehört. Aber nicht nur die Vorsokratik, Platon und Aristoteles, überhaupt die Denkkultur machen die griechisch-antike Kulturwelt aus, es gehören dazu konstitutiv die Art und Weise des Umgangs des Menschen mit seinem Mitmenschen, auch des Menschen mit dem sog. »Noch-nicht-Menschen«, dem Sklaven oder gar Barbaren, das Verhältnis des Menschen zu seinen Göttern, überhaupt, was der Sinn eines Gottes oder einer Göttin ist, also ein religiöses Grundverständnis, ebenso das Kunstverstehen, das erste Autonomie- und Individualzüge aus den einzelnen Gestaltungen herausholte, ganz in Entsprechung zu politischen Strukturen wie sie in einem ersten Begriff von »Demokratie« aufscheint, was wiederum in gewisser Nähe zum Spiel- und Wettkampfcharakter steht, wie sie in Musik, in Dichtung, im Sport, im Kultus überhaupt zum Tragen kommen. Dem antwortet wiederum eine bestimmte Architekturbauweise, deren Maß das Offene der Tempelstruktur, nach innen wie nach außen, abgibt. »Grundworte« allein reichen da nicht hin, es sind vielmehr »Grundereignisse«, deren Entsprechungsgeschehen eine in sich stimmige Gesamtstruktur ergeben, auch wenn diese vermutlich niemals in Gänze gelungen sein mag.[22] Entscheidend aber ist nicht allein die

der »Erleuchtung« diese Differenz gerade überwunden werden soll. Die Überwindung der Differenz ist ja gerade das eigentliche Markenzeichen der Erleuchtung. Gleichwohl ist hier ein veritabler Versuch »interkultureller Philosophie« unternommen worden, der diese Frage »vom Ereignis her« angeht. (D. Sinn 1991)

[22] K. Held spricht im Anschluß an Husserl von »Urstiftungen« des griechischen Geistes, wie etwa dem »Staunen« und der damit zusammenhängenden »Anschauung« und »theoria« der *einen* Welt (ders. 1991b, 79–113), dem »logon didonai und der darin implizierten Übernahme einer Verantwortung« (ders. 1989, 13–39; 37), ebenso wie im

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Entsprechungskonstellation, sondern das Entsprechungs*geschehen, als welches* eine Kulturwelt sich ereignet. Dieses »Sich Ereignen« ist aber zugleich auch ihr »Aufgehen« und damit die Eröffnung ihrer *als* »Kulturwelt«. Rombach hat darauf aufmerksam gemacht, daß das griechische Volk in einem ersten Schritt ein Selbstverständnis seiner selbst aus bestimmten Konstellationen heraus gewinnen konnte, in denen die »Erfahrung« des »Meeres« eine wegweisende Rolle spielte.[23] Das Meer wird »zum Tor der Welt, zur völkerverbindenden Kraft, zu einer Gottheit. Poseidon ist die personifizierte Vergegenständlichung dieses Mehrwerdens des Meeres.« Dennoch bleibt Griechenland keine Meeres- und Schifferkultur, nein, diese wird abgelöst, genauer überformt von einer stärker nach innen gehenden, das heißt auch ins Landesinnere gehenden Bewegung, aus der vieles entspringen wird, der es aber zunächst in einer glücklichen Findung von Mensch und Natur gelingt, eine wilde Frucht wie die der Olive zu veredeln, sprich zu »kultivieren«, was wiederum Land und Leute auf ein ganz neues Tableau hebt. Die Olive wird zur »Urfrucht« und zugleich zum »Ursymbol« der griechischen Kulturwelt. Erst jetzt schmeckt die Olive, sie wird eßbar und genießbar, ihr Öl wird zum entscheidenden Konservierungs- und Geschmacksträger – und dies bis heute –, wie zum Licht- und Beleuchtungsspender u. a. mehr. Letztlich wird die Olive im Olivenzweig zum weithin sichtbaren Zeichen für Kunst und Wissenschaft, für Sieg und Gewinn. Sie wird zu einer »wahren Universalgabe für alles«, und daraus kann nur eine Göttin hervorspringen, die mit all diesen Insignien gewappnet ist, »Athene«. Athene löst Poseidon ab, und erst aus diesem Ereignis wachsen weitere Ereignisse wie jene des Stadtstaates Athen mit all seinen sozialen und politischen Strukturen, die erst dann in Grundworten ihren Niederschlag finden und sich in Grundbegriffen aus-

---

Anschluß an Heidegger von »Grundstimmungen« wie etwa »Staunen«, »Scheu«, »Gebürtlichkeit« u. a. (ders. 1991c; ders. 1993, 87–103).

»Urstiftungen«, »Grundworte« und »Grundstimmungen« sind schon sehr entscheidende und fundierende Zugänge zur Erfassung einer Kulturwelt *als* Kulturwelt, sie verbleiben aber in einer basalen Grundschicht, die gleichsam unterhalb der sonstigen Begebenheiten liegen. »Grundereignisse« indes möchten den Geschehenscharakter und Werdeprozeß, das Hervorgehen einer Kulturwelt aus ihrem »inneren«, sich ernötigenden Antwort- und Entsprechungsgeschehen aufzeigen und nachzeichnen, so daß »Erfahrung« und »Grunderfahrung« aneinander sich klären und auseinander hervorgehen. Auch Kulturen bestehen nicht einfach, sondern sie gehen auf, und ihr Aufgang ist identisch mit dem »Zur-Kultur-werden« dieser Kulturwelt.

[23] Sh. H. Rombach 1994a, 187 ff. [Die folgenden Kurzzitate hieraus]

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

arbeiten. Die Polis wird jetzt erst zum »Hohen«, zur »Akropolis«, zu jener griechischen Kulturwelt, die wir als das »klassische Griechenland« kennen. Rombach zeigt an diesem Beispiel, wie eine Kulturwelt noch *vor* allen späteren begrifflichen Adaptionen aus sich selbst hervorgeht und daß mit einem solchen »sich Ereignen« jener Boden entsteht und erstellt wird, den er »transzendentale Ordnungen« nennt. »Transzendentale Ordnungen« deshalb, weil sie die Entstehung und die Bodengewinnung dessen überhaupt erst zeigen, was das »transzendentale Subjekt« immer schon bewußtseinstheoretisch voraussetzen muß.

Das transzendentale Subjekt hat keine Antennen für »Ereignisse«, es sei denn, es sähe sich selber als ein solches. Und in der Tat stellen ja doch viele veritable Philosophien die Ausarbeitung und Entfaltung dieses Ereignisses dar. Aber hat man nur ein einziges vor Augen, so sieht man dies nicht in seiner eigentlichen Bedeutung und der damit verbundenen Dimension, und man sieht vor allem nicht, daß es noch weitere und anders gelagerte Ereignisse gibt. Man hat die griechische Kulturwelt, gerade hinsichtlich ihrer philosophischen Rezeption, allzu einseitig auf den Konnex von Denken und Sprache hin untersucht und daraus ja vor allem die »metaphysische Differenz« von Tierwelt und Menschenwelt destilliert. Jüngere Untersuchungen haben schließlich verstärkt auf den konstitutiven Charakter der »Schrift« und der »Schriftlichkeit« als konstitutivem Medium verwiesen. All dies beansprucht natürlich und zu Recht seine Geltung, aber die Beschränkung auf diese Phänomene allein käme doch einem Reduktionismus der griechischen Kulturwelt gleich. Auf das vielschichtige und wechselseitige Antwortgeschehen verschiedenster Bereiche hat hier ebenfalls J. Assmann hingewiesen, wiewohl auch er das Phänomen der Schriftlichkeit in seiner Genealogie als eine Art »Grundphänomen« angeht. Seine Kritik richtet sich dabei zurecht u. a. gegen das »monokausale Erklärungsmodell« eines Havelock,[24] der die griechische Denkstruktur und Kultur auf grammatische und alphabetische Konstellationen zurückführt. Assmann plädiert daher für eine »zirkuläre Struktur«, einem »reflexive loop«. »Die Schrift verbindet sich hier mit anderen Faktoren zu einem Prozeß wechselseitiger Bedingung und Verstärkung. Diese Faktoren sind zum einen die ausgesprochen pluralistische, plurizentrische Verfaßtheit der politischen Struktur, zum anderen die *agonistische*, kompetetive

[24] E. A. Havelock 1990.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Grundeinstellung einer ausgeprägten ›loose society‹ sowie die unausbleiblichen Spannungen und Brüche, die mit ihrer Transformation zur ›tight society‹ der Polisgesellschaft einhergehen.«[25]

Mit dem »Ereignis« soll an dieser Stelle auf das »sich Ereignen«, den Ereignischarakter einer Kulturwelt aufmerksam gemacht werden, das in allem ein durchgängiges Entsprechungsgeschehen am Werk sieht, und das, wie im Falle der griechischen Antike, von der »Olive« bis zur »Polis« reicht. Erst dann, wenn man dies als »das sich Ereignende« zu sehen lernt, vermag man annäherungsweise die griechische Kultur als »*Welt*« zur Erfahrung zu bringen. Beides ist darin beschlossen bzw. geht darin auf: das Widerfahrnis, wenn einem eine Welt als Ereignis begegnet *und* das Erfahren dieses Widerfahrnisses, indem man das »Er-eignen« nachfährt und nachzeichnet. Es scheint in der Tat so etwas wie »kulturelle Grunderfahrungen« zu geben, wie uns dies das »Ereignis« vor Augen führen kann. Ereignis als das konkrete in sich strukturierte Werdegeschehen, das weit stärker den Endlichkeitsaspekt einer Kultur betont, weshalb auch die Lebendigkeit und Dynamik eines solchen Geschehens zum Tragen kommen. So bleibt das »Ereignis« nicht auf die quasimetaphysische Position eines Höchsten beschränkt, ebensowenig wie es an den inneren Widersprüchen, Brüchen und Spannungen, den Ausfallerscheinungen und Mißlungenheiten scheitert, die eben immer auch zum Gang und zur Geschichte einer Kultur hinzugehören, weshalb eine Kultur nicht nur »erfahren« werden will, sondern dem zuvor schon selber ihre eigene Selbsterfahrung *ist*. Sie ist daher eher als »*Experimental*kultur«, sprich als »Erfahrungskultur« zu verstehen denn unter einem »Kultur*begriff*« zu subsumieren, der bestenfalls Sedimentierungen orten kann, der aber niemals das Ereignisgeschehen einer Kultur in seinem Selbsthervorgang zeigen kann. Es käme hierbei ja darauf an, »die Bedingungen der Möglichkeit von« aus der Selbstermöglichung und des Möglichwerdens dieser Bedingungen zu gewinnen.[26]

---

[25] J. Assmann 1997, 300.

[26] Als Versuch in diese Richtung verstehe ich auch die Bemühungen von J. Assmann, wenn er bspw. in der »Welt der Keilschriftenkulturen« das Zusammengehören und das »Ereignis« von Gottesbeziehung, Rechtssphäre und Schriftlichkeit darlegt: »Indem die Götter zu Zeugen und Hütern rechtlicher Bindungen und Selbstverpflichtungen angerufen werden, werden sie zu Instanzen der Rechenschaft. Der Mensch hat sich vor ihnen zu verantworten. Alle Widerfahrnisse werden im Rahmen dieses Beziehungshorizontes als Signale segnender oder strafender Gottheiten lesbar, die Geschichte erfüllt sich mit

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2. Dimension/Dimensionen

2.1 Medialität

Mit dem »Widerfahrnis«, es sei noch einmal betont, bricht eine neue Dimension auf. Die gewöhnlich als Grundvoraussetzung akzeptierten Konstellationen von »Subjekt – Objekt«, »Erkenntnis- und Bewußtseinssubjekt – Ding und Welt« erweisen sich als abgeleitet und rückgebunden. Gleichsam unterhalb deren Ebene liegt die zumeist verborgene Schicht der »Grunderfahrung«, die keineswegs nur darin aufgeht, daß sie einschneidender ist, sondern die darin ihre Bewandtnis hat, daß von ihr her allererst gezeigt werden kann, *wie* es zu bestimmten Bewußtseins–, Erkenntnis- und Erfahrungsweisen kommt, *wie* sich diese konstituieren und hervorgehen. Die Dimension der Grunderfahrung, so zeigte sich schon bei Parmenides, macht deutlich, daß das Denken selber, daß die »Logik«, ja im Grunde alle Logiken auf solchen Grunderfahrungen aufruhen. Hierzu gehört auch die Frage der *Medialität*. Noch bevor wir zu etwas Stellung nehmen können, sei dies affirmativ oder negierend, sind wir stets schon eingelassen, ja verstrickt in mediale Bedingtheiten. Das heißt, daß das jeweilige Medium immer schon das Denken mitbearbeitet, ja mit hervorbringt und nicht erst begleitet. Gemeint ist hier nicht etwa die gesprochene oder geschriebene Sprache als mediale Vermittlung des Denkens – dies war immer schon irgendwie bekannt[27] –, sondern das jeweilige konkrete Medium, womit oder genauer, *worin* etwas gesagt oder getan wird. Der Sprache hatte man immer eine Leitfunktion zuerkannt, lag doch im Sprachvermögen das Diskrimen zwischen Menschsein und Tierreich. Daß die Sprache aber nicht nur Bedeutungsträger und Vermittlungsinstanz ist, sondern selber schon am Denken und der damit verbundenen Denkstruktur mitarbeitet,

Sinn und Bedeutung: nicht die mythische Urgeschichte, deren Grundmuster die Weltordnung fundieren, sondern die Geschichte der alltäglichen Widerfahrnisse, die in der linearen Zeit spielt, wo alles darauf ankommt, die in der Vergangenheit eingegangen Bindungen nicht zu vergessen. Auf der Grundlage dieser Verrechtlichung der konnektiven Strukturen wird Sinn als Zusammenhang von Tun und Ergehen lesbar.« (Assmann 1997, 297)

[27] Der Weg führt hier, gewiß unter stets verschiedenen Hinsichten von Platons »7. Brief« (Platon 1981, Bd. 5, (342a-344d), 415–421) über Herders und Humboldts Sprachphilosophie bis hin zu Heideggers bekanntem Diktum aus dem Humanismusbrief: »Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.« (M. Heidegger, Brief über den »Humanismus« (1978), 311)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dies war zwar schon Einsicht der Griechen – man denke nur an die aristotelische Entsprechung zwischen »Satzbau« und »Denkbau«, also jener von grammatischer und logischer Struktur –, man hat aber kaum die phänomenologischen Konsequenzen daraus gezogen. So wußte auch schon – und weiß es noch – jeder Maler darum, daß seine Farbgebung nicht einfach eine Idee umsetzt, sondern daß die jeweilige Farbgebung, der jeweilige Farbton dasjenige, zuvor oftmals gar nicht Gewußte, zum Vorschein bringtn, was schließlich die spezifische Typik und die jeweilige Grundaussage ausmachen. Dies betrifft natürlich alle Künste, und ein Michelangelo *mußte* den Marmor aus Carrara haben, da dieser sein bildhauerisches Vermögen so sehr herausforderte, daß er seine Arbeit als kaum gelungene Antwort auf die Frage des Marmors verstand.[28]

Auf den, wie man sagen könnte, *medialen* Charakter der Sprache hat der späte Wittgenstein aufmerksam gemacht. Sprache wird hier nicht mehr allein als Zeichenmodell, als Bedeutungs- oder Symbolträger angesetzt, sondern es wird auf den jeweiligen Bedeutungs*rahmen* zurückgegangen, von woher ein Wort, ein Satz erst ihren Sinn erhalten. Die gesprochene oder auch geschriebene Sprache ist selber schon in ein Sinnfeld eingebunden, worin die Sprache wie in ihrem »Element« schwimmt. Dieses Sinnfeld wird durch die jeweilige Situativität aufgeblendet, die wiederum durch das jeweilige »Erspielen« der Worte und der Sprache deutlich wird. »Sprachspiel« meint dann eigentlich das situative Sinnfeld der Sprache, das eigentliche »Medium«, in dem sich die Sprache aufhält.[29] Erst die Situationsgebundenheit gibt der Sprache ihren Sinn und erst daraus vermag sie »Bedeutungen« anzunehmen. Das heißt, daß in jedem Wort schon ein ganzer Bedeutungsrahmen, genauer, ein bestimmtes Situationsgeflecht mitspricht, und genau dies macht die Medialität der Sprache und ihre Dimensionalität aus.

Walter Benjamin wiederum hat mit seiner Schrift »Das Kunst-

[28] Vgl. Michelangelo 1947, 53 f. Vor allem in seinen Briefen kommt Michelangelo immer wieder auf die Bedeutung des Marmors aus Carrara zu sprechen. (Ebd. 103 ff.)

[29] L. Wittgenstein 1984, 225–580, hier insbes. 245 ff. Unter »Sprachspiel« wird meist etwas anderes verstanden als ich es hier intendiere und wohin vermutlich auch Wittgenstein nicht vorbehaltlos gefolgt wäre. Das gewöhnliche Verständnis zielt darauf, daß das Sprachspiel einfach bestimmte Bereiche und Redeformen benennt, die ihre Bedeutungen durch die jeweiligen Kontexte des Sprachgebrauchs erhalten.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

werk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit«[30] auf die für das Kunstwerk notwendige *mediale* Konstitutionsbedingung aufmerksam gemacht. Dem Kunstwerk eignen demnach nicht nur, wie das von altersher der Fall war, Wesensaussagen, seien diese über den »schönen Schein« oder auch über das »Erhabene« vermittelt, sondern vor allem auch historisch-gesellschaftliche Bedingungen, die es mitkonstituieren. So gibt etwa auch das Zeitalter der Technik nicht nur neue Herstellungsmöglichkeiten an die Hand, es macht auch alles in einer vorher nicht gekannten Weise verfügbar, von den Alltagsgegenständen bis hin zu den Artefakten der Kunst. Die »Aura«, die jedes Kunstwerk auszeichnet, schwindet im Maße der Vormachtsstellung der Reproduktionstechniken. Technische Produktion ist immer Re-produktion. Das Einmalige, Auratische wird zum Gewöhnlichen, Verfügbaren, bekommt Gebrauchswert. Vom Einmaligkeitsaspekt des Kunstwerks her gesehen wäre dies ein Verfall. Kunst wird Massenprodukt, käuflich wie alles, was irgendwelche Bedürfnisse befriedigen soll. Sieht man das Ganze aber unter generativem und geschichtlichem Aspekt, wie dies Benjamin intendierte, so sieht man die Wahrnehmung selber sich verändern. Nicht nur das Wahrgenommene verändert sich, auch, und das ist das Entscheidende, das Wahrnehmen selber. Daß dies keineswegs an den Bereich der Kunst gebunden ist, zeigt schon ein einfaches Beispiel. Die großen Einkaufszentren treten nicht nur an die Stelle des Einzelhandels und Tante-Emma-Ladens. Was unter dem Zwang einer ökonomischen Logik und den Gesetzen des Marktes vonstatten geht, hat nicht nur Einfluß auf die Versorgungsfrage der Bevölkerung, nein das Einkaufen selber verändert sich im ganzen. Kauf und Ware erhalten einen anderen Sinn, Verkäufer und Kunde werden anders wahrgenommen und sie nehmen anders wahr, bis hinein in die Kommunikationsstrukturen und Ernährungsfragen. Das Medium des »Supermarktes« verändert das Einkaufen von Grund auf. Das *Phänomen* Einkaufen wird ein anderes.

Es gibt heutzutage nichts, das nicht medial konstituiert wäre; gerade auch dort, wo man dies am wenigsten vermuten würde. So sind nahezu alle heutigen Kunstwerke nicht nur über das technische Medium vermittelt, sie haben dies dem zuvor schon in ihre schöpferische Arbeit als konstitutive Gestaltungsbedingung aufgenommen. Dies mag bei Kulturmedien wie der Fotografie, dem Film wie dem

[30] W. Benjamin 1977, 7–44.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Fernsehen unmittelbar einleuchten, aber es trägt sich in alle Bereiche hinein durch.[31] Und noch der ganz »archaisch« mit Holz oder Stein arbeitende Bildhauer kann sich diesem kulturell-epochalen Zugriff nicht entziehen, er ist beständig da, und sei es, daß er ihm als Absetzungshintergrund dient. Dieser technische Durchgriff hat natürlich Konsequenzen. Wie Fotografie und Film, Fernsehen und Computer zeigen, macht das Original keinen Sinn mehr. Das Einmalige wird von der Kraft der Reproduktion überholt.[32] Nun geht es mir hier aber nicht um diese von Benjamin diagnostizierte Differenz von Original und Reproduktion, sondern darum, jenseits dieser Alternative die konstitutive Bedeutung medialer Komponenten für mögliche Sinngestaltungen und Sinnprozesse zu sehen. Schreibmaschine und Computer haben längst ihren Status als technische Zutat und ihren »umständehalber« verstandenen Bezugssinn, die zu einem formalen und allgemein-abstrakten Denken noch hinzukommen würden, aufgekündigt und man erfaßt, daß es einen Formalaspekt gar nicht gibt, ohne daß er durch und durch medial vermittelt und geprägt wäre. Nietzsche bemerkte dieses Phänomen frühzeitig, wohl auch, weil er als einer der ersten Philosophen eine Schreibmaschine benutzte: »(…) unser Schreibzeug arbeitet mit an unseren Gedanken.«[33]. Und derselbe Nietzsche sagt an anderer Stelle, diesmal weiter ausgreifend,

[31] So hatte etwa die technische Entdeckung der Stereoskopie auf die literarische Arbeitsmethode Marcel Prousts eminenten Einfluß. Jedem Auge wird in diesem Raumbildverfahren das ihm zugehörige Halbbild eigens zugeordnet, durch deren »Zusammenwahrnehmen« erst die Raumstruktur ersichtlich wird. Gewöhnlich meint man, jedes Auge sähe dasselbe Bild, was eigentlich nicht stimmt. Man sieht zwar »dasselbe Bild«, aber ein klein wenig verändert bzw. versetzt. Und genau dies, nicht erst die Dreidimensionalität des Raumes, sondern dem zuvor die Bewegung, der »bewegte Raum«, interessiert Proust, so daß sich dies bis in seine Schreibmethode und seinen Schreibstil hinein fortzeugt. Die Technik der »paperoles«, mit der Proust zum Teil seitenweise Erzählungen, Weiterführungen, »Seitenwege« an die entsprechenden Manuskriptseiten anklebte, bestätigt dies sozusagen auch »äußerlich«. Prousts Sequenzen- und »Wiederholungs«- technik zeigt »dasselbe«, das nie dasselbe ist, weil es stetig in Veränderung begriffen ist; genau dies aber *macht* erst sichtbar! Proust läßt am Sichtbarwerden des Sichtbaren teilnehmen, er beschreibt nicht auf dem Boden von schon Sichtbarem. D. h. in einem weiteren Sinne: es gibt nicht mehr *das* Ereignis, auf das zurückzukommen wäre, sondern das *Erzählen*, die narrative Struktur selbst, *läßt*, so müßte man sagen »*ereignen*«, läßt sichtbar werden und macht sichtbar. Vgl. M. Proust 1999.

[32] Vgl. Benjamin 1977, 15 f.

[33] F. Nietzsche, KSB, Bd. 6, 172. – »Nicht nur Gott, sondern alle Wesen, die wir anerkennen, nehmen wir, selbst ohne Namen, in uns hinein: Wir sind der Kosmos, *soweit wir ihn begriffen oder geträumt haben*. Die Oliven und die Stürme sind ein Theil von uns geworden: die Börse und die Zeitung ebenso.« (F. Nietzsche, KSA, Bd. 9, 216)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den medial-konstitutiven Grundcharakter aber nur umso nachdrücklicher unterstreichend: »Ich habe meine Schriften jederzeit mit meinem ganzen Leib und Leben geschrieben: ich weiß nicht, was ›rein geistige‹ Probleme sind.«[34] Das Phänomen der Medialität ist keineswegs an technische Errungenschaften gebunden, es trat nur durch deren Aufkommen deutlicher hervor. So kann eben auch der Leib als Medium in unserem Sinne fungieren. Die Medialität nimmt wohl die Stelle ein, die früher das »Element« inne hatte, nur mit dem Unterschied, daß die noch substanziale Verfaßtheit des Elements in die strukturale des Mediums überführt wird. »Er bewegt sich wie ein Fisch im Wasser«, das heißt, »er ist in seinem Element«, oder eben genauer, »in seinem Medium«, das ihn lebensmäßig trägt, was zugleich meint, daß er seine »Dimension« gefunden hat. Was beim Fisch sozusagen noch naturgegeben ist, dies erfährt der Mensch in der Weise, daß es ihm widerfährt. Der Sprung ins Wasser ist in der Tat ein Widerfahrnis, *in* dem und *durch* das erst zur Erfahrung kommt, daß hier etwas aufspringt, das einen über sich hinaus öffnet, das »mehr« ist als man selber jemals für möglich gehalten hätte und das zugleich aber auch das ist, was einen fürderhin trägt. Das Element indes bleibt, da als Entität gedacht, grundsätzlich getrennt vom jeweiligen Subjekt. Der Schriftsteller bricht hingegen in das Medium der Sprache ein und kann nur darin überhaupt »zeigen«, was er sagen will. Die Brüder Wright setzen ihr Leben aufs Spiel, um erfahren zu dürfen, daß und wie Luft trägt. Im Zeitalter des Flugzeugs mag vielleicht nicht mehr viel vom ursprünglichen »Fluggefühl« übrig geblieben sein – die neuen Wrights sind die Paragleiter –, aber das Flugzeug hat wie vielleicht kein anderes »Medium« die Welt verändert. Die Flugzeugwelt ist ein erstes Widerfahrnis im globalen Ausmaß. Man denkt nicht mehr nur global, man *ist* global geworden.[35]

---

[34] F. Nietzsche KSA, Bd. 9, 170.

[35] Ähnliches hätte natürlich auch für die »Welt des Automobils« zu gelten. Man bewegt sich nicht nur anders, Nähe und Distanz werden auch anders erfahren. Auch die Landschaften fahren gleichsam mit, werden anders wahrgenommen und anders interpretiert. Straßenbau ist eine einschneidende Uminterpretation der Landschaft in jeder Hinsicht. Das Auto verändert den Menschen in grundlegender Weise, es macht ihn selbstständiger, gewissermaßen »autologischer«, bringt ihn im wahrsten Sinne des Wortes in Bewegung, macht ihn »auto-mobil«, es macht ihn aber zugleich auch abhängiger, indem es ihn seinen Systemzwängen unterwirft. »Der Stau« als eines der sichtbarsten Zeichen dieser inneren Dialektik. Dies wirkt sich ja bekanntlich bis in die »Natur des Menschen« hinein aus, wo zwischen Autofahren als positivem Erlebnis und negativem Streß oftmals nur ein minimaler Gradunterschied zu bestehen scheint. Das Automobil ist eine

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

So erstellt die Medialität jenen Erfahrungsboden mit, auf dem wir sodann diese oder jene Einzelerfahrung machen können. Es geht dabei schon um eine innere Differenzierung der Ebenen, aber keineswegs um eine Abscheidung verschiedener »Erfahrungswelten«, wie dies im Zusammenhang aufkommender Medientechnologien geschieht, wo man »virtuelle Welten« gegen »Alltagswelten« oder gar »natürliche Lebenswelten« absetzt. Tut man dies dennoch, so verrät sich darin das Festhalten an den alten Paradigmen, das sich der konstitutiven Kraft medialer Phänomene verweigert und dadurch das realitätsstiftende Moment der Medialität nicht sehen kann. »The medium is the message«, so lautete schon eine Zeitdiagnose vor dreißig Jahren (Marshall McLuhan), die man nicht uneingeschränkt übernehmen sollte, aber sie war eine erste Grußformel eines aufkommenden Medienzeitalters. Wir wissen heute sehr wohl, daß und inwieweit etwa die »Werbung« unsere Realität wie unser Bewußtsein miterstellt. Unser Geschmack scheint werbungsorientiert mediatisiert, politische Mehrheiten, also demokratische Legitimationen scheinen medienabhängige Selbstläufer geworden zu sein. Die »Realität« des Krieges – der Irak-Krieg hat dies eindrücklich demonstriert – wird als militärisches Planspiel an die Wohnstuben fernsehender Bevölkerungen verkauft. Wir sehen den Krieg und sehen ihn auf eine andere Weise doch nicht. Die Medien scheinen in gewisser Weise die Weltherrschaft übernommen zu haben, sie scheinen alles zu bestimmen, und die Grenzen zur Manipulation und Indoktrination scheinen sich zunehmend zu verflüchtigen. Nun, auch diese Negativphänomene zeigen die Tiefenwirkung der Medialität, der man nicht dadurch beikommen kann, daß man sie nur als »Verpackung« sieht. Die »Verpackung« ist zur eigentlichen Botschaft geworden, wie Christo mit der »Verpackung des Reichstages« eindrucksvoll vor Augen geführt hat. Es geht also darum, den konstitutiven Grundcharakter der Medialität zu erkennen, und so können auch sog. Negativphäno-

---

mediale Grunderfahrung, eine Signatur des 20. Jahrhunderts. Ähnliches wäre auch hinsichtlich der »Schrift« und ihrer »Geschichtlichkeit« zu bemerken. Jede Schriftepoche, von der Keilschrift angefangen, über die Schreibschrift, den Buchdruck, die Schreibmaschine bis hin zum Computer und Internet, verwandelt auf einschneidende Weise Mensch und Lebenswelt. Allein anhand dieser Medialitäten könnte man eine »Genealogie« der Menschheit aufzeigen, und darin ihre jeweilige Umstrukturierung verdeutlichen. Nicht nur Lesen und Schreiben werden jeweils etwas anderes, auch Denken und Handeln bleiben nicht dasselbe, es entstehen jeweils ganz neue Berufs- und Arbeitszweige, ja Beruf und Arbeit erfahren eine Veränderung ihres Selbstbildes. Usw.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mene in der Weise gelesen werden, daß man in ihnen ebenso einen wenn auch mißlungenen Wink dahingehend sieht, daß die Medialität nicht einfach hingenommen wird, sondern daß mit ihr kreativ und gestaltend umgegangen sein will. Man kann über sie nicht einfach verfügen, aber man kann sie freisetzen, weil man darin sich selber freisetzt. Man könnte hier auf Künstler wie Duchamp oder Warhol verweisen, weil sie das Phänomen der Medialität und damit den sich verwandelten Wahrnehmungsprozeß und Sehstil *positiv*, d. h. in gestalterischer Weise zur Darstellung gebracht haben. Es wäre auch an Nam June Paik zu erinnern, der mit seiner Video-Kunst technisches Medium und kultisches Kunstwerk (etwa seine »TV-Buddha's«)[36] so zusammenführt, daß beide in neuer und veränderter Weise sichtbar werden. Anders gesagt: Das »Objekt« wird nicht erst durch die Kamera wahrgenommen; dem zuvor sieht es dem Wahrnehmenden gewissermaßen direkt in das Auge seines Wahrnehmens. Das Wahrnehmungsauge erfährt sich selber medial konstituiert und es erfaßt vor allem das vorgängige *mediale* Konstitutionsgeschehen, aus dem »TV« wie »Buddha« eine neue Aussage gewinnen. Die Medialität geht keineswegs darin auf, Vermittlungsinstanz oder Bedeutungsträger zu sein, sie benennt eine *Dimensionalität*, die sich als Geschehens- und Konstitutionsgrundlage offenbart. Hierin ist denn auch das medien- wie kunst- wie religions- wie kultur- und gesellschaftskritische Anliegen von Paik zu sehen. Überhaupt zeigt sich hierin eine interkulturelle Prototypik, wenn sich hier zwei »Augen«, das Buddhaauge asiatischer Religion und das Kameraauge westlicher Technik, so begegnen, daß sie sich dadurch in einer neuen Weise *sehen* lernen. Beide, Buddha wie Kamera, sehen fürderhin mit anderen Augen. Interkulturelles *Sehen* hieße demnach auch, nicht nur den Nichtwiderspruch bislang völlig divergierender Bereiche wie technisches Medium und religiöser Kultus, sondern vor allem deren gegenseitige Gestaltungsmöglichkeit und Fruchtbarkeit zu zeigen.[37]

Die Medialität verändert Sehen und Erkennen, Wirklichkeit und Wahrheit, und diese wiederum die Medialitäten. Daß man in dieser Hinsicht vor allem bei den Künstlern fündig wird, hängt damit zusammen, daß diese das »Phänomen der Medialität« zu ihrem ureigensten Thema erhoben haben. Dieses so herauszuarbeiten, daß darin der Sinn und das Neue jeweiliger Medialität aufscheint, macht sie

[36] Vgl. E. Decker 1988.
[37] Vgl. H. Belting/L. Haustein 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

eigentlich erst zu Künstlern. Nicht jeder »Medienkünstler« ist dann aber auch schon Künstler.[38] Das »Phänomen der Medialität« ist keineswegs dasselbe wie das »Faktum des Mediums«, ja sie unterscheiden sich um die Dimension von bloßer Erfahrung und Grunderfahrung.[39]

2.2 *Sprung*

2.2.1 Ursprung und Grund

Es ist erstaunlich genug, daß das Phänomen ›Sprung‹ kaum Eingang in die Philosophie gefunden hat,[40] ist es doch nahezu in allen Bereichen präsent. Es gibt den Erkenntnissprung ebenso wie den Erfah-

[38] »Medienkunst« hat nach wie vor Konjunktur. – Zur Ambivalenz elektronischer Medien vgl. W. Welsch 1995, 255–277.

[39] Es wäre hier an Derrida zu denken, dessen Arbeiten in ihrer begriffskritischen Stoßrichtung auf Medialitäten (Schriftlichkeit u. a.) zurückgehen, die immer schon dem Logos eingeschrieben sind. Vgl. J. Derrida 1988a; ders. 1987; ders. 1989b; ders. 1988b.

Im Unterschied aber zu Derrida, dessen Augenmerk auf beständige Sinnverschiebungen, auf eine »Logik des Supplements«, auf Philosopheme der ›différance‹, der Spur und des Entzugs gerichtet ist, wodurch die gesamte Metaphysik als »Präsenz-Denken« entlarvt werden soll, möchte ich hier eintreten für die Dimensionalität des Daseins, wie sie sich in der Unterscheidung von Erfahrung und Grunderfahrung bekundet. Es geht in allem um den konstitutiven Charakter, der den Strukturierungsvorgang der Phänomene zeigen soll und sie in ihrem prozessualen Geschehenscharakter hervorgehen sieht. Die Medialität ist dabei einer der Grundzüge.

[40] Eine Ausnahme bildet hier Kierkegaard, in dessen Schriften der »Sprung« eine zentrale Rolle spielt. In »Entweder-Oder« (ders. GW, Bd. 1–4) bspw. geht es um das Auseinanderhalten dreier »Stadien«, dem »Ästhetischen«, dem »Ethischen« und dem »Religiösen«, die weder kausal verknüpft sind noch unter irgendeiner anderen Bedingtheit zueinander stehen. Allein der »Sprung« vermag es, das jeweilige Stadium zu überspringen. Vom ästhetischen Stadium vermag man nur qua Sprung in das ethische zu gelangen, usw. Kierkegaard macht also auch auf die *dimensionale* Grundqualität des Sprunges aufmerksam, nur daß diese bei ihm an die »Selbstwahl« gebunden bleibt, die eben eine Differenz setzt von metaphysischer Eingebundenheit und existentieller Gegenwehr, in die man nie nicht verstrickt sein kann, wie Kierkegaards Grundphänomene der »Angst«, der »Verzweiflung« und des »Glaubens« deutlich vor Augen führen. Anders gesagt: Kierkegaard sieht den drei Stadien immer noch ein Subjekt (Individuum, der Einzelne) *gegenüber* stehen, wodurch das Dimensionale des Sprungs seinen entscheidenden Sinn einbüßt, der ja in der Verwandlung, das heißt auch in der Konstituierung und Gewinnung der jeweiligen Subjektverfaßtheit liegt. Das Phänomen des »Sprungs« gibt zwar eine Ahnung davon, aber es bleibt doch in Kierkegaards Sicht daran gebunden, ob man *will* oder nicht. Damit taucht aber das Entscheidende des Sprunges nicht wirklich auf.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rungssprung, den Wachstumssprung ebenso wie den Sprung im Sinne eines »Satzes«. Vermutlich hängt dies damit zusammen, daß mit dem Sprung nicht irgendetwas innerhalb eines Ganzen ersprungen wird, sondern immer ein »Ganzes« selber mitspringt, auf- oder auch zerspringt. Geht einem etwas auf, ein Gedanke, eine Sichtweise, so bezieht sich dieser Aufgang nicht auf Einzelheiten oder Teilbereiche, sondern immer auf eine »im ganzen« neue Einsicht. Dies nennt man eigentlich erst »Aufspringen«, und in Entsprechung dazu kann dies zerspringen. Ein »gesprungenes Ei« kann man nicht »reparieren« deshalb, weil ein »Ganzes« gesprungen ist. Es mag dies im Sinne einer neuen Einsicht geschehen oder auch im Sinne ihres Verlustes, jedes Mal dreht es sich um ein Ganzes.

a) Europäische Denkmodelle

Da nun, wie Kant richtig bemerkte, »Sein kein reales Prädikat« sein kann, und mit »Sein« natürlich das Ganze schlechthin gemeint ist, scheint es ganz folgerichtig, daß auch der »Sprung«, der ja immer nur als eine Weise, wie das Ganze konkret sich bewegt, in Erscheinung treten kann, nicht aussagbar ist. In der Tat, *über* den Sprung kann nichts ausgesagt werden, das heißt aber nun nicht, daß es ihn nicht gäbe. Im Gegenteil, der Sprung scheint auf etwas hinzuweisen, was immer nur »vom Ganzen her« erfaßbar und erfahrbar ist. Genau dies aber meint den eigentlichen Sprung aller Sprünge, den *Ursprung*. Mit »Ursprung« ist eben gesagt, daß etwas vom Ganzen her oder als Ganzes aufspringt, das keinerlei Bedingung hat, völlig frei aus sich hervorspringt und doch meist ganz einfach und unmittelbar daherkommt. Das Adjektiv »ursprünglich« benennt dieses Phänomen sehr gut, treffen sich hier doch das Ganze und die jeweilige Konkretion in einer bestimmten Brechung und Nuance. »Ursprünglich« meint ein lebendiges Ganzes, das an jeder Stelle auftreten kann. Es meint daher, phänomenologisch genauer besehen, gerade nicht jene Konstellation, wie sie etwa in der Rede von einer »Ursprungsphilosophie« intendiert wird, die man dann auch zurecht kritisch beäugt.[41] Mit »Ursprung« ist demnach das Aufspringen einer neuen

Ähnlich stellt sich das Phänomen auch in »Der Begriff Angst« (ders. GW, Bd. 8) dar, wo es um den Sprung geht, der von der »Unschuld« zur »Schuld« führt.

[41] Ich will nur zwei Vertreter nennen, die, aus ganz verschiedenen Denktraditionen kommend, vehement gegen eine »Ursprungsphilosophie« votieren: Adorno und Derri-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dimension benannt, die darin ihr Bewenden hat, daß sie nicht einfach einen Zuwachs von neuen Horizonten und entsprechender Sachangemessenheit, sondern einen Sprung von einer Dimension zu einer anderen meint, ein »Umsprung«, wie man auch sagen könnte. So stellen sich etwa, wie schon bei Kierkegaard zu lernen ist, der ästhetische, der ethische und der religiöse Bereich nicht als Einzelbereiche innerhalb eines Ganzen dar, sondern als eigenständige Dimensionen, innerhalb derer der jeweilig andere mitenthalten ist. Un-

---

da. Beiden ist in ihrer Kritik gemeinsam, daß sie unter »Ursprung« einen Totalitätsbegriff verstehen, der von Anfang an und vor aller Zeit liegt und der sich in der Tradition der Metaphysik als die Suche nach der Wahrheit bekundet hat. Es gibt aber weder »die Wahrheit« noch »das Totum«, weder »das Ganze« noch »das Wahre«. Bekanntlich sucht Adorno den Ausweg im Theorem des »Nicht-Identischen«, dessen dialektischer Ausarbeitung seine gesamten Anstrengungen gelten, da jedes begriffliche Denken immer schon identifizierend und verallgemeinernd verfaßt ist. Die Besonderheiten und damit die Differenzen werden zum bestimmenden Faktor, nicht mehr das Eine und mit sich Identische.

Auch Derrida hat eine »Philosophie der Differenz« entwickelt, wobei es ihm im Anschluß an Heidegger um eine Fundamentalkritik an der Metaphysik als »Präsenzmetaphysik« geht. Auch bei ihm gibt es nichts Letztes, keinen Letztgrund und eben auch keinen Ursprung. Alles kann nur »Spur« sein, erweist sich als ständige Sinnverschiebung und Prozessualität des Sinns, denen man nur durch eine »Logik des Supplements« sich nähern kann. Er ist eigentlich kein klassischer Differenzdenker, weshalb er auch Wert darauf legt, Differenz als »differance« zu schreiben, sozusagen eine Differenz der Differenz, ohne zur Identität zurückzukehren.

Ich habe beide hier angeführt, um wiederum die Differenz deutlich zu machen, die zwischen deren »Denken des Ursprungs« und unserem hier angesprochenen »Phänomen des Ursprungs« liegt. Beide gehen in ihrer Kritik von einem Totalitätsbegriff aus, der die Herrschaft, auch die logische, über alles innehat, weshalb auch alles von ihm her kommt und auf ihn zurückläuft. Dagegen konnten wir schon in einem ersten Hinblick auf das Phänomen des Sprungs sehen, daß man nicht auf ein Ganzes zugeht und auch nicht zugehen kann – in dieser Kritik ist beiden vollkommen zuzustimmen –, sondern daß dieses *jeweils* hervortritt, ja aufspringt, gerade auch dann, wenn es inhaltlich und en detail nicht getroffen oder gar verfehlt wird, und auch nie in Gänze getroffen werden kann. Dem Ganzen, im Sinne des Ursprungs, ist nicht dadurch beizukommen, daß man sich differenztheoretisch dagegen verwahrt – es bestätigt es vielmehr –, sondern daß man sieht, daß das Ganze überhaupt nicht im Widerspruch zum Einzelnen und Besonderen steht, ja daß erst an und mit diesen das Ganze als das Ganze hervorgeht. »Das Ganze«, so könnte man sagen, *geht hervor*, und dies kann es nur konkret, kontingent und endlich, sich verfehlend, korrigierend, bestätigend, sich bejahend und wiederum sich verneinend. Der Ursprung meint ein Mitgehen, ein aus sich selber Hervorgehen, ein Prozess- und Sinn*geschehen*, und gerade nicht einen letzten Urgrund, wie immer man ihn näher bestimmen wollte. Näheres hierzu sh. H. Rombach 1994b.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ter ästhetischen Gesichtspunkten sehen ethische Fragen anders aus und vice versa.[42]

Ursprung meint weder Ursache noch Grund, was selber Ausmessungen *bestimmter* Dimensionen sind. Die »Ursache« gehört in die Dimension der Zeit und ist ein Parameter dafür, daß Zeit u. a. als Ursache-Wirkungs-Verhältnis auftritt. Alles Werden hat eine Ursache. Dagegen steht der »Grund«. Er geht zurück auf das Zeitlose, das Ewige, auf Wesen und Sein. Es gibt nichts ohne Grund, alles hat einen Grund und ist auch darauf zurückzuführen. Das Geben von Gründen (logon didonai) bewährt sich in dem, was man als »Argument« bezeichnet. So wie man schon von der Dimension der »Ursache« zu jener des »Grundes« eigentlich springen muß – zwischen beiden gibt es keinen direkten Übergang –, so wird durch den »Sprung« überhaupt erst klar, daß da Dimensionenunterschiede bestehen, die nur »im Sprung« erfaßt und dadurch auch genommen werden können. Die Kategorie, die die Differenz von Dimensionen erfaßt, heißt »Sprung«, und da mit jedem Erspringen einer Dimension diese sich als ganze öffnet, ist der Sprung »im Grunde« ein Ursprung. Obwohl, wie gesagt, Sprung und Ursprung bislang kaum Eingang in die Philosophie gefunden haben, sind sie doch gerade an den entscheidenden, neuralgischen Punkten zu finden. In dem Augenblick, in dem Kant aus seinem Schlummer erwachte, betrat er und mit ihm die Philosophie als ganze eine neue Dimension. Von da aus werden alle Antworten zu anderen, schon deshalb, weil sich die Fragen ganz anders stellen. Es werden künftighin auch andere Fragen gestellt, wie etwa jene, ob denn »Erfahrung« als empirisch vorausgesetzte noch Sinn machen könne und ob es nicht vielmehr naiv sei anzunehmen, es gäbe Erfahrung *vor* der Frage der Bedingungen ihrer Möglichkeit. Bekanntlich ging daraus schließlich auch die »transzendentale Erfahrung« hervor, wonach es eine *transzendentale* Differenz zwischen Glauben und Wissen gibt. Glauben und Wissen umschreiben und eröffnen eine je eigene Dimension – dimensionale Differenz bedeutet hier soviel wie transzendentale Differenz –, die gerade nicht aufeinander zurückgeführt werden können. Zwischen

[42] Es gibt zwar in jüngerer Zeit verstärkt Bemühungen, diese Kluft zu überwinden, der Gefahr einer Vermischung und Verwischung der »Dimensionalität« wird dadurch aber großer Vorschub geleistet. Anstatt zu »vereinheitlichen« wäre es sinnvoller der Kraft der Unterscheidung zu vertrauen. Von jeder Seite sieht die andere anders aus. In abgeschwächter Form, im Sinne von Übergangsmöglichkeiten vgl. W. Welsch 1994, 3–22.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Glauben und Wissen gibt es nur einen Sprung, und wer diesen nicht mitmacht, fällt im Grunde hinter die von Kant eröffnete transzendentale Dimensionalität zurück. Auch Kant ist gesprungen! Und mit ihm ist die Transzendentalität in ihrer Klarheit aufgesprungen.

b) Japanische Denkmodelle

Als Tanabe Hajime, neben Nishida einer der großen Denker Japans, 1922–23 bei Husserl und Heidegger studierte, war er so fasziniert, daß er umgehend eine Studie über das phänomenologische Denken in Angriff nahm, die sich der »neuen Wende«, wie sie sich schon in den – damals noch nicht publizierten – Vorarbeiten zu »Sein und Zeit« ankündigte, widmete.[43] Durch diesen Bericht wurde Heideggers Denken nicht nur in Japan bekannt, es wurde den »Japanern« auch schlagartig klar, daß Philosophie im klassischen Sinn eben doch eine Verbindung zu asiatischem Denken hat. Gewiß, unter Denken wurde da anderes verstanden. Man müßte wohl besser von einer Denk*erfahrung* sprechen, die sich begrifflich noch nicht geklärt hatte. Aber durch diesen Kontakt wurde erst deutlich, daß auch Japan mitsamt der ostasiatischen Welt seine Weise des Denkens hatte, die nicht im *vor*philosophischen Bereich angesiedelt bleiben muß. Ein zunehmendes Selbstbewußtsein asiatischen Philosophierens war die Folge, aber, und das ist für uns vielleicht noch wichtiger, es sprang dabei eine beginnende Selbstkritik sogenannter abendländischer Rationalität heraus, die hinter einen Subjektbegriff niemals glaubte zurückgehen zu können, ohne sich dem Vorwurf der Irrationalität oder dergleichen auszusetzen. Was die Japaner bekanntlich so faszinierte und auch »tief ergriff«[44], und was sich bis heute noch durchträgt, war dieses Denken aus der Grunderfahrung des Daseins heraus, besonders hinsichtlich der Todesbesinnung, der Endlichkeit und der Welt-

[43] Tanabe, H. 1989, 89–108. Sh. hierzu Vf. 1991. »(Die Studie) zeigt eine kaum gesehene präzise Darstellung der inneren Entwicklung des phänomenologischen Fragens zur damaligen Zeit, und dies – man kann nur staunen – schon 1924, also vor dem Erscheinen von ›Sein und Zeit‹. Wie ist so etwas möglich? Der Phänomenologe ist in gewisser Weise ja nicht auf Texte angewiesen, da er ›die Sache selber‹, d. h. deren *Sehen* zu seiner Sache macht. So muß er auch *durch den Text* hindurchschauen, sonst sieht er nicht. Er muß sehen, um den Text zu verstehen, wer nur versteht, sieht nicht. Tanabes Aufsatz spricht aus dieser Dimension des phänomenologischen Sehens, die er deshalb auch die des »inneren Auges« benennt.« (Ebd. 412)

[44] So Tanabe, H. anläßlich des siebzigsten Geburtstags von Heidegger, in: Buchner 1989, 271.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

erschließung. Philosophie bekam nicht nur Bodenhaftung, sie schien den Boden allererst zu bauen. Japan schien sich zum erstenmal in seiner Nichttrennung von Subjekt und Objekt, von Denken und realer Lebenswelt bestätigt, und dies ausgerechnet von europäischer Seite aus. Diese Kontaktnahme, die sich ja später in vielerlei Hinsichten verzweigte, stellte einen wahren »Erkenntnissprung« für japanisches Denken dar. In umgekehrter Richtung befindet man sich erst noch am Anfang.[45] Dies hat natürlich Gründe, die unmittelbar an jenem Selbstverständnis der Philosophie als abendländisch-europäischer Philosophie hängen, welche sich immer als die alleinige und einzige »philosophia perennis« verstanden hat.[46] Hier bekommen wir einen ersten Vorgeschmack, was unter »Sprung« im interkulturellen Kontext zu verstehen ist. Ein für das europäische Verständnis von Philosophie – und »Philosophie« galt immer als mit europäisch-westlicher Philosophie identisch – notwendiger Rückbezug auf die Grundbegriffe des Logos sieht sich herausgefordert bzw. erfährt sich als eingeschränkt. Das heißt etwa, daß es einem Denken, das sich von altersher »aus sich heraus«, aus den zureichenden Gründen seiner selbst definiert und daraus seinen Universalcharakter ableitet, nunmehr nur zu einer Art Selbstbestätigung reicht. Eine »Selbstklärung« im Sinne eines Durchschreitens der Grundbegriffe, was zugleich zu einer Öffnung und Verflüssigung derselben führt, steht, jedenfalls in der Breite, noch aus, ganz zu schweigen von dem Geschehen des »Wesenswandels« der Philosophie selber, der in ihrer eigenen »Selbstübersteigung« Niederschlag findet. Anders gesagt: Einer rückwärts gewandten Denkkultur wäre auch ein vorwärts gerichtetes Denken anzuempfehlen, da nur diese Beidseitigkeit die Bewegtheit des Denkens selber offen und in Atem hält. Dies könnte dann – wie es sich durch Tanabe schon andeutete – vielleicht so aussehen, daß ein »Denken im Übergang«, im »Herüber und Hinüber« sich nicht nur verändert; es durchstößt auch den »Grund« hin zum »Abgrund«, um vom jeweiligen »Ursprung« her anzusetzen. Ja, es könnte vielleicht sogar das Einläuten einer neuen Stufe des Denkens in dem Sinne bedeuten, daß aus der Begegnung heraus eine nicht vorhersehbare und doch unübersehbare Fruchtbarkeit des Denkens erwächst, und dies im interkulturellen Maßstab.[47]

---

[45] Vgl. P. Pörtner/J. Heise 1995.

[46] Hierzu kritisch R. A. Mall/H. Hülsmann 1989.

[47] Vgl. E. Weinmayr 1989, 39–61. Als Motto steht dem Beitrag eine Bemerkung von

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Tanabe war ein solcher Vorläufer, wodurch das von Heidegger entdeckte gleichsam unterhalb des »Ichs« liegende »Selbst« gerade für Japan in unvordenklicher Weise fruchtbar gemacht werden konnte. Und natürlich wäre an Nishida zu denken, der vom amerikani-

---

Nishida voran: »Die Europäer neigen dazu, ihre eigene bisherige Kultur für die einzig hochentwickelte und die beste zu halten. Sie tendieren dazu, zu meinen, andere Völker müßten, wenn sie einen Entwicklungsfortschritt machen, genauso wie sie selber werden. Ich halte dies für eine kleinliche Eingebildetheit. Die ursprüngliche Gestalt der geschichtlichen Kultur ist meines Erachtens reicher.« (39)

In der Einleitung zur »Philosophie der Kyôto-Schule« (Ohashi 1990, 11–45) weist der Herausgeber Ohashi, R. darauf hin, daß sich gerade mit dieser Kyôto-Tradition das japanische Denken verwandelt hat. Ja, es steht dafür, daß sich das japanische Denken erst dadurch einen veritablen Philosophiebegriff gegeben hat, der nicht einfach westlich-europäisches Denken als *die* Philosophie adaptiert, sondern der in der Lage ist, ältere, ja älteste Traditionen so aufzunehmen, daß diese philosophisch fruchtbar gemacht werden können. »Während das allgemeine philosophische Leben in Japan seit einem Jahrhundert meistens nicht weiter reichte, als lediglich die europäische Philosophie einzuführen, zeichnete sich diese Schule dadurch aus, daß sie bewußt auf dem Boden der eigenen geistigen Tradition stehend sich die europäische Philosophie aneignete und so ihr eigenes Denken entwickelte.« (11) Gewiß, unter »Philosophie« verstand man – es gibt nicht wenige, die dies heute auch noch, man müßte vielleicht genauer sagen, wieder so sehen – »okzidentale Philosophie«; man hat sich aber damit zugleich als geistiges »Entwicklungsland« zu erkennen gegeben, das mit der eigenen Herkunft, der eigenen Geschichte und Tradition fast nichts mehr zu tun haben wollte. Erst durch den Ansatz, wie er u. a. durch die Kyôto-Schule entwickelt worden ist, wird das Erstellen eines philosophischen Selbstbewußtseins möglich, da hier die gesamten kulturellen Ereignisse und Erfahrungswelten Berücksichtigung finden. Dies zeigt sich etwa dort, wo die jeweils fundamentalen Grundbegriffe wie »Sein« und »Nichts«, »Denken« und »Erfahrung« in keiner Weise unter einen gemeinsamen Verstehenshorizont subsumiert werden können, will man ihnen nicht das jeweilig Entscheidende nehmen. Insofern markiert die Kyôto-Schule einen, wenn nicht *den* entscheidenden Schritt *japanischer Philosophie*, da hier in der Tat eine neue Dimension beschritten wird, die die gängigen Unterscheidungsmuster unterläuft: »Diese Tradition [japanische Denktradition], die sich als Komplex von Shintôismus, Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus usw. gebildet hatte, aber bis Ende des 19. Jahrhunderts keine ›Philosophie‹ kannte, fand in der Kyôto-Schule erstmals einen Ort, sich ›philosophisch‹ zu gestalten. Gleichzeitig geschah, daß ›die‹ Philosophie sich in ihr verwandelte.« (39) Mit »neuer Dimension« ist hier also gemeint, daß sich sowohl die Grundlagen der Religionen als auch die Begrifflichkeit der Philosophie umarbeiten, so daß man weder einen »klassischen« Philosophiebegriff *gegen* die religiösen Grunderfahrungen ins Feld führen noch umgekehrt einen Philosophiebegriff favorisieren muß, der soweit gedehnt wird, daß er nahezu alles, auch die Religionen einfach in sich aufnehmen könnte. Beide Seiten verlieren dadurch ihre Kontur und letztlich ihre Bedeutung. (Vgl. etwa L. Brüll 1989).

Zu einer kritischen, politisch konnotierten Rezeption der Kyôto-Philosophie (zu Nishida und Nishitani) vgl. A. Feenburg 1995, spez. Kap. 8 »The Problem of Modernity in Nishida's Philosophy, 169–192.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schen Pragmatismus inspiriert, einen Erfahrungsbegriff glaubte treffen zu können, der eben doch *vor* aller transzendentalen Bedingungsmöglichkeit ansetzt.[48] Dort wird die »Reine Erfahrung« als die Grunddimension angesetzt, wovonher das Denken erst ins Denken kommt, und nicht umgekehrt das Denken immer schon alle Erfahrung in sich aufgenommen und konstituiert hat. Ein paar Züge dieses Grundgedankens der »Reinen Erfahrung« möchte ich kurz darstellen. Es geht dabei, wie schon angedeutet, um nicht weniger als daß unter »Erfahrung« ein Grundphänomen verstanden wird, das alle Bedingungskriterien aus sich selber erstellt, wozu auch ein Begriff wie jener des »Subjektes« zählt, er mag empirisch oder transzendental verstanden sein. In diesem Ansinnen, daß hier eine »unmittelbare Erfahrung«, wie die »reine Erfahrung« auch genannt wird, den ursprünglicheren Ort gegenüber dem »transzendentalen Erfahrungsbegriff« beansprucht, liegt das Sprengende von Nishidas Philosophie. »Transzendental« würde ein solcher Begriff unter dem Rubrum »naiv« oder »vortheoretisch« laufen, er wäre eben noch nicht kritisch eingeholt. Aber Nishida versteht unter »reiner Erfahrung« keineswegs diesen naiven Begriff von Erfahrung. Es geht ihm vielmehr um das Aufzeigen einer »Selbstkonstitution der Realität«[49], einer Ebene, wo es »noch kein Subjekt und kein Objekt (gibt). Die Erkenntnis und ihr Gegenstand sind völlig eins: Das ist die reinste Form der Erfahrung.« (Ebd. 29) Nun darf man dies nicht mit einem »vorprädikativen« Zustand verwechseln, einer »stummen Erfahrung«, von der noch Husserl und Merleau-Ponty sprechen, die erst noch zu ihrer eigenen Aussprache zu kommen haben – dieser Gedanke hat immer schon ein »Subjekt« vorausgesetzt –, sondern man muß auf das Eigentümliche Acht haben, daß mit dem Erfahrungsfeld die jeweilige Realität wie die entsprechende Subjektität erst hervorgehen. Zwischen Bergwandern und Bergsteigen liegt ein »Dimensionensprung«, den jeder, der diesen einmal erfahren hat, wird bestätigen können. Dieser Sprung hängt keineswegs am Können oder der Ausrüstung, die der Einzelne mitbringt – dies sind bestimmte Bedingungen –, sondern daran, daß mit dem Bergsteigen eine eigene, vorher nicht gekannte Dimension von »Berg«, von »Klettern« und »Steigen« aufgeht. Der Bergsteiger ist dann, wie man sagt, »ganz Berg«, er erfährt sich realiter »eins« mit dem Berg, was nichts anderes heißt

[48] K. Nishida 1990a. Die folgenden Zitate hieraus.
[49] P. Pörtner in seiner Einleitung zu »Über das Gute«. (Nishida 1990a, 25)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

als daß das Steigen *und* er selber eins sind. Die Dimension des Steigens ist ihm aufgesprungen und so wird ein Bergsteiger immer »Bergsteigen«, auch wenn er nicht mehr laufen kann. Entscheidend ist hier zu sehen, daß die Erfahrungsdimension und die konkrete Erfahrung aneinander aufgesprungen sind, frei aus sich, ohne jede Ursächlichkeit, ohne jeden Grund. Dies, so scheint mir, ist das Phänomen, das Nishida mit »Reiner Erfahrung« anzielt. »Rein« durchaus im Sinne Kants verstanden, wenn er von »reiner Vernunft« spricht.[50] Gewiß, es ist zuzugeben, daß Nishidas Sprache aufgrund ihrer großen Nähe zu klassischer Bewußtseinsphilosophie – eine Adaption im übrigen, der er sich in zunehmendem Maße klarer wurde – die Sache, um die es ihm geht, nicht immer trifft, ja manchmal gar daran vorbei läuft, aber gerade sein sprachliches Ringen um die Sache, mit all ihren paradoxen und »selbstwidersprüchlichen« Formulierungen, macht doch seine eigentliche Intention offenkundig.

Einzelerfahrung und dimensionale Erfahrung gehören aufs engste zusammen, so daß mit jedem Aufgehen einer neuen Dimension immer auch ein »neues Selbst« mitaufgeht, das sich als »höheres Selbst« erfährt. Man erfährt sich in der Tat gehoben, aber nur, weil man eine Dimension ersprungen hat, was völlig außerhalb eines Vermögens oder Machenkönnens liegt. Auch die »reine Erfahrung« ist mehr als »meine Erfahrung«, sie fundiert das »mein« der Erfahrung. Gleichwohl gibt es die Erfahrung nur als »meine« Erfahrung. Aber dies ist gewissermaßen schon im Nachhinein gesprochen, wo die »reine Erfahrung« in ihre Teile auseinandergefallen ist. »Wenn man zum Beispiel im Falle einer Hörempfindung urteilt: ›das ist ein Glokkenton‹, bestimmt man nur den Ort in bezug auf vergangene Erfahrungen. Jede Art Bewußtsein ist im Zustand strengster Einheit im-

[50] Nishida bietet eine ganze Reihe von Beispielen an, um dieses Phänomen zu verdeutlichen. Ob es sich um das Erklettern einer »steilen Felswand« handelt oder dem »Musiker, (der) ein perfekt einstudiertes Stück spielt« (32), es geht stets um diese innerste Dichte von Erfahren, aus der auch der Einzelne erst hervorgeht. Man *wird* Bergsteiger, man ist es nicht, und auch wenn man es geworden ist, muß man es immer wieder *werden*. Nishida führt auch diverse Beispiele aus der vielfältigen Künste- und Wege-Tradition Japans an, um daran den Sinn, ja die Eröffnungsdimension der »reinen Erfahrung« zu zeigen. Und gar der Mathematiker kennt diese, ja im Grunde kündet die »reine Erfahrung« von jener Ungeschiedenheit, an der sich alle Differenzerfahrung abmüht und abarbeitet. »Weil ein Mathematiker sein Ich vergißt und die mathematischen Prinzipien *liebt* und *eins* mit ihnen wird, erscheinen sie ihm klar und deutlich. Der Künstler liebt die Natur und wird eins mit ihr; indem sein Selbst in der Natur untergeht, erfaßt er sie erst ganz.« (218)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mer Reine Erfahrung, einfache Tatsache. Wenn es aber seine Einheit verliert, indem es in Beziehung zu anderem tritt, entstehen Bedeutung und Urteil. (…) In diesem Moment ist die Reine Erfahrung *analysiert* und zerbrochen. Bedeutung und Urteil markieren diesen Zustand der Spaltung«. (38) Nun ist diese Spaltung aber keineswegs ein Verlust, sondern erweist sich nur als ein »gradueller Unterschied«, der zeigt, daß die »Erfahrung« ein *Geschehen* ist, das sich beständig riskiert, das seine Phasen hat, in denen es einmal identifikatorischer, ein andermal widerstrebender zugeht. Entscheidend aber ist, daß sich die »Begründungsrichtung« umgekehrt hat. Die »Reine Erfahrung« ist eigentlich das fundierende Geschehen, die Subjekt-Objekt-Konstellation hingegen ein gradatives Moment, dessen Differenzschema exakt das Auseinanderfallen der »Reinen Erfahrung« benennt. Nishida ist stets bemüht, die »Reine Erfahrung« in ihrer, wenn man so will, inneren Reflexivität zu zeigen. So schiebt sich gleichsam über die »Reine Erfahrung« eine weitere Ebene, die er »intellektuelle Anschauung« nennt, und über dies wiederum die weitere Ebene der »handelnden Anschauung«.[51] Jedes Mal geht es um dasselbe Grundverhältnis, nur eben in einer höheren, »reflexiveren« Form. Die Erfahrung geschieht, so könnte man sagen, als ihre eigene Selbstreflexivität, aus der derjenige, der sich dieser in reflexiver Weise zuwendet, erst als dieser »darüber Reflektierende« hervorgeht. Das heißt, daß hier sozusagen eine »Reflexivität der Reflexivität« am Werk ist, die sich als Reflexions*prozeß* der Erfahrung selber tut.[52]

[51] Sh. auch Nishida 1990b, 1990d, 1999.

[52] Eine etwas längere Passage mag dies verdeutlichen: »Die wahre intellektuelle Anschauung ist aber die Einheitsfunktion selbst, die *in* der Reinen Erfahrung wirkt, sie ist das Sich-Bemächtigende des Lebens. Sie ist etwas wie die Konzeption bei technischen Fertigkeiten oder, in einem bedeutenderen Bild gesagt, etwas wie der Geist der Kunst. Im Hintergrund einer komplexen Funktion – wie zum Beispiel im Fall des Malers unter Inspiration, dessen Pinsel sich von selber bewegt – wirkt ein einheitliches gewisses Etwas. Seine Verwandlungen vollziehen sich nicht unbewußt, in ihnen vollendet sich die Entwicklung eines Einzeldings. Intellektuelle Anschauung meint nun das Erfassen eines Einzeldings. Solcherart unmittelbare Wahrnehmung ist nicht der hohen Kunst vorbehalten, sie ist ein geradezu alltägliches Phänomen, wie es auch in unseren erprobten Tätigkeiten sichtbar wird. (…) Ein Zustand, in dem Ding und Ich einander vergessen haben, in dem weder Ding das Ich bewegt noch das Ich das Ding. Da ist nur eine Welt, ein Szenarium. Der Begriff intellektuelle Anschauung klingt so, als wäre damit eine subjektive Funktion gemeint, aber in Wirklichkeit bedeutet er ein Zustand, der Subjekt und Objekt transzendiert, ja man kann sagen, daß die *Opposition von Subjekt und Objekt durch diese Einheit überhaupt erst konstituiert wird.* Inspirationen – von der Art künstlerischer Begeisterung – führen alle in diesen Bereich. Intellektuelle Anschau-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Anders gesagt: Die Bedingungen, die gewöhnlich vorausgesetzt werden, werden so in diesen Prozeß mitaufgenommen, daß allererst deutlich wird, daß und wie sie daraus entstehen. Es gibt eben keinen letzten Grund mehr, und diese Konstellation wird, um mit Nishida zu sprechen, mit den Termini »Reine Erfahrung« oder auch »Intellektuelle Anschauung« zu fassen versucht, oder, gewissermaßen asiatisch umfassender mit dem Terminus »Selbstloses Selbst«. Aber, und dem gilt unsere Aufmerksamkeit, jeweils als *philosophische* Grundbegriffe und Phänomene, als sich selbst ausweisende *Philosopheme*.

Nishida unternimmt eine innere Differenzierung der »Reinen Erfahrung«, die letztlich gar nicht überschritten werden kann. So erfassen sich auch alle Bewußtseinsweisen als »Weisen« der »reinen Erfahrung«, gerade auch dann, wenn sie auseinander treten in Subjekt und Objekt. In diesem Vorhaben Nishidas zeigt sich m. E. die eigentliche Grunddifferenz zu europäischen Konzepten, obwohl beide Seiten im Grunde dasselbe Anliegen haben: Die »Ursprünglichkeit« und Nichthintergehbarkeit einer Realität, die nicht einfach gegeben ist, sondern die sich als »Geschehen des Wirklichen« selber tut. Nishida versucht dies mit dem Terminus »handelnde Anschauung« zu fassen, der nicht einfach die Theorie in Praxis übersetzt, sondern der besagen möchte, daß es gar nichts anderes gibt als ein Handeln, als welches sich das Wirklichkeitsgeschehen als gesellschaftliche und »geschichtliche Welt« tut, woran auch das Handeln des Einzelnen – auch die »Theorie« wäre hier ein praktisches Mithandeln« – konstitutiv mitarbeitet.[53] Geht Nishida von einem Praxisbegriff aus, der

ung ist auch nicht unmittelbare Wahrnehmung eines von den Tatsachen losgelösten abstrakten Allgemeinen. Der Geist eines Gemäldes ist von den gemalten Einzeldingen losgelöst und ist es auch wieder nicht. Denn wie ich bereits gesagt habe, sind wahre Allgemeinheit und Besonderheit einander nicht entgegengesetzt. Im Gegenteil. Durch die besondere Bestimmung kann das wahre Allgemeine ausgedrückt werden. Das geschickte Messer und der kunstfertige Pinsel eines Künstlers sind es, die die wahre Bedeutung des Ganzen ausdrücken.« (Nishida 1990a, 66 f.) [kursiv, G. S.]

Bezüglich des für Nishida ebenso wichtigen Zusammenhangs von »Ort« und »geschichtlicher Welt«, den er ebenfalls unter die »fortwährende Gestaltungs«frage einer »widersprüchlichen Selbstidentität« stellt, in der »Geschaffenes« und »Schaffendes« sich gegenseitig erstellen, vgl. Nishida 1999, 60 ff.

[53] In seiner Teilübersetzung von Nishidas »Selbstidentität und Kontinuität der Welt« (Bd. 8 der Gesamtausgabe von Nishida, NKZ 8, 7–106) umschreibt E. Weinmayr in einer Fußnote den »zentralen Begriff (der handelnden Anschauung) des späten Nishida: »Im Gedanken der handelnden Anschauung [kôi-teki chokkan] denkt Nishida, daß jedes Handeln in sich zugleich ein Anschauen und jedes Anschauen in sich zugleich ein Handeln ist, d. h. daß Welt und Wirklichkeit sich eröffnen in einem Geschehen diesseits der

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

jenseits von »Theorie und Praxis« liegt, so arbeitet sich das europäische Bewußtsein aus seiner einmal gewonnenen Höhe der Abstraktion und »Logik der Vernunft« in steigendem Maße zurück in ein solches Praxisverständnis. Wie anders wären etwa die Versuche von Husserl zu verstehen, wenn er die »Lebenswelt« als sedimentierte Sinnstiftungen, in denen der Mensch konkret lebt, rehabilitieren möchte? Oder der Versuch Heideggers, dem »Erkennen von Seiendem« das »Seinsverständnis« als konkrete Auslegung des Daseins selber entgegenzustellen? Oder auch die Versuche von Habermas, Denken und Handeln so zu verbinden, daß wie beim früheren alle Erkenntnis von der Leitfunktion bestimmter gesellschaftlich-geschichtlich gebundener Grundinteressen abhängt oder wie beim späteren die Vernunft ihre Legitimation aus der inneren (sprachlichen) Kommunikation der gesellschaftlichen Prozesse erhält? Bei beiden, Nishida und den genannten Vertretern europäischer Vernunftkritik, scheint es in der Tat um ein Praktischwerden der Vernunft zu gehen, wobei man gerade von entgegengesetzter Stoßrichtung aus ansetzt. Der Asiate von der »Reinen Erfahrung« als der »Praxis« des Vernunftgeschehens selber, der Europäer vom »reinen Denken« als der »Theorie« dieses Vernunftgeschehens. Was Nishidas Ansatz, in dieser Hinsicht jedenfalls, favorisiert ist, daß sich in beiden Strömungen das Handeln selber anschaut.[54] Daher »handelnde Anschauung«, die die grundsätzliche Praxisinstanz der Vernunft deutlicher zeigt als die »intellektuelle Anschauung«, die ja sowieso schon das europäische Ohr besetzt hält.

Im Übrigen scheint mir dies ein Anliegen zu sein, worauf wohl

---

Differenzierungen in Subjekt und Objekt, aktiv und passiv. ›Handelnde Anschauung heißt, daß wir selbstwidersprüchlich Objekte gestalten und wir umgekehrt von und aus den Objekten gestaltet werden. Handelnde Anschauung bedeutet die widersprüchliche Selbstidentität von Sehen und Wirken.‹ (NKZ 9, 173) ›Gestalten ist Sehen, wir wirken aus dem Sehen heraus. Wir sehen handelnd-anschauende Dinge und gestalten, weil wir Dinge sehen. Wenn man von »wirken« spricht, geht man vom individuellen Subjekt aus. Allein wir wirken nicht von außerhalb der Welt, sondern sind, wenn wir wirken, bereits inmitten der Welt. Das Wirken ist ein Gewirktes.‹ (NKZ 9, 168 f.) Handelnde Anschauung bedeutet so, daß in widersprüchlicher Selbstidentität das Gestaltete den Gestaltenden gestaltet und umgekehrt.« (E. Weinmayr 1990, 80)

[54] In einer großen Nähe scheint mir hier, von europäischer Seite aus, der Topos »Phänopraxie« von Rombach zu stehen, der eben auch auf den grundsätzlichen Handlungs- und Wirklichkeitsaspekt philosophischer und phänomenologischer Arbeit verweist und der daher auch eine Einseitigkeit der Phänomeno-*logie* als einem bloßen »Erscheinen zeigen« des Logos anmahnt. (Vgl. H. Rombach 1980, 16–22)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

alle Philosophie im Letzten zielt: Vernunft als die Selbstklärung der Realität selber, als ihr Praktischwerden im Sinne der Mitarbeit von Mensch und Welt. Philosophie als Mitarbeiterin eines Wirklichkeitsgeschehens, das, vielleicht hier und da ein wenig weiter vorblicken könnend, doch zuinnerst diesem zugehört. Philosophie als Avantgarde des Wirklichkeitsgeschehens, ein Ort, der bislang in erster Linie der Kunst vorbehalten schien. Mag sein, daß in der für asiatisches Denken fast selbstverständlichen Gleichstellung von Kunst, Religion und Philosophie hier für europäisches Denken ein Desiderat aufscheint, dem es sich zu stellen gilt.[55]

Zusammenfassend gesagt: Nishidas Konzept der »Reinen Erfahrung« verlangt einen Sprung, es versteht sich, einen »dimensionalen Sprung«.[56] Ohne diesen verbleibt man in einer transzendentalen Subjekttheorie, die immer schon nach Gründen bzw. Bedingungen von Erfahrung überhaupt gefragt hat, so daß auch ein solches Lebenswerk wie das von Nishida unter »empirischer Erfahrung« abgehakt werden würde.[57] Man darf sich dann allerdings nicht wundern, wenn man zugeben muß, daß einem das japanische, respektive asiatische Denken verschlossen bleibt. Ehrlicherweise müßte man sogar sagen, daß Asien eigentlich gar nicht »denkt«, sondern Denken mit Lebenserfahrungen, Mythemen und Noumenas verwechselt. Man

[55] Hingegen sah noch Hegel die Philosophie, genauer die »Philosophie des Begriffs« als die Spitze der Entwicklung von Vernunft und Geist, in der Religion und Kunst nur als Stufen fungieren. (Vgl. Hegels »Ästhetik«-Programm; G. W. F. Hegel 1986). Marx gilt als jener, der Hegel auf die Füße gestellt hat, aber eben nur auf die Füße der Ökonomie und Produktionsverhältnisse. Im Grunde sind aber alle veritablen nachhegel'schen Konzeptionen Versuche der »Selbstrealisierung« der Vernunft im Sinne des Realwerdens der Vernunft, auf die verschiedensten Felder ausgedehnt, was die Gewinnung eines Realitätsbodens mit sich bringt, auf dem man stehen und vor allem gehen kann. Der Philosophie scheint in der Tat ihr »Gehen« zurückerstattet zu werden, indem sie sich als Mithandelnde und Mithervorbringende des Realitätsgeschehens »anschaut«.

[56] Dies hätte auch für Tanabes Konzept einer »absoluten Dialektik« zu gelten, das hier nicht näher ausgeführt werden kann. Vgl. dazu H. Tanabe 1990a, 145–195; ders. 1990b, 196–224; ders. 1959, 93–133.

[57] Geradezu als Modellstudie für ein transzendentalphänomenologisches Konzept im Anschluß an Husserl kann die nach wie vor gültige Arbeit von L. Landgrebe (1978) angesehen werden. Die »ursprüngliche Erfahrung« wird dort klassisch an die transzendentale Subjektivität rückgebunden, weshalb schon die Rede von einer solchen Erfahrung ein »Problem« darstellt. Das *Phänomen* der Erfahrung und die damit einhergehende *Dimensionalität* der Erfahrung, denen wir hier mit Nishida und anderen auf der Spur sind, kann da erst gar nicht auftauchen. – Zum Topos des »Selbstgewahrens« bei Nishida vgl. Nitta, Y. 2006, 60–66

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

müßte dann vermutlich aber auch zugestehen, daß man sich denkgeschichtlich im ausgehenden 19. Jahrhundert aufhält, zu einer Zeit, wo es noch völlig unsinnig schien davon auszugehen, daß es ein anderes Denken als das westlich-europäische geben könne. Philosophie ist europäisch oder sie ist nicht Philosophie. So übrigens noch Heidegger[58], der ja doch zu einem der Meilensteine wurde für ein Denken, das die Schranken und Grenzen westlichen Selbstverständnisses zumindest »andachte«.[59]

2.2.2 Idemität versus Identität und Differenz

Springt eine Dimension auf, so geschieht dies nicht »überhaupt« oder irgendwie »anonym«, es ist im Gegenteil immer rückgebunden an eine einzelne, konkrete Erfahrung, an eine bestimmte Sache. Das heißt, daß keines, weder die Dimension noch das Individuum noch die Sache vorgeordnet wäre, sondern daß alle erst aneinander auf- und im wahrsten Sinne des Wortes auseinander hervorgehen. Weder gibt es da eine Differenz noch eine Identität, beides Grundbegriffe, die noch einer grundsätzlichen Statik verhaftet bleiben. »Idemität«[60] hingegen benennt ein Geschehen, das jenseits von Identität und Differenz ansetzt. Dem gewöhnlichen Philosophiebegriff muß ein solcher Versuch zunächst unverständlich bleiben, insofern alles Denken immer schon auf der Einheitsthese (Identität) fußt, die in Vielheiten sich ausdifferenziert, oder auf einem Vielheitstheorem (Differenz)

[58] Es sei noch einmal an das berühmt-berüchtigte »Gespräch zwischen einem Japaner und einem Fragenden« erinnert. (M. Heidegger 1986, 83–155) Neben dezidierten Stellen zur notwendigen inneren Entsprechung von griechischer Sprache (logos) und begrifflichem Denken (ebd. 86, 90) ist der ganze Grundtenor des Gesprächs so gehalten, daß der Fragende (Heidegger) eigentlich immer schon weiß, worin das Anliegen des Japaners liegt und daß das, was er sucht, eigentlich nicht in der Philosophie zu finden ist. Nun, dies ist nicht polemisch gemeint, sondern hängt am Ansatz Heideggers, der nicht nur Sprache, sondern griechische (woanders auch die deutsche) Sprache und »Philosophie überhaupt« miteinander identisch setzt. Ein nicht einmal mehr versteckter Eurozentrismus Heideggers wird hier offenkundig. Vgl. auch M. Heidegger 1963, 13.

[59] Vgl. F. Vetsch 1992. Im »Gespräch mit dem Japaner« bekundet Heidegger gleichwohl die Hoffnung, daß trotz seiner Überlegungen zum »Wesen der Sprache«, das vom Wesen des »logos« her zu verstehen ist und also gänzlich europäischen Ursprungs ist, »europäisch-abendländisches und ostasiatisches Sagen auf eine Weise ins Gespräch kämen, in der Solches singt, das einer einzigen Quelle entströmt.« (Ebd. 94) Natürlich bliebe zu fragen, welche Quelle außer der kastalischen Heidegger hier gemeint haben könnte?

[60] Mit dem Topos der »Idemität« schließe ich mich an jenen von Rombach geprägten an. Vgl. H. Rombach 1993, 203 f., 379 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

besteht, die gleichwohl Einheit »irgendwie« durchschimmern läßt. »Denken«, so heißt es im allgemeinen, ist notwendig der Logik oder auch Dialektik von Identität und Differenz, Subjekt und Objekt verhaftet. In dem Augenblick aber, in dem man deren vorgängige Ungeschiedenheit, die gleichwohl in sich auseinandergehalten und strukturiert ist, sieht, erfaßt man deren Idemität. Zugleich wird darin deren Geschehenscharakter deutlich. Das heißt etwa, daß mit dem Aufgehen einer Dimension *zugleich* alles, was auf dieser zur Erscheinung kommt, mitaufgeht. Dinge bleiben nicht Dinge innerhalb eines Sachverhalts, sie werden zu Exponenten dieser Dimension, so daß mit und an ihnen das eigentümlich Dimensionale erfaßt werden kann. Bergsteigen hängt nicht nur an einem Haken, es kann auch an einem solchen erst aufgehen. Der »Karabiner« ist für den modernen Bergsteiger mehr als ein Symbol, er *ist* Bergsteigen, konkret und unmittelbar, weshalb auch an der Beschaffenheit eines Hakens alles hängen kann, natürlich auch das Leben, dem zuvor aber die Dimension des Bergsteigens. Ebenso erfährt sich derjenige, dem Bergsteigen als Dimension aufgeht, gehoben und über seine bisherige Existenz hinausgehoben. Er kommt sich gewissermaßen als ein Hineingelegtsein in die neue Dimension entgegen – er weiß sich mit dieser »eins«. Er und das Bergsteigen erfahren sich als »dasselbe«, als »idemisch«, jenseits von »identisch« und »nicht identisch«. Sein »Ich« wird nicht nur gehoben, es verwandelt sich zum »Selbst« dieser Dimension selber. Das in sich unterschiedene »Selbe« meint »Idemität«, ein, es sei wiederholt, gegenseitiges Hervorgehen, das aus einem spezifischen Zusammengehen »aus sich selber« hervorgeht. Weder können der Einzelne oder auch mehrere die Dimension herstellen wollen noch kommt die Dimension über einen, beides Blickwinkel, die aus einer nachträglichen Differenz heraus gesprochen sind und das Phänomen des Dimensionalen eigentlich nicht treffen. In der Sprache Nishidas lautet dies so: »Das große Selbst umfaßt das Selbst der anderen und unser eigenes.«[61]

a) Kulturelle Erfahrung und kultureller Dogmatismus

Dieses mit der jeweiligen Dimension »Idemischsein« ist eines der entscheidenden Grundphänomene kultureller Selbsterfahrung. In afrikanischen Stammeskulturen werden heute noch Initiationsriten

[61] Nishida 1990a, 122.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

praktiziert, ohne die das gesamte Stammesleben keinen Sinn machen würde. Ein Initiationsritus ist aber nichts anderes als die konkrete Arbeit am Aufgang eines dimensionalen Geschehens, das als idemisches erfahren wird. Der in der Initiation erfahrene Dimensionensprung betrifft nicht etwa Teilbereiche des Menschseins, er betrifft den Menschen als ganzen, durch und durch, weshalb er auch im wahrsten Sinne des Wortes einschneidend für den Körper ist. Wenn man daher heute zurecht gegen manche traditionelle Beschneidungspraktiken, insbesondere bei Mädchen und Frauen, einschreitet, so ist dies keineswegs mit den Hinweisen auf medizinische Hygienik oder auf fehlende Selbstbestimmung der Frau getan. Man braucht schon Argumente, die sich von dem in der Initiation angezielten Dimensionensprung leiten lassen. Dies kann dann in praxi gewiß anders aussehen als bisher, ja muß es vermutlich gar, aber es darf den mit der Initiation verbundenen Lebensschritt und damit die Lebensüberzeugung nicht preisgeben. Solche »entwicklungsrelevanten« Dimensionensprünge gibt es natürlich auch in »späteren« Kulturen. Die christliche etwa kennt die Taufe, die in ihrer Struktur genau den Initiationsimplikaten entspricht, indem mit der neuen Ebene der ganze Mensch mitverwandelt wird. Und noch die im Bildungs- und Berufsleben obligatorische »Prüfung« ist, es mag im Einzelfall weit davon entfernt sein, im Grunde eine Prüfung hinsichtlich des Erreichens und Durchschreitens einer Dimension, die einmal genommen, den Menschen in sich höher hebt, nicht nur »höherstellt«, wie die sozialökonomische Ebene dies auch nennt.[62] Eine Kant-Prüfung prüft so nicht das Wissen von und über Kant mitsamt der relevanten Literatur – dies sind notwendige und selbstverständliche Begleiterscheinungen –, sie prüft nicht weniger als das Erspringen der transzendentalen Dimension. Für den dimensionalen Sprung ist indes keineswegs die verstandesmäßige Bewußtheit maßgeblich, es kommt vielmehr auf das idemische Geschehen an, das wie in der Taufe religiöse und sozialgesellschaftliche Dimensionensprünge zeigt, die zwar den Einzelnen – im christlichen Bereich das Kleinkind – direkt meinen, indem sie ihm sogar »seinen Namen geben«, und die doch zugleich

[62] Dieses Phänomen ist vor allem auch in den »Handwerkskünsten« bewahrt, die mit ihren »Innungen« (!) darauf hinweisen, daß jedes Handwerk seine eigene Dimension, sein eigenes »Werk« und »Können« hat, das durch eine entsprechende Handwerkstaufe bezeugt wird.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auch weit über ihn hinausweisen. (Es wird später darauf zurückkommen, und jeder neue und weitere dimensionale Sprung interpretiert die einmal gemachten auf neue Weise.) An diesem idemischen Geschehen hängt schließlich jene Identifikation, die ein jeder Mensch hinsichtlich seiner Herkunft, seiner Sprache und Religion, ja seines kulturellen Gesamtlebens erfährt, mag er sich irgendwann auch noch so sehr dagegen absetzen. Man kann dies nicht einfach abstreifen wollen wie ein Kleidungsstück, da es einen wie eine zweite und dritte Haut (F. Hundertwasser) durchdringt und trägt. Es gibt nicht den allgemeinen, formalen Menschen jenseits seiner kulturellen Gestaltungsweisen. Ja es verhält sich wohl gerade umgekehrt: Das »Humane« und »Menschliche« – und was wäre anderes mit dem allgemeinen Menschheitsbegriff angezielt? – arbeitet sich aus diesen Konkretionen und Gestaltfindungen heraus, als welche der Mensch zum Menschen hin unterwegs ist. Das Kulturwesen Mensch ist seine innerste und eigentliche Natur, wie schon Schiller mit Kant über Kant hinausgehend einforderte, ja gar sein »größerer Leib«, wie es Nietzsche schließlich gegen alle »Bildungsphilister« einklagte.

Menschsein, so wäre festzuhalten, erfährt sich nur über diese *dimensionale* Erfahrung, in der es sich mit allem *jeweils* idemisch weiß. So gestalten uns die kulturellen Dimensionalitäten ebenso mit wie uns die evolutiven, leiblich-organischen Dimensionalitäten mitgestalten. Viel entscheidender als bisher angenommen erweisen sich hierbei aber die kulturellen Dimensionen und dies vor allem hinsichtlich ihrer Differenzen. Zu lange schon hält man die beiden Sichtweisen aufrecht, wonach zum einen in der »metaphysischen« Blickwendung der Mensch sich wesentlich, d. h. um Dimensionen vom sonstigen Naturbereich unterscheidet, und wonach zum anderen in der »evolutionistischen« Blickrichtung der Mensch nur als eine Verlängerung des Naturprozesses gesehen wird, der sich allein durch eine höhere Komplexität von der übrigen Natur unterscheidet. In beiden Fällen wird der Mensch im ganzen vom Natur- und Tierreich unterschieden, so daß sich ein Allgemeinbegriff des Menschseins herausbildete, unter dem alle Differenzen als bloße Besonderheiten auftauchen, die stets schon unter das »Allgemeine« verrechnet sind. Die anthropologische Differenz von Mensch und Tier, Kultur und Natur scheint so den Anforderungen zu genügen, zumal man in der »Sprache« das alles tragende Kriterium gefunden zu haben glaubt. Es verwundert daher nicht, daß man noch nicht die kulturellen Gestal-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tungsweisen und Gestaltfindungen hinsichtlich ihrer spezifischen Dimensionen als konstitutiv erachtet.[63]

Der Mensch ist durch und durch »kulturell« geprägt, ja es gäbe ihn ansonsten als Mensch nicht. Dabei spielen die dimensionalen Eröffnungen und Sprünge eine entscheidende Rolle, da sie sich als »Grundüberzeugungen« und lebensmäßige Evidenzen eingraben, wovonher der Einzelne sein Selbstverständnis erst erhält. Daher rührt das eigentümliche Zugehörigkeitsgefühl und Identifikationsempfinden, das jedem Menschen eingeschrieben ist, es mag relativ eng auf die Familie bezogen sein, es mag bis zu einer sprachlichen Grenze gehen, es mag einen ganzen Kulturkreis umschließen bis hin zu einem »planetarischen« Bewußtsein. Es trifft für alle Bereiche zu, etwa auch jenem, den wir oben im Anschluß an Kant die »transzendentale Dimension« genannt haben.[64]

Andererseits variieren diese Dimensionen untereinander, sie bleiben untereinander variabel, sie erspielen ja erst die Felder, die sich als tragend erweisen. So bleibt es immer ein Spiel, auch in der Frage der Identifikation, die allerdings nur dann ihren Geschehenscharakter aufrecht erhalten kann, wenn dieses Spiel offen bleibt und die Offenheit auch dokumentiert. Dies vor allem macht die grundsätzliche Differenz von *Idemität* und *Identiät* aus.[65] Das Beharren und

[63] Auch die Kulturanthropologien von Gehlen, Rothacker bis Geertz können sich diesem »evolutionistischen« Grundbild nicht entheben, es mag wie in der Aufklärungstradition eines Kant nach vorne, es mag in der Gegenrichtung eines »Rousseauismus« zurück gerichtet sein. Stets wird das Besondere dem Allgemeinen subsumiert, und so werden alle Einzelerscheinungen einer allgemeinen Begrifflichkeit eingeordnet. Sie unterliegen einer Beschreibungstechnik, sie mag noch so »dicht« sein, die von einer sogenannten »gegebenen Realität« ausgeht, wodurch die Eröffnungs- und Gestaltungsmöglichkeiten nicht in den Blick rücken können, wie dies eine *phänomenologische* Analyse anstrebt.

[64] Daher kommt wohl auch, und dies ist gar nicht »kritisch« intendiert, daß vielen, denen einmal die Dimension »Kant« aufgegangen ist, fürderhin alles von dieser Dimension aus begreifen und verstehen, und auch gar nicht anders können. Es gibt dann nur »vorkantische«, im Sinne von »vorkritischer« und »nachkantische« Philosophie. Auch das philosophische Denken, so lehrt uns dies, hängt am Dimensionensprung, nicht der Dimensionensprung an diesem Denken.

[65] So sind nahezu alle Revolutionstheorien dadurch gekennzeichnet, daß sie zwar auch an einem neuen Dimensionensprung arbeiten, daß sie dies aber unter dem Vorzeichen von »Identitätstheoremen« tun. Genau dadurch aber bestätigen sie im Grunde das, wogegen sie angetreten sind. Dies, die »Dialektik der Aufklärung«, oder, um es anders zu sagen, der »Selbstwiderspruch der Identität(stheorie)« hatten schon Kleist in seinem »Michael Kohlhaas« ebenso wie Büchner in seinem »Dantons Tod« gezeigt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Festschreiben einer Identifikation zieht unweigerlich das nach sich, was man mit »Dogmatismus« oder im kulturell-religiösen Bereich mit »Fundamentalismus« umschreibt. Aber, und dieser Phänomenzug bleibt meist ausgeblendet, dieser Dogmatismus ist nichts anderes als die Selbstverabsolutierung einer einmal gewonnenen Grundüberzeugung. Man kann im Grunde all die scheinbar unlösbaren Konfliktherde zwischen Staaten und Nationen, Völkern und Ethnien, Religionen und Weltanschauungen auf diesen inneren Dogmatismus zurückführen, der alle Selbstverständnisse in irgendeiner Weise einmal durchwandert. Die Golfkriege wie die Balkankriege der 90er Jahre haben dieses Phänomen nachhaltig vor Augen geführt, und so hilft es aufs Ganze gesehen wenig, wenn sich die eine Hälfte des Konfliktes als die moralisch und menschlich höhere empfindet, wie dies die westliche Allianz tut. Es mag für den Augenblick, unter bestimmten politischen Direktiven gewährleistet erscheinen, den Konflikt »à la Alexander«, das heißt militärisch zu entscheiden, indem man den Knoten durchhaut, er wird sich aber, und dies wissen im Grunde alle, aufs Neue schürzen. Es bleibt dabei verborgen, wie es Alexander noch verborgen bleiben mußte, daß auch der Westen einen Absolutheitsanspruch in seinem Gepäck trägt, mag er sich auch noch so »human« darstellen. Gewalt entlarvt sich stets als Ohnmacht der Macht, die selber einem inneren Absolutheitsanspruch und damit einer Überherrschungspraxis entstammt.

Bezüglich unseres augenblicklichen Diskussionsstandes bedeutet dies, daß man hinter diese dimensionalen Eröffnungsvorgänge nicht zurückgehen kann, daß man diesen aber auch nicht ausgeliefert sein muß. Das heißt, daß jeder Einzelne wie eine jede Kultur sich immer aus einer jeweils eröffneten Dimension heraus verstehen, *ohne* aber völlig darin aufzugehen. Solange man aber nur *eine einzige* dimensionale Erfahrung kennt, in welchem Bereich auch immer, so verabsolutiert diese sich ganz von alleine. Man sieht dann nicht die Selbstverabsolutierung und den damit verbundenen Dogmatismus, so wenig wie die mitgeschleppten Vorurteile und Ressentiments. Spätestens hier tritt das »interkulturelle Bewußtsein« als Desiderat hervor, insofern ein solches, wenigstens in bezug auf die Pluralität der Kulturen, für dimensionale Vielfalt und deren konstitutive Kraft eintritt. Anders gesagt: Solange die Notwendigkeit interkulturellen Denkens und Lebens nicht am Horizont aufscheint, solange läuft man Gefahr, der Grundtendenz der Selbstverabsolutierung zu obliegen, was eben die angedeuteten dogmatischen und fundamentalisti-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schen Konsequenzen nach sich zieht. Erst durch eine Öffnung zu anderen dimensionalen Eröffnungen vermag beispielsweise aufzugehen, daß eine jede Kultur von einer grundsätzlichen Positivität und einem kaum zu überschätzenden Reichtum getragen wird, den es begegnungsmäßig herauszuarbeiten und gegenseitig freizusetzen gilt. Erst so vermag sich der Mensch wirklich *menschlich* zu begegnen, was auch heißt jenseits von Identität und Differenz, wie auch jenseits von »allgemeinem« und »besonderem« Menschsein. *Idemisch* eben.

b) Phänomen »Geist«

Wo dieses idemische Geschehen am Werk ist, und es ist ja nie nie am Werk, dort wird das geboren, was man »Geist« nennt. Geist ist geradezu ein Index für dieses Geschehen. So hat eine Rede deshalb »Geist«, weil in ihr die Sache, um die es geht, und die darin angesprochene Dimension so zusammengehen, daß man sie konkret aus sich hervorgehen sieht und daher mitgehen kann. Man nimmt über den Inhalten, dem Was, und über die Form und den Stil, dem Wie hinaus die Dimension, das heißt den »Geist der Rede« wahr, der immer weit mehr sagt als es Sinn- und Bedeutungsinterpretationen zu erschließen vermögen. Spricht der Geist in dieser Tiefenschicht nicht mit, das heißt vermag er nicht freigesetzt zu werden, so fehlt er nicht einfach. Er rutscht gleichsam zurück in eine Vermögensstruktur, die sich »im« Subjekt dann als »geistvoll« und »intellektuell ansprechend«, kurz, als allgemeine »Intelligenz« bekundet. Aus dem idemischen Geschehen ist ein identifizierender Akt, die Synthesisleistung des Subjekts geworden, welche die Differenzen auf Identität, die ja zugleich die Identität des Subjekts selber ist, zurückführt. Dies aber sind nur spätere Zuschreibungen für einen Vorgang, der aus sich selber getragen wird, der in sich abhebt und der nur deshalb im Grunde tragend wird. »Geist« beschreibt die innere Abhebung des Geschehens selber. Gerade dies aber ist weder herstellbar, machbar noch gar verfügbar. Und doch ist er kein Mysterium oder ähnliches, sondern ein reales Geschehen, vermutlich sogar das Realste, das es nur geben kann. So hat etwa eine jede Sprache einen Geist, oder besser, sie »atmet einen Geist«, worin eben exakt der lebendige, mit sich idemische Vollzug der Sprache zum Ausdruck kommt. Weder Syntax und Semantik, weder Grammatik und Phonetik werden des Geistes einer Sprache ansichtig, denn er ist all dies zusammen, aber

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

so, daß aus dem Zusammen ein »mehr« entsteht, das die Sprache erst als Sprache trägt und ihr den unverwechselbaren Geisttypus gibt. Und natürlich haben auch eine Kultur, eine Religion, ja schon eine Region, eine Landschaft einen »Geist«, der sie wiederum unverwechselbar macht. »Geist« ist so die *Eigentypik*, die als durchgängige Signatur eines idemischen Geschehens aus diesem geboren wird. Er beschreibt den Dimensionensprung eines Geschehens, er ist ein anderes Wort für die Selbsterfahrung des Dimensionensprungs. Immer dort indes, wo ein Geist noch hinzukommen soll, ist er eigentlich schon preisgegeben. Auch noch jener, auf den man glaubt verzichten zu können, geht auf einen »Geistbegriff« zurück, auf den man dann in der Tat allerdings verzichten kann. »Geist« ist weder eine Entität noch eine »Substanz«, noch ein »Subjekt«, er »ist« überhaupt nicht. Und doch trägt er alles, da er das durch alles hindurchgehende und dieses tragende Grundprinzip ist. »Geist« ist ein Phänomenzug der Dimension, der aufgezeigt werden kann, er ist kein Noumenon, das über allem schwebt. Anders gesagt: Das Phänomen vermag den konstitutiven Hervorgang des Geistes zu zeigen, der, wird er nicht gezeigt und erfahren, nur vorgestellt, angedacht oder geglaubt werden kann. Ob er dann noch jenes Geistgeschehen ist, das ihn ja erst zum »lebendigen Geist« macht, scheint mehr als fraglich. Die christliche Tradition sieht den »Geist« schon als jenes »Dritte«, das nicht einfachhin die Einheit (das Erste) mit der Differenz (das Zweite) vermittelt, sondern als eine, wie Schelling sagt, »Einheit von Einheit und Differenz«, ein Identifikationsgeschehen, das jenseits logischer Diskursivität auf »spekulative Philosophie« setzt. Ein Einheitsgeschehen, das jenseits von Identität und Differenz liegt und in dem doch beide auf ihre je eigene Weise aufgenommen sind. Man kann dem durchaus zustimmen, ich plädiere allerdings dafür, daß man hier diese Spekulation gar nicht als reine Begriffsspekulation weiterführt, sondern in konkrete Phänomenologie »übersetzt«. Der Geist erscheint nämlich, konkret, endlich, erfahrbar, und sei es nur, daß er als Hebung und Erhebung »gefühlt« und »empfunden« wird.[66] Im Gegenzug zur Vernunft kann man »Geist« geradezu sehen, er ist die Erscheinungsweise des Absoluten im Endlichen, die gar nicht als für sich bestehend gedacht werden können. Die Differenz zwischen Vernunft und Geist besteht demnach darin, daß die Vernunft auf »Iden-

[66] Vgl. das für den asiatischen Kulturraum entsprechende Grundwort für »Geist«, »Ki« (jap.) oder »Chi« (chin.); sh. hierzu Yamaguchi, I. 1997a, insbes. Kap. II, 45–71.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tität«, der Geist auf »Idemität« geht. Dies unter anderem macht ihren dimensionalen Unterschied!

c) Originäre und analoge Erfahrung

α) Begriff und Ausgriff

Unsere Phänomenologie der Erfahrung führte uns bislang auf Wege, die einem bloßen Erfahrungsbegriff verborgen bleiben müssen. Zugleich »bauen« diese Wege an jenen Grundstrukturen, die das große Feld »interkultureller Erfahrung« konstituieren oder, um genauer zu sprechen, hervorgehen lassen. Als besonderer Grundzug scheint sich hierbei durchzutragen, daß das *Phänomen* der Erfahrung stets eine Kritik und auch Korrektur des Erfahrungs*begriffs* mit sich bringt. So besteht etwa die »Dimension« des Begriffs darin, daß er stets auf den Einheitsaspekt geht, der Synthesisleistung, die den Formalaspekt vom Inhalt abzieht, was wiederum ihre spezifische Abstraktionsleistung zur Darstellung bringt. Die Dimension des Begriffs zieht zusammen, während jene der Erfahrung und Grunderfahrung nicht *begreift*, sondern *aus-greift*. Dies macht einen Unterschied insofern, als die Erfahrung nicht einfach wie der Begriff »re-flexiv« auf sich zurückkommt, sondern im Erfahren erst das ausmißt, was wiederum dem Erfahren dessen Ausmessung und Bemessung zuweist. *Er-fahrung* bedeutet so immer die innere konkrete »Messung« des Erfahrens selber. Erfahren und Ermessen gehen auseinander hervor, und zwar so, daß mit jedem Erfahrungsschritt und Ausgriff zugleich ein Rückgriff erfolgt. So ist jede Konstitutionsarbeit notwendig auf Re-konstitutionsarbeit angewiesen. Ja, beide zusammen erbringen erst das Konstitutionsgeschehen der Erfahrung selber, ihre »Selbstkonstitution«. Genau dies macht die *Dimensionalität* der Erfahrung aus. Erst Erfahrung bringt *dimensionale Erfahrung* hervor, und jede Erfahrung fußt auf einer solchen »Dimension«.[67] Je weiter der Ausgriff, desto weiter der Rückgriff. Und je idemischer beide ineinandergreifen, desto lebendiger die Erfahrung. Der Ausgriff der Erfahrung geschieht als Selbststrukturierung und genau darin hat sie ihr »Leben«,

[67] Schon Kant zeigte, daß Dimensionen, wie es Raum und Zeit sind, nicht via »Begriff«, sondern nur via »Anschauung« erfaßt werden können. Aber auch Anschauung bleibt »subjektiv« gebunden und vermag nicht das Konstitutions*geschehen* von »Dimension« zu zeigen, wie dies das *Grundphänomen* der Erfahrung tut.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Begriff hingegen geschieht als Selbstsetzung und genau darin hat er sein »Nicht-Leben«.

β) Dimensionale Differenz und Eröffnung

Phänomenologisch genauer muß man allerdings festhalten, daß eigentlich erst in der »Grunderfahrung« dieses Geschehen der Erfahrung als *dimensionales* erfaßt wird. Die Grunderfahrung verleiht der Erfahrung so etwas wie den »Grund« im Sinne der Dimension. Erfahrungen hängen immer aufs engste mit Grunderfahrungen zusammen, so sehr, daß sie geradezu von diesen die Grundtypik ihres Erfahrens erhalten. Die altägyptische Kultur macht eine bestimmte Grunderfahrung, in der Tod, Ewigkeit, Stein und Schrift in einer inneren Entsprechung stehen. Diese Grunderfahrungen, die die ägyptische Kultur überhaupt erst in ihrer eigenen Dimension aufgehen lassen, bewerkstelligen gleichsam, daß alle weiteren Erfahrungen von da aus verstanden und interpretiert werden, ja überhaupt erst als Erfahrung vor sich kommen. Institutionen, Gesetzeslagen, Sitten und Moralvorstellungen, bis hin zu alltäglichen Gepflogenheiten erhalten von dort her ihr Erfahrungslicht.[68]

Entscheidend wird hier demnach die *dimensionale Differenz*, die eigentlich ja erst die Dimension *als* Dimension verdeutlicht. Das Spiel von Erfahrung und Grunderfahrung eröffnet recht eigentlich erst die Dimensionalität, und erst diese Konstellation macht, daß dimensionale Erfahrung immer als eine *Eröffnung* erfahren wird. Anders gesagt: wer dieses Spiel der dimensionalen Differenz er-fährt, dem wird das, was er konkret wahrnimmt, zu einer Eröffnung. Dies verhält sich bei Kulturen nicht anders als in bezug auf andere Phänomene wie der Religion, des Spiels, der Liebe, usw. Und natürlich können diese wiederum miteinander zusammenhängen, wie etwa die Grunderfahrung des Christentums mit jener der Liebe. Ein Grundphänomen wie das Spiel kann zur Grundlage für alle anderen werden. Huizinga zeigt in seiner Studie, wie sich Mensch und Kultur aus der Grunderfahrung des Spiels heraus öffnen und erst dadurch ihre je eigene Dimensionalität gewinnen. [69]

---

[68] Vgl. J. Assmann 1975; ders. 1988, 87–114. Sind die dortigen Untersuchungen vor allem auf die Frage des »kulturellen Gedächtnisses« gerichtet, so beziehen sich diejenigen von H. Rombach auf die Dimension der »Fundamentalgeschichte«. Sh. H. Rombach 1977, 99–120.

[69] Vgl. J. Huizinga 1956.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

γ) »Die große Erfahrung«

Hat der Europäer einen gewissen Vorsprung hinsichtlich der *Erkenntnis*, so der Asiate hinsichtlich der *Erfahrung*. Man würde gewiß nicht fehlgehen, wenn man das eine näherhin als Erkenntnis–, das andere näherhin als Erfahrungskultur kennzeichnete. Was aber jeweils Erkenntnis und Erfahrung heißen, ist, so konnten wir des öfteren schon sehen, keineswegs dasselbe.[70]

Schon der Versuch Nishidas, der »Reinen Erfahrung« auf die Spur zu kommen, changiert eigentümlich zwischen »großer Erfahrung« und »empirischer Erfahrung«, was, wie wir sehen konnten, damit zusammenhängt, daß mit Nishida zugleich eine Öffnung asiatischer zu westlicher Philosophie einhergeht. Vor allem war es aber natürlich der Zen-Buddhismus in Japan, der bis hin zur Meiji-Zeit und auch noch darüber hinaus großen Einfluß auf das kulturelle Gesamtleben hatte. So kann man sagen, daß die mit dem Zen verbundene »Kultur der *Wege*« (do), die ja so etwas wie kunstvoll gestaltete Selbsterfahrungen japanischer Kultur darstellen,[71] »Übungen« zur

[70] Nun gilt gerade auch im asiatischen Kontext, daß die »Erfahrung« so ursprünglich ansetzt, daß sie gar nicht aussprechbar, geschweige denn benennbar ist. Noch unser Neukantianer Herrigel schreibt zu Beginn seiner Aufzeichnungen zu »Der Zen-Weg«: »An und für sich ist das Wort weniger als der Gedanke, der Gedanke weniger als die Erfahrung. Das Wort ist Filtrat, und was sich darin niederschlägt, ist des Besten beraubt. Platon im 7. Brief: Ein ernsthafter Mann, der sich mit ernsthaften Dingen beschäftigt, sollte nicht schreiben.« (Herrigel 1986, 9) Dem ist zunächst durchaus zuzustimmen. Allein, auch Herrigel beschreibt eine Erfahrung, die eigentlich nicht zu beschreiben ist. Gleichwohl taucht gewissermaßen durch das Wort hindurch die beschriebene Erfahrung auf, gewiß nicht in ihrer Gänze, aber doch so, daß sie rekonstituiert werden kann in dem Sinne, daß die darin erbrachte und aufgegangene Dimensionalität vor Augen tritt. Alle Textsammlungen von Zen-Sprüchen und Kôans mit ihren Kommentaren und Deutungen scheinen jedenfalls darauf hinzuweisen. Vgl. nur die bekanntesten und vielleicht auch wichtigsten Sammlungen wie das »Bi-Yän-Lū, Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand« (übers. v. W. Gundert, 3 Bde., München 1964/73) sowie das »Mumonkan« (Shibayama, Z., zu den Quellen des Zen. Die berühmten Koans des Meister Mumon aus dem 13. Jahrhundert, übers. v. H. Dumoulin, Bern 1976).

[71] Nicht nur die aus dem Zen bekannten Übungswege (Kendo/Schwertweg, Kyudo/Bogenweg, Chado/Teeweg, Kado/Blumenweg, u. a.) sind hier gemeint. Alle Betätigungsfelder in Praxis und Theorie, eben auch jene der Wissenschaften, stehen unter dem Zeichen des »Weges« (jap. »do«, chin. »dao«), und dies trifft zumindest auf das gesamte Ostasien zu. Alles kann ein »Weg« werden. Ja, erst dadurch daß es einer wird, zeigt es seine dimensionale Bedeutung für das Ganze der Kultur. »Für den Japaner ist die Kunst viel mehr ein Lebensweg als für den Europäer, eben weil sie mit dem Zen zusammenhängt. Nur wer weiß, was die Erleuchtung ist, kann eigentlich die japanische Kunst und überhaupt die japanische Eigenkultur richtig verstehen. Zen und Zen-Erleuchtung sind

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Erreichung einer »großen Erfahrung« waren stets so gesehen worden, bis heute. Die »große Erfahrung« ist einerseits das, was erreicht werden soll, und andererseits das, was immer schon den eigentlichen Ursprung und die maßgebende Dimension ausmacht. Vergleichbar mit »Vernunft« oder »Gott« im europäischen Kontext, taucht im asiatischen Raum das Wort »Satori« auf, das so viel wie »Erleuchtung«, »Erwachen« besagen will. »Satori ist eine Art von innerer Wahrnehmung – nicht etwa die Wahrnehmung eines bestimmten Gegenstandes, sondern sozusagen das Empfindungsvermögen der wahren Wirklichkeit selbst. Die letzte Bestimmung des Satori bezieht sich auf das Selbst. Es hat keine andere Aufgabe, als in das eigene Selbst zurückzuführen.«[72] Nun, mit dem eigenen Selbst ist natürlich nicht das »Ich« gemeint, wie man es europäisch kennt, sondern das »selbstlose Selbst«, in dem es keine Differenz mehr von Absolutem und Kontingentem, Ganzem und Konkretion (Teil) gibt. Ich will aber hier nicht auf die mit der »Erleuchtung« verbundenen religiösen und wie auch immer gelagerten Besonderheiten eingehen, zumal schon die Rede von »Erleuchtung« sich ihrer selbstironischen Note bewußt ist.[73] Es geht hier also nicht um die Begebenheit als solche, sondern um das darin aufscheinende Phänomen, wonach der »Boden«, auf dem man zu stehen kommt, gemeinsam mit der konkret gemachten Erfahrung erst mit aufbricht. Nur so wird die Rede von der »großen Erfahrung« sinnvoll und philosophisch fruchtbar. Das heißt, daß es nicht, worauf die meisten Buddhologen gesteigerten Wert legen würden, um die darin zu erreichenden Inhalte zu gehen hätte. Gewiß sind diese nicht ohne Belang, aber dem zuvor ist die mit der Erfahrung aufgesprungene Dimensionalität entscheidend, die ja alles bisher in Geltung Befindliche völlig umwirft und eben auf einen neuen Boden stellt. Die Dimension geht hier als Dimension erst auf. Dies bedeutet phänomenologisch jedenfalls »Erleuchtung« oder »Erwachen«, wie man auch sagen kann.[74] Erwachen nicht zu irgend etwas hin, sondern das Erwachen der Dimension als

gleichsam die Schlüssel zum Verständnis der japanischen Seele.« (H. M. Enomiya-Lassalle 1992, 61.)

[72] Suzuki, D. T. 1980, 129 f.

[73] »Erleuchtung ist ein irreführendes Wort. Hat man es in den Mund genommen, so sollte man sich – wie es heißt – eigentlich den Mund spülen.« Zitiert nach G. Wohlfart 1994, 239.

[74] Natürlich bestehen zwischen Erleuchtung und Erwachen einige Unterschiede. Unter Erwachen versteht man zumeist »kleinere Erleuchtungen« oder dies, daß auf der Grund-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dimension. Nicht das »Aufklären« über die Dimension, sondern das »Aufspringen« der Dimension selber. Das ist das Schlagende und Umwerfende. Es geht also um die Grundstruktur der Dimensionalität, nicht um die damit verknüpften Inhalte, die natürlich auch ihr Bewenden haben, die hier aber nicht weiter interessieren.

Man kann geradezu sagen, daß überall dort, wo eine neue Dimension aufgeht in der Weise, daß der Boden, auf dem man steht, zugleich mit aufgeht, von der »Großen Erfahrung« gesprochen werden kann. Das heißt dann auch, daß mit der Einzelerfahrung nicht nur die Dimension dieser Erfahrung deutlich wird, sondern darüber hinaus auch noch die »Erfahrung der Erfahrung« aufgeht, das heißt daß gesehen wird, was eigentlich »Erfahrung im Grunde« ist. So bezeichnet die »Große Erfahrung« nicht nur eine »Grunderfahrung« der asiatischen Kultur, es wird durch sie auch deutlich, was eine »Grunderfahrung« eigentlich ist und was man darunter verstehen kann.

In der buddhistischen und zen-buddhistischen Tradition geht es vor allem um die Überwindung polarer, dualistischer und distanter Strukturen, insofern diese immer schon abgeleitet und eben analoge Beschreibungsversuche eines ursprünglicheren Geschehens sind, welches hier mit »Dimension« zu beschreiben versucht wird. Sprachlich hat sich diese Differenz zumeist in dem Zusatz »groß« festgemacht, der natürlich nicht eine quantitative Kategorie meint, sondern jene »Erfahrung«, in der die ursprüngliche, mit sich idemische Dimensionalität auftaucht. Als solche »dimensionalen Grundworte«, wie man diese Grunderfahrungen auch nennen könnte, gelten etwa »Die große Erfahrung«, »der große Zweifel«, »Der große Tod«, »Die große Befreiung«, »Das große Fahrzeug«, usw. Jedes Mal geht es darin um eine Verwandlung des Ganzen, wie es im Topos der »Erleuchtung« zum Ausdruck kommt, die man daher auch »große Erkenntnis« nennen könnte.

Die große Erfahrung steht zwar für die entscheidende Dimension, aber diese ist als Erfahrung eben nicht zu halten. Das heißt, daß das idemische Geschehen, das mit der großen Erfahrung angezielt wird, notwendig in sich zerfällt, was sich in der Aufspaltung von Subjekt und Objekt bekundet. Die Grundfigur »Subjekt – Objekt« erweist sich so als keineswegs grundlegend, sondern als abgeleitet,

---

lage einer Erleuchtung weitere Erwachenserlebnisse geschehen. Für unsere Fragestellung mag eine »Gleichsetzung« dahingehen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:00
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

was wiederum eine Erklärung dafür sein könnte, daß für asiatisches Denken der Subjekt- und entsprechend der Objektbegriff nicht diese Rolle spielen wie im westlichen Denken. Jedenfalls arbeiten viele veritablen Versuche aus Asien an der Kritik dieser für europäisches Denken doch so selbstverständlichen Basis.[75] Von der »Großen Erfahrung« her gesehen stellt sich die »Subjekt-Objekt-Konstellation« als »analoge Erfahrung« dar. Das heißt, daß sie immer schon einen Erfahrungsboden voraussetzt, den sie selber aber nicht mehr zu fassen in der Lage ist. Für den Asiaten indes scheint es klar, daß die gewöhnlichen und alltäglichen Erfahrungen »analoge Erfahrungen« sind, insofern sie ihren »Grund« von der einmal eröffneten Dimension der »Großen Erfahrung« erhalten. Insofern, so lautet jedenfalls eine der »Grunderfahrungen« des Zen, geht es gar nicht in erster Linie um das Erreichen der großen Erfahrung, sondern um die Erfahrung, daß dies schon mitten im Alltag geschieht, ja daß der Alltag selber eine ungetrübte, ja die trefflichste Weise der Erleuchtung sein kann. »Ein junger Mönch bat Jôshu, ihn im Glauben des Zen zu unterrichten. Der Meister fragte: ›Hast du dein Frühstück eingenommen oder nicht?‹ ›Ja, Meister, ich habe es eingenommen‹, antwortete der Mönch. ›Geh und wasch deine Reisschale‹, war die unmittelbare Antwort. Und dieses Geheiß öffnete sogleich den Geist des Mönches für die Wahrheit des Zen.«[76] Gerade das nicht Spektakuläre und nicht Besondere, das ganz Alltägliche wird hier als das konkrete Erfahren der Grunddimension erfaßt, worin »große Erfahrung« und »kleine« Erfahrung als »idemische Erfahrung« zusammenkommen. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von »So-heit« (»Tathata«), und meint damit, daß alles genau so, wie es ist, die höchste Weise zu »sein« ist. Die »Buddhanatur« in einem jeglichen. Da alles im Grun-

[75] Ein Großteil der Philosophie Japans des 20. Jahrhunderts, auch jene nach dem 2. Weltkrieg, arbeitet an dieser Fragestellung, ganz gleich, mit welchen Theorieansätzen man dies unternimmt, die man zunächst vom Westen übernommen hat. Diese in vielen Fällen eingeführte westliche Begriffssprache macht es gerade für das westliche Denken besonders schwierig, die dennoch bestehende dimensionale Differenz zu sehen. Da dies aber meist ausbleibt, identifiziert man japanisches resp. asiatisches Denken mit den dort in Gebrauch genommenen Begriffen, und muß dann fast zwangsläufig feststellen, was eben meist geschieht, daß »diese Asiaten noch nicht soweit sind«. Gut, daß »die Asiaten« gegen solche Naivitäten gewissermaßen von Haus aus schon gefeit sind. Hinsichtlich der Zeitproblematik vgl. etwa Ohashi, R. 1984b; R. Elberfeld 2004. Allgemein vgl. P. Pörtner/J. Heise 1995.

[76] Zitiert nach Suzuki, D. T. 1980, 123.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

de »Buddha« ist und Buddhanatur hat, haben auch die Dinge ihre Soheit und ihr »So-sein«, ihre, wie es auch heißt, »Nicht-Zweiheit«.

Von hier aus nehmen sich beispielsweise alle wissenschaftlichen und bildungspolitischen Instanzen – es gibt sie natürlich nicht nur in Europa –, gerade auch in ihrer Institutionalisierung, als »Analogerfahrungen« aus, da sie sich als Versuche darstellen, die »originäre Erfahrung« festzuhalten und festzuschreiben, indem man sich derer vergewissern möchte. Im Grunde trifft dies auch schon für die Religionen selber und deren Kirchen zu, die gewissermaßen an die originären Erfahrungen gemahnen, ohne diese jemals erreichen zu können. Aber der Maßstab kommt von diesen originären Erfahrungen her, das »wissen« irgendwie alle.

Das Grundphänomen der Dimension erweist sich aber nicht nur als »Grund erstellend«, also als innere Evidenz und daher stets schon vorausgesetzte Überzeugungskraft von »Begründung überhaupt«, es verweist auch jede Differenzgestalt wie etwa Subjekt-Objekt auf deren jeweils weitere umfassende Dimension, wovonher die Differenzerfahrung ihre Entgegensetzungsmöglichkeit, ihre Anziehungs- und Abstoßungspotenz erhält. Anders gesagt: Das »Bewußtsein« gliedert sich in sich nach Dimensionen aus, so daß deutlich wird, daß es nicht nur ein Verstandesbewußtsein, auch nicht nur ein Vernunftbewußtsein, sondern auch ein Leibbewußtsein gibt, ja daß es im Prinzip unendliche »Bewußtseine« gibt, wovon etwa das »kosmische Bewußtsein« auch wiederum nur eines, wenn auch ein weit ausgreifendes, darstellt. Das Gesamtleben selber, das sich immer als ein realer lebensmäßiger Vollzug ereignet, ereignet sich als das *Leben* dieser Bewußtseinsdimensionen. Der mögliche Einwand einer unerlaubten Metaphorisierung, wie er nicht von ungefähr aus den Reihen der »Verstandesdimension« kommen mag, bestätigt nur die Tendenz der Selbstverabsolutierung, wie sie jede Dimension in sich trägt. »Verstand« und »Begriff«, das heißt eben auch »Subjekt« und es heißt auch »Objekt«, und wie wir sehen konnten, bestreiten diese nur eine ganz bestimmte Dimension, die keineswegs die letzte und fundierende ist. Ja es ist vermutlich gar die Lehre, die aus dem Phänomen der Dimension zu ziehen ist, daß es überhaupt keine letzte Dimension gibt, keine Letztinstanz und Letztbegründung, auch keine letzte Wahrheit, sind doch diese immer nur Selbstrechtfertigungen und Selbstbestätigungen einer jeweiligen Dimension.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

δ) Sehen und Erkennen

Bekanntlich wird schon mit der Geburtsstunde der Phänomenologie eine Differenz zwischen Sehen und Erkennen benannt. Damit ist aber keineswegs einem »Intuitionismus« oder gar einer »mystischen Schau« das Wort geredet – ein immer wiederkehrendes Mißverständnis –, sondern es soll zunächst einmal darauf aufmerksam gemacht werden, daß allen Verstehensbemühungen und Erkenntnisleistungen voraus stets schon eine grundlegende und grundgebende Einsicht in die Sache mitgegeben ist, was seit Husserl »*Evidenz*« genannt wird. Husserl ist unermüdlich darum bemüht, vor allem in den »Ideen«, dieser Evidenz näher zu kommen, wie sie sich in Begriffsversuchen wie »Originarität«, »originäre Erfahrung«, »originär gebende« und »originäre Anschauung«[77] bekunden. *Vor* aller Begriffsbildung braucht es den »originären Boden«, der nicht nur die Sache, sondern auch das zugehörige Subjekt »*gibt*«. Mit der »originären Erfahrung« tritt daher an die Stelle der bisherigen »Gebungsstruktur« jene der »Selbstgegebenheit«, ein anderes Wort für »Evidenz«.[78] Phänomenologie ist so das Erscheinen dessen, was die Vernunft leistet, indem sie deren Grundcharakter des »Selbst« und die Gegebenheit der Objektseite auf deren sich gegenseitig bedingendes Konstitutionsgeschehen rückführt. Ja sie ist, wenn man so sagen kann, das »Sichselbstsehen« der Vernunft, ihr eigenes Ansichtigwerden. Eine Art »Erleuchtung« hinsichtlich der Bodengebung, das heißt der Dimensionierung der Vernunft selber. Nur deshalb ist es möglich von »Evidenz« zu sprechen, die *vor* aller Subjekt-Objekt-Struktur liegt. Zugegebenermaßen erweist sich diese Grundkonstellation bei Husserl nicht immer, oder genauer gesagt, selten in dieser Klarheit, aber seine ganze Forschungsintention und wissenschaftliche Grundhaltung zielt daraufhin.

»Originäre Erfahrung«, so sollte dieser Rückverweis auf Husserl zeigen, hat nichts mit subjektivem Empfinden oder vorphilosophischer Anmutung zu tun, im Gegenteil, sie möchte zeigen, daß es »Vernunft« immer nur in »Selbstgegebenheit« bzw. als »Selbstgebung« geben kann. Das heißt näherhin, daß diese stets »regional«, »dimensional« und »konkret aufweisbar« verfaßt ist. Ihr *darin Erscheinen* macht sie erst evident. Husserl machte die intentional verfaßten Bewußtseinsphänomene in ihrer Dimensionalität, das heißt

[77] Sh. E. Husserl, Hua III/1.
[78] Sh. dazu Vf. 1996b, 84–106.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ihrer Evidenz, offenkundig. Aber, und darauf hat vor allem die japanische Philosophie aufmerksam gemacht, dies sind keineswegs die einzigen. Husserl bleibt, wie wir schon im Husserl-Kapitel sehen konnten, in seinen Analysen jenem Modus verhaftet, wonach alles in der Weise der »Gegenständlichkeit« erfahren, wahrgenommen und erkannt wird. Ja, seine Phänomene sind letztlich Wahrnehmungsphänomene, weshalb sie auch in der Subjekt-Objekt-Korrelation verbleiben. Aber was wir bis jetzt unter »originärer Erfahrung« in den Blick rücken konnten, ist doch noch einmal anders verfaßt. Es bedeutet zunächst, daß mit jeder Region im Grunde eine eigene Dimension aufscheint, die nur dann in ihrer eigenen Dimensionalität erfaßt werden kann, wenn die ihr entsprechende Subjektivität ausgebildet ist. Das Erfassen eines Kunstwerkes geht nicht in dem Erfassen seiner als Ding- oder Gegenstandswahrnehmung auf, es erfordert die Aufnahme einer ganzen Region, die weit über das unmittelbare Kunstwerk hinausweist. Die Region ist zunächst die künstlerische, in der nicht nur bestimmte Form- und Gestaltkriterien gelten, sondern in der, was viel entscheidender ist, das künstlerische Schaffen selber, das heißt der Schaffensprozeß als auch das daraus hervorgehende Kunstwerk, als eine eigene Weise der Interpretation und der Hervorbringung von Wirklichkeit gesehen werden. Sieht man dies nicht, so *sieht* man auch das »Kunstwerk« nicht. Man bekommt nur Skurrilitäten und Absonderlichkeiten, interessante und weniger interessante Einblicke. Hingegen geht mit der Erfassung eines Kunstwerkes *zugleich* das Sehen der damit verbundenen Dimension einher, ein Sehen, das nicht nur das Kunstwerk gleichsam in diese seine Dimensionalität hineinsieht, sondern darin auch den »Rezipienten« mitgestaltet, das heißt in neuer Weise sehend macht. Das Sehen in der künstlerischen Dimension bedeutet also zugleich das Hervorbringen dieser Dimension, den Gewinn des Innenblicks dieser Sache und daher das Aufgehen von Evidenz. Dimensionales Sehen, und Sehen geschieht immer dimensional, heißt »von innen« sehen, aus dem Geschehen als dimensionalem heraus. Darin erst tritt die eigene Wertigkeit und Überzeugungskraft einer Sache hervor. Dies trifft natürlich für jede Dimension zu, insofern sie *als* Dimension erfaßt wird; es mag sich um welche Dimension auch immer handeln, die religiöse, soziale, politische usw. Erfaßt man nun eine Dimension nicht in ihrer eigenen Dimensionalität, so bleibt diese zwar als Dimension verschlossen, sie erscheint aber nicht nicht. Sie erscheint vielmehr unbemerkt unter der Maßgabe einer *anderen* dimensionalen Erfahrung.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Daß dies den Verlust der originären Erfahrung bedeutet, wird nicht gesehen, da das Fehlen einer solchen Erfahrung, solange sie nicht gemacht ist, nicht fehlt. Ergo wird sie gleichsam automatice auf eine andere einmal gemachte originäre Erfahrung übertragen und von dieser aus angegangen. Unvermerkt wurde aus der *originären* eine *analoge* Erfahrung. Analoge Erfahrung wird daher an ihrem Blick des »von außen« ersichtlich, was zur Folge hat, daß man eigentlich nur Abwertungen, Unterminierungen und Mißverständnisse erhält. Letztere gehen daher meist auf fehlende Dimensionenerfahrung zurück und nicht – wie oftmals vermeint – auf sachliche oder gar persönliche Differenzen, sie mögen noch so argumentativ belegt und kritisch vorgebracht sein. Dies aber, daß man das Nichtsehen der Dimension nicht sieht und nicht sehen kann, vermag man wiederum nicht zu sehen. Man sieht dieses »von außen« seiner selbst nicht, man bemerkt es höchstens daran, daß man nicht wirklich *in* die Sache, d. h. in die Dimension der Sache findet, insofern diese nicht aufgeht, eigentümlich stumm und auch stumpf bleibt und einem genau genommen nichts oder wenig sagt. Aber dies meldet sich wie gesagt nicht als Fehlen, sondern als Unterminierung und Abwertung. Genau deshalb bleibt allerdings auch jede Abwertung in einem gewissen Recht, insoweit sie auf nichts anderem als auf einer »analogen Erfahrung« beruht.

Die originäre Erfahrung ist deshalb so einschneidend, weil in ihr das Dimensionale einer Sache gesehen wird. Dies bringt mit sich, daß hier alles, »Dinge«, »Material«, »Umstände« ebenso eine *dimensionale Aussage* gewinnen – die »Fettecke« von Joseph Beuys eröffnet schon in ihrer Materialität eine neue Dimension, indem anhand des »Fettes« Raum und Zeit als prozessuales Konstitutionsgeschehen in Erscheinung treten – wie auch demjenigen, der dieses *sieht*, diese Dimension aufgeht. Dimensionales Sehen heißt dann vor allem das »Sehen« des »Selbst der Sache« wie des »eigenen Selbst«. Im Grunde also eine dimensionale, sprich bis in die Existenz durchschlagende Verwandlung. Der neue »Kunstbegriff«, von dem Beuys spricht, zielt etwa auf die Verwandlung des Menschen selber, individuell wie sozial. Daher »Soziale Plastik«. Das meint eigentlich die »Originarität der Erfahrung«, von der alle Kunst und Kunsterfahrung kündet. ».. denn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern«, sagt Rilke angesichts eines Kunstwerkes wie dem Torso Apollos.[79] Es

[79] R. M. Rilke 1980, Bd. I/2, 313. »Denn Verse sind nicht, wie die Leute meinen, Gefüh-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

geht hierbei um mehr als um bloße Horizonteröffnung oder auch -erweiterung, die eben in einer Verstehensebene verbleiben, wo das einzelne Ich nicht wirklich berührt und angegangen wird, das heißt »originär« zur Erfahrung kommt. Nun, die originäre Erfahrung betrifft nicht nur die künstlerische, sondern alle nur erdenklichen Regionen hinsichtlich der Eröffnung ihrer Dimensionalität, und genau dies meint »*Sehen*«. Es ist, so könnte man sagen, jene Erfassungsweise, die den alten Topos der Ideenschau (eidos) mit jenem der konkret wahrnehmbaren Erscheinung (phainomenon) auf einer neuen Ebene zusammenführt, und zwar so, daß beide darin erst auseinanderhervorgehen. Dasselbe wäre eben auch in der Region des Sozialen zu zeigen, ebenso wie in jener des Religiösen, der Arbeit ebenso wie des Spiels, usw.[80]

Erst durch die »originäre Erfahrung« reißt die Differenz zur »analogen Erfahrung« auf. Es wird dann auch deutlich, daß das, was man bislang als Grundlage erachtete, nur eine abgeleitete, eben analoge Erfahrung ist. In der Weise nun, in der man die regionale, und das ist immer auch dimensionale Erfahrung nicht als die die jeweilige Dimension erst eröffnende sieht, in der Weise schmelzen diese auf ein Gesamtbild von Wirklichkeit zusammen, so daß von den Dimensionen nurmehr »Bereiche« übrig bleiben, die einer äußerlichen Trennung unterliegen. Für die Erfassung des Gesamtfeldes im Sinne der Einheitsfigur wiederum sorgt traditionell die Philosophie, die sich als das Begreifen des Allgemeinen versteht. Nun konnten wir aber schon mit Parmenides sehen, daß auch die Philosophie selber, mithin das Denken, eine dimensionale, sprich originäre Erfahrung

---

le (die hat man früh genug), – es sind Erfahrungen. (…) die Erinnerungen selbst *sind* es noch nicht. Erst wenn sie Blut werden in uns, Blick und Gebärde, namenlos und nicht mehr zu unterscheiden von uns selbst, erst dann kann es geschehen, daß in einer sehr seltenen Stunde das erste Wort eines Verses aufsteht in ihrer Mitte und aus ihnen ausgeht.« (Rilke, Malte Laurids Brigge (1980), Bd. III/2, 124 f.

[80] Scheler hat dies ja bekanntlich mit dem Wort der »Wertnehmung« zu fassen versucht, worin zum Ausdruck kommt, daß alles Erfassen immer schon in einer bestimmten Region eingebettet ist, wovonher es seine spezifische Wahrnehmungstypik, das heißt seine »Wert-nehmung« erhält. Eindrucksvoll hat Scheler dies vor allem hinsichtlich der religiösen Erfahrungsdimension gezeigt, wo etwa die Rede von »Gott« nur Sinn macht *innerhalb* des Phänomens, sprich der Dimension des Glaubens. Man kann nicht nicht an Gott glauben wollen, was eben bedeutet, daß derjenige, der nicht an Gott glaubt, aus einer Analogerfahrung heraus, die nicht die originäre der Glaubenserfahrung ist, spricht. Anders gesagt: »Glauben« und »Gott« sind Parameter der originären religiösen Erfahrung. (Vgl. M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, GW, Bd. V, 169 ff.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ist, die wie andere auch *ihre* eigenen Grundlagen hat. Eigentümlich ist nun, daß sich gerade in der *Dimension* der Philosophie, jedenfalls was das westlich-europäische Denken anbelangt, etwas durchgesetzt hat, was wohl nur ihre »Analogerfahrung« ist. Das heißt, man sieht die innere Differenz von originärer und analoger Erfahrung nicht und vermag so den dimensionalen Schritt nicht mitzumachen, so daß an seiner statt das Befinden *über* diesen Schritt tritt. Woher allerdings dieses »Vermögen« kommt, muß im Dunkeln bleiben, oder eben einfach apriori vorausgesetzt sein. Ein eigentümlicher »metaphysischer« Untergrund der »Selbstbegründung«. Von der dimensionalen Differenz aus kann man indes zeigen, wie es zu dieser Grundannahme kommt. Man nimmt sich heraus, genauer gesagt, das »Dimensionale« fällt in die zwei Bereiche von Subjekt und Objekt, Geist und Materie auseinander und als exakte Antwort auf dieses Herausfallen erhält man den Subjekt-Objekt-Bezug. Dieser aber erweist sich als keineswegs »originär«, und so kommt es, daß die ganze Arbeit philosophischer Bestrebungen darin besteht, über diese Differenz, ja über diesen »Abgrund« hinwegzukommen. So erweist sich alles *Erkennen*, wovon bspw. die »Erkenntnistheorie« eine Form darstellt, als *Analogerfahrung* im Verhältnis zur *originären Erfahrung* des *Sehens*, da letztere die Dimension vorgibt, auf der erstere sich abmüht. Anders gesagt: Die Erkenntnis setzt Sehen voraus als ihre eigene Evidenz, wie sie bspw. in logischen Kategorien, das heißt der Überzeugungskraft der Argumentation in Erscheinung tritt. [81]

3. Transzendentale Sozialität

3.1 Transzendental-subjektiv – Transzendental-objektiv

Wie bei Husserl zu sehen ist, stellt die Rede von einer »transzendentalen Intersubjektivität«, die auf Sozialphänomene ausgerichtet ist, ein eigenes Problem dar. Entweder man geht vom »transzendentalen Subjekt« aus, dann kann es vom Gedanken her keine Pluralität desselben geben, oder aber man geht von einer Pluralität des Subjektbegriffs aus, dann hat man den Subjektbegriff schon vereinzelt und »individualisiert«. Man wird jedenfalls ständig auf den schmalen

[81] Zur Differenz von »originärer« und »analoger Erfahrung« vgl. auch H. Rombach 1987, 225–245.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Grat stoßen, der zwischen transzendentalem und empirischem Subjekt verläuft. Hier scheint mir geradezu eine Wesensgefahr – eine Art Absturzgefahr von diesem Grat – phänomenologischer Forschungen zu liegen, insofern hier zwei nicht miteinander vereinbare Felder doch ständig in Zusammenhang gebracht und gegenseitig aufgewiesen sein wollen. Als Konsequenz findet man dann häufig ein Lavieren zwischen transzendentaler und empirischer Ebene, oder, um mit Husserl selber zu sprechen, der ja wie kaum ein anderer um diese Not wußte, zwischen »Phänomenologie« und »Psychologismus«, um mit Heidegger zu sprechen, zwischen »ontologischem Denken« und »ontischer Vorstellung«.[82]

Der Ansatz der Intersubjektivität hat aber nicht nur mit der Frage des Zusammenhangs von Transzendentalität und Empirizität seine liebe Not, er sieht sich auch vor die scheinbar unlösbare Frage gestellt, wie Sozialphänomene aufgezeigt werden können *ohne* Rückgang auf eine Subjektrelativität, in der alle Sozialität aus der Begegnung, der Interaktion bzw. einem Zwischenbereich von Einzelsubjekten hergeleitet wird. Anders gesagt: Transzendentale Subjektivität wie auch Intersubjektivität bleibt »transzendental-*subjektiv*« gebunden, und es stellt sich sehr die Frage, ob im Gegenzug dazu nicht so etwas wie »transzendental-*objektive*« Strukturen angesetzt werden müßten, um die Eigenbedeutung sozialer Phänomene nicht als nachrangig zu qualifizieren? Nun sind es in der nachhusserlschen Phänomenologie besonders Alfred Schütz und Aron Gurwitsch, die sich diesen Fragestellungen angenommen haben. Allein es muß hier ein kurzer Hinweis auf diese Konzeptionen genügen, da sie trotz ihrer Tendenz, die Sinnstrukturen der sozialen Welt aufzuzeigen, ihren Ausgangspunkt im Einzelsubjekt nehmen. Dadurch bleibt die Analyse gewissermaßen »subjekt-analog« und macht nicht den Schritt zu einer »sozial-originären« Ebene. Schütz nimmt hierzu be-

[82] Wenn ich recht sehe, verlaufen genau in diesen Fragestellungen die Trennlinien gegenwärtiger phänomenologischer Philosophie. Entweder man steht stärker auf Seiten der Transzendentalität, dann wird man sich hauptsächlich mit methodischen Grundlegungsfragen beschäftigen, im Verhältnis zu denen die konkreten Phänomene fast nur Illustrationscharakter haben, oder man steht stärker auf der Seite von Empirie und Pragmatik (sog. »Erfahrungsgehalte«), dann rückt der transzendentale Aspekt soweit in den Hintergrund, daß man fast auf ihn verzichten zu können glaubt. Nun, darin kann nicht der Fortschritt der Phänomenologie liegen, daß er die alte Dichotomie von »Rationalismus« und »Empirismus« aufs Neue aufwärmt. Es lag auch nie in der Grundintention jener, die die Phänomenologie auf den Plan gerufen haben und an ihrer Fort- und Weiterentwicklung im Sinne dimensionaler Fortschritte gearbeitet haben.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kanntlich Anleihen bei Husserl hinsichtlich der Konstitutionsfrage und bei Max Weber hinsichtlich der Verstehens- und Handlungsbedingungen der sozialen Welt. Er setzt bei dem intersubjektiven Theorem an, wonach die Erlebnisse und Erfahrungen des Anderen ein »Wir« konstituieren, woraus wiederum die für den sozialen Alltag notwendigen Sinnzusammenhänge erstellt werden. Die Analysen versuchen den »Aufbau der sozialen Welt« hinsichtlich ihrer »Sinngebung« und »Sinnerstellung« aufzuzeigen, was wiederum nur anhand des phänomenologischen Methodenbegriffs der Konstitution Sinn macht.[83] »Die soziale Welt« wird also aus den Erlebniserfahrungen der Einzelindividuen heraus erstellt und erhält dadurch überhaupt erst ihren »Sinn«. Auch wenn diese in bestimmte Ordnungsbereiche aufgeschlüsselt wird, so bleiben diese und damit ihr Sinn*zusammenhang* doch an die »Synthesen erfahrener Erlebnisse« von Einzelsubjekten rückverwiesen. Kein Zweifel, man erhält hier allerhand Sinnvolles und Eröffnendes, aber man erhält nicht die spezifischen *Sozial*phänomene, wie sie für die Sozialwelt konstitutiv sind [84] Gurwitsch wiederum sieht das Problem der Subjektgrundlegung und damit Abgeleitetheit der sozialen Welt und versucht daher über den Ansatz des »Bewußtseins*feldes*« die Eigengesetzlichkeit sozialer Strukturen hervorzuheben.[85] Seine sozialwissenschaftliche Ausrichtung indes scheint die gewonnene *transzendentale* Dimension tendenziell preiszugeben. Gleichwohl haben diese Unternehmungen auf ein Desiderat aufmerksam gemacht, das in den phänomenologischen Forschungen eigentümlich unterbelichtet geblieben ist.[86]

3.2 Die transzendentale Ordnung der Sprache

Wenn wir nun aber der mit der Phänomenologie einhergehenden Forderung nach »Evidenz« und »Selbstausweis« weiterhin folgen wollen, so müßten auch für die Phänomene der Sozialwelt autochthone und originäre Erfahrungsstrukturen ausfindig gemacht werden können. Und in der Tat zeigt schon ein erstes Hinsehen, daß die

[83] Vgl. A. Schütz 1981a; ders. 1981b.
[84] Zur kritischen Sichtung sozialphänomenologischer Konzeptionen vgl. H. Rombach 1994a, 199–279. Unter gesellschaftstheoretischer Prämisse vgl. J. Habermas 1981.
[85] A. Gurwitsch 1975; ders. 1976.
[86] Instruktiv hierzu A. Schütz/A. Gurwitsch 1985.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sozialwelt selber schon bestimmte »Ordnungen« aus sich entläßt, die jeder Einzelerfahrung und -wahrnehmung, ja dem Einzelbewußtsein vorausliegen. Die bekannteste Ordnung ist wohl die der »Sprache«, der ja auch das Hauptaugenmerk bislang gegolten hat. Überall dort, wo die Sprache nicht nur sprachimmanent betrachtet wird, sondern ihr auch eine wirklichkeitsbildende Konstitutionskraft zugesprochen wird, bekommt sie transzendental-objektive Geltung. Dies heißt gerade nicht, daß gleichsam gegenüber einer transzendental-subjektiven das Pendant einer transzendental-objektiven Sichtweise eingeführt wird. Nein, der transzendental-objektive Charakter möchte zeigen, daß alle Subjektstrukturen selber auch schon konstituierte sind und keineswegs Leistungsgrund aller Konstitution. Das erhellt schon aus der relativ einfachen Beobachtung, wonach die Sprache in gewisser Weise ein Eigenleben führt, an dem zwar ständig gearbeitet und »mitgesprochen« wird, das aber doch eine relative Unabhängigkeit hat. Man wächst in die Sprache hinein, nimmt daran teil, aber so, daß man die Sprache sprechend eigentlich mehr von ihr gesprochen wird. Sprache konstituiert den Sprechenden als Sprechenden, wie der Sprechende die Sprache. Beide treten aneinander hervor, ja sie gehen erst auseinander hervor. Aber doch führt die Sprache ein weit umfassenderes, über Generationen und Epochen hinweggehendes Leben, auch und gerade weil sie sich beständig ändert und manchmal ja auch um ganze Lautebenen »verschiebt«. Auch die Sprache hat Epochen. Dieses Sprach*leben* besagt wiederum, daß es eine »Sprache überhaupt«, eine wie auch immer versuchte »Formalsprache« eigentlich gar nicht gibt, es gibt sie vielmehr nur als konkrete, syntaktisch-semantische durchgearbeitete Gesamtstruktur, die schon als solche spricht und daher auch »etwas« sagt. Dies verhält sich auf der Ebene sog. »Nationalsprachen« wie Englisch, Französisch, Deutsch, Italienisch, Japanisch, Koreanisch, Chinesisch, etc. nicht anders als in kleineren Sektoren wie den Stammessprachen, vornehmlich in Afrika, oder den vielfältigen Regionalsprachen, die nur dem Einheimischen verständlich sind. Hierin kommt zum Ausdruck, daß es Sprache immer nur als *je* diese Sprache gibt, vermag sie doch *als* diese zu sprechen und verstanden zu werden. Entscheidend ist dabei zu sehen, daß es nicht hinter den »Einzelsprachen« noch einmal eine »Sprache überhaupt« gibt, sondern daß dieses »Überhaupt« immer nur *in* dieser und *in* jener Sprache »überhaupt« da ist, das heißt *spricht*.[87] Die

[87] In diesem Zusammenhang wäre auf die Altvorderen der Sprachphilosophie hin-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gängigen Theoreme von »Allgemeinem« und »Besonderem«, von »Wesen« und Erscheinung« werden obsolet, sie greifen nicht mehr, das Phänomen der Sprache geht ganz andere Wege. Natürlich trifft dies auch auf sogenannte »Formal«- und »Funktionssprachen« zu, wie die »mathematischen« und »logistischen« Sprachen, ebenso wie die Computersprachen. Auch diese sind sektoriell gebunden, sei es als Berufs- oder spezifischer Kommunikationssprache. Nichts ist so sehr »Geheimsprache« wie die global angelegte Computersprache – vielen immer noch ein Buch mit sieben Siegeln. Auch wenn eine Sprache wie das Englische sozusagen zur ›base‹ internationaler Verständigung wird, so zeigt dies nur eine besondere Eigenschaft des Englischen hinsichtlich einer ersten Verstehensebene, die selber aber keineswegs in der Lage ist, die weiteren und tieferen Ebenen einer gelebten Sprache und damit einem kulturellen Selbstverständnis ›anzusprechen‹. Hierzu muß man schon das »Englisch des Englischen« befragen, das keineswegs erst mit Shakespeare beginnen muß. Die sprachliche Differenz benennt immer auch eine kulturelle Differenz, obwohl erstere wiederum nur *eine* Ordnung unter anderen darstellt, und keineswegs, wie dies oft behauptet wird, die entscheidende oder gar einzige.

Ein zweites Hinsehen zeigt schließlich, daß die Sprache nicht einfach in Repräsentations- und Symbolfunktion von Wirklichkeit aufgeht, ebenso wenig wie sie nur als »Bedeutungsträger« fungiert – ganz abgesehen davon, daß hier sowohl »Sprache« als auch »die Wirklichkeit« stets schon vorausgesetzt sind, was doch überhaupt erst zu zeigen wäre –, sondern daß sie selber erst aus dem Zusammenspiel verschiedener »Ordnungen« entsteht und von da aus überhaupt erst zu sprechen in der Lage ist. Die »Informationsebene« ist ja keineswegs die einzige, sie ist schon in eine »Bedeutungsebene« eingelegt, die wiederum von einer »Sinnebene« unterlagert ist. Aber auch diese hängt wiederum an der jeweiligen »Situationsebene«, die den Rahmen und den Bedeutungsraum aufspannt. Die Sprache bewegt sich also immer schon auf unterschiedlichen Ebenen, und diese ihre Bewegung und das Spiel der Ebenen untereinander bringt die Sprache ins Sprechen. Es kann sein, daß eine Information bloße Information bleibt – »er liebt sie« –, so daß die anderen Ebenen gewissermaßen vorverstanden und gleichsam ruhend daran teilnehmen, es

zuweisen, die noch an einem »Sprachleben« und nicht an einem »Sprachsystem« interessiert waren. Zu denken wäre da natürlich vornehmlich an Herder und Humboldt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kann aber auch sein, daß der Bedeutungs- und Sinnraum keineswegs festliegt, so daß er allererst »in Rede steht« und selber zum Thema wird – »Was heißt da Liebe?« Und weiter: »Wie verhält sich dies etwa zum christlichen Verständnis des Neuen Testaments, und wie dies wiederum zum alttestamentarischen: ›er erkannte sie‹?«. Die Verständigung darüber ist dann das, was man ein »Gespräch«, genauer ein »philosophisches Gespräch« nennen könnte, insofern dort die »Ebenen«, sprich die Vielschichtigkeit der Sprache selber zum Thema werden. Zum Thema der Sprache wird dann das »Zur-Sprache-kommen« der Sprache selber, ihr inneres Konstitutionsgeschehen, das heißt die phänomenologische Analyse der Sprache als transzendental-objektive Grundstruktur.[88] Wittgensteins Ansatz der »Sprachspiele« geht schon in diese Richtung, ebenso wie Heideggers Anliegen der »Sprache als dem Haus des Seins«[89]. Der Sprache als »transzendentaler Ordnung« ist man also schon auf der Spur, indes andere »Ordnungen« hinsichtlich ihrer wirklichkeitskonstitutiven Arbeit noch wenig Beachtung finden. Natürlich weiß man um die sozial- und gesellschaftsbildende Kraft der Sprache, ebenso wie um die sich in der jeweiligen Sprache spiegelnden sozialen Felder. Habermas steht gar für den Versuch, die gesellschaftliche Gesamtsituation als einen durch die Sprechhandlungen einzelner Subjekte vermittelten Erzeugungsprozeß zu begreifen, was eben die Sozialität der Spra-

[88] Dieser Thematik der »Sprache als transzendentaler Ordnung« hat sich Rombach angenommen (ders. 1994a, 56–79). Die dortige Analyse zeigt aus der konkreten Phänomenanalyse heraus, inwiefern etwa klassische sprachphilosophische Paradigmen wie »Bedeutungs«- oder auch »Sprechakttheorien«, ebenso wie »Symbol- und Zeichentheorien« durchaus ihre Geltungen haben, aber doch grobe Vereinfachungen und Vereinseitigungen des Phänomens der Sprache darstellen, um nicht zu sagen Verkürzungen und Reduktionismen.

[89] Nicht erst im Humanismusbrief, aus dem das angeführte Zitat stammt, sondern schon in der Vorlesung vom SS 1934 »Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache« (Heidegger GA 38) sieht Heidegger die »Sprache als das Walten der weltbildenden und bewahrenden Mitte des geschichtlichen Daseins eines Volkes.« (ebd 168) Nun, diese Formulierungen Heideggers haben ihre eigenen nicht unumstrittenen Konnotationen. Sieht man aber einmal von allzu vorschnellen Identifikationen ab, die in der Tat oftmals das Mißverständnis geradezu zu suchen scheinen, – es soll keineswegs darüber hinweggesprochen werden, daß Heidegger selber manchen Anlaß dazu bot; denn auch die historische Situation interpretiert ja schon den Bedeutungsraum des Gesprochenen mit –, so liegen doch darin Hinweise darauf, was ich mit »transzendental-objektiver« Ordnung der Sprache meine. In dieser Hinsicht reiht sich Heidegger in die sprachphilosophische Traditionslinie ein, zu der Namen wie Herder, Humboldt, Hamann, Schleiermacher u. a. gehören.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

che unterstreicht. Allein, hier befindet man sich stets schon auf der Subjekt-Objekt-Schiene oder auch der transzendental-subjektiven Ebene, wodurch die Sprache nicht von der Sprache her, also als Phänomen, sondern von einer anderen Ordnung her, jener der Gesellschaft, angegangen wird. Allerdings geschieht dies dann nicht unter der Hinsicht »transzendentaler Ordnungen«, sondern, wie bei Habermas, unter jener einer Gesellschaftstheorie. Eine solche aber, sie mag aussehen wie sie will, obliegt stets schon einem bestimmten Erkenntnisinteresse, das nicht weiter befragt wird und dem dadurch seine Eingebundenheit in und sein Herkommen aus den »transzendentalen Ordnungen« verborgen bleibt.

Die Sprache ist ein Beispiel, vielleicht das hervorstechendste »transzendentaler Ordnung«. Der entscheidende Grundzug »transzendentaler Ordnung« besteht darin, daß sie sich nicht vom Subjektbegriff her aufbaut, er mag als Einzelsubjekt oder als transzendentales Subjekt veranschlagt sein. Vielmehr arbeiten die Ordnungen ihr je eigenes Feld heraus, indem sie sich selber strukturieren. Diese Selbststrukturierung kann man phänomenologisch aufzeigen, indem man deren eigenen Konstitutionsprozeß nachzuzeichnen versucht. Eine ausgeführte Phänomenologie der transzendentalen Ordnungen könnte dann eine Gesellschaft in ihrem Selbststrukturierungsprozeß zeigen, ohne sogleich in eine »Theorie der Gesellschaft« einzumünden, derer es ja zuhauf gibt.[90]

---

[90] Um nur zwei prominente Beispiele zu nennen: Habermas' Konzept einer »kommunikativen und diskursiven Rationalität« steht etwa Luhmann's Konzept eines »selbstreferentiellen Systems« der Gesellschaft gegenüber. Auch deren gegenseitige Kritik scheint den theoretischen Allgültigkeitsanspruch, den jedes dieser Konzepte mit sich führt, nur verstärkt zu haben. Gemeinsam ist ihnen, daß sie einen Begriff von Gesellschaft voraussetzen, um sich diesem sodann »von außen« zu nähern. So aber werden die Gesellschaftsprozesse auf den Begriff gebracht, kritischer formuliert, sie werden in ein »System« gezwängt. Hingegen versucht ein phänomenologischer Zugang den gesellschaftlichen Prozeß so aufzunehmen, daß er ihn auf seine Konstitutionsweisen und Selbststrukturierungen hin angeht und daraufhin freigibt. Erst so öffnet sich der Blick in das »Innere« des sozialen und gesellschaftlichen Phänomens, genauer der Phänomenfelder, wodurch dann etwa auch innere Differenzierungen wie jene von »Gesellschaft« und »Gemeinschaft« konstitutiv sinnvoll werden. »Gesellschaftstheoretisch« indes fallen solche Unterscheidungen dem Verdikt gegenseitiger Verunglimpfungen und Polemiken zum Opfer. Als Argumentationsfolie dienen dann politische Empfindungslagen und Zugehörigkeitsprogramme. Man hat dann aber nur die politische Dimension als für alle anderen fundierend zugrundegelegt und nicht bemerkt, daß dies der Selbstverabsolutierungstendenz einer bestimmten Ordnung entstammt. Würde man indes die Transzendentalität der Ordnung berücksichtigen, so würde einem auch deren »Relativität« bewußt, das

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Für uns ist wichtig, »Sprache« als eine »transzendentale Ordnung« zu erfassen, zugleich aber auch zu sehen, daß es noch ganz andere solcher transzendentaler Ordnungen gibt, wie etwa Arbeit, Ökonomie, Recht, Sittlichkeit, Kunst, Religion, usw., die eine Gesellschaft, oder um weiter auszugreifen, eine Kultur in ihrem Gesamtgefüge konstituieren. Erst so vermag die spezifische Selbstgestaltung, das »Leben« und Erleben einer Gesellschaft und einer Kultur hervorzutreten. Transzendentale Ordnungen – ich habe sie »transzendental-objektiv« genannt, um allzu vorschnellen auf einem »transzendental-subjektiven« Zugang oder auch einem empirischen Objektivitätsbegriff basierenden Mißverständnissen entgegenzuwirken – sind im Grunde das, was ich unter »Dimension« verstehe. Sie sind so etwas wie die Selbsterfahrungen einer Kultur. Eine Kultur fußt auf solchen *dimensionalen* Selbsterfahrungen, oder genauer gesagt: Das Maß von Gewinnung und Profilation der »Dimensionen« ist das Maß des »Erfahrens« der Kultur als Kultur. Sie ruht auf diesen Dimensionen auf, weil sie aus ihnen erst hervorgeht. Nun kann hier und soll auch nicht eine »Sozialphilosophie« vorgestellt werden, aber es sollte darauf verwiesen werden, daß mit der Blickwendung auf transzendentale Ordnungen und Grundstrukturen und deren Eigengesetzlichkeit die Sozialphänomene in ihrer eigenen Dimension, ja überhaupt erst *als* eigenständige Dimension gesehen werden können.

3.3 Das geburtliche Geschehen

Ist einmal die Konstitutionsbedingung der Sprache und auch anderer Ordnungen als »transzendentale Ordnungen« deutlich geworden, so vermag man zu verstehen, warum und inwieweit jeder Einzelne von diesen Ordnungen her seinen gesamten Daseinssinn erfährt. Dies kommt etwa darin zum Ausdruck, daß die jeweilige Sprache nicht nur als »Muttersprache« verstanden, sondern dem zuvor schon so empfunden, gelebt und ›gesprochen‹ wird. Jedes Sprechen ist so aus der Sprache geboren, im ganz direkten Sinne. Es ist Kind der Sprache und zugleich wird darin die Sprache zur Muttersprache. Und wie mit der Sprache geschieht es mit allen anderen transzendentalen Ordnungen, in die hinein man geboren wird. Dies meint nicht jene »Ge-

heißt deren Eingebundenheit in das Spiel verschiedener Ordnungen, als welche sich eine Gesellschaft strukturiert.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

worfenheit« des Daseins, auf die mit einem »Entwurf« zu antworten wäre, wovon Heidegger spricht, sondern es meint ein konkretes Geschehen, in dem der Einzelne und das ganze transzendentale Ordnungsgefüge sich so begegnen, daß sie daraus erst hervorgehen, und dies auf eine jeweils eigene Weise. So bilden die transzendentalen Ordnungen gewissermaßen das Grundgewebe, auf dem sich der Mensch bewegt, das er durch und durch ist, und das er doch stets und jeweils neu interpretiert. Anders gesagt: Er *ist* diese, auf eine je bestimmte Weise, ohne doch völlig darin aufzugehen. Eine innere Distanz, als welche sich das Geschehen tut. Ein »idemisches Geschehen«. Dieser Prozeß läuft nicht einfach hin ab, er hat eine innere Bewegtheit, ein Auf und ein Ab, und vor allem, er erstellt die Bedingungen, aus denen er hervorgeht, erst in diesem Hervorgehen mit. Dieses zugegebenermaßen nicht ganz einfache »Grundverhältnis« kommt dem »Geburtsprozeß« sehr nahe, wie er für das »Phänomen der Geburt« konstitutiv ist. Mit jeder Geburt geschieht etwas gewissermaßen Selbstverständliches und doch ist es jedes Mal unvorwegnehmbar und einmalig. Dies hängt daran, daß mit jedem konkreten Geschehen das Ganze des Geschehens so in den Vordergrund tritt, daß daran deutlich wird, daß ›im Grunde‹ beide erst aneinander sich klären, oder besser, auseinander hervorgehen. Vor allem wird dabei »erfahren«, daß das eigentlich basale Grundprinzip ein ›Geschehensprozeß‹ ist, dem wiederum alles andere, auch mögliche Begründungskonstellationen, entnommen sind. Das heißt dann, daß jeder Einzelne nicht nur auf den transzendentalen Grundordnungen aufruht, sondern diese mit ihm so verwoben sind, daß sie beide aneinander erst ansichtig werden. Der Einzelne trägt sie *in* sich, so daß sie schon in ihm sich durch- und herausarbeiten. Er selbst erscheint mehr als ein Resultat dieser Gestaltungsarbeit denn als Ausgangspunkt. Genau genommen ist er aber weder dies noch jenes, sondern die jeweilige Kristallisation und das Heraustreten dieses Klärungsprozesses selber, wenn man so will, dessen ›Selbstaufklärung‹. In dem Moment aber, in dem man dieses mit sich idemische Geschehen auf feste Größen und Entitäten zurückführt, erscheint es so, als ob man dem Geschehen, das heißt der Wirklichkeit, gegenüberstünde und man es *vor* sich und zur Verfügung hätte. So treten »Subjekt« und »Objekt«, »Freiheit« und »Notwendigkeit«, »Substanz« und »System« in zwei Bereiche auseinander – die abendländische Denkgeschichte kann im Grunde als ein einziges Abarbeiten dieses Grundverhältnisses gelesen werden –, obwohl dem zuvor ein Freiheits-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

geschehen am Werk ist, das darin besteht, daß es aus sich selber hervorgeht, das heißt »autonom« ist, und darin zugleich in zunehmendem Maße eine Stringenz und »Notwendigkeit« gewinnt, die es überhaupt erst frei *werden* läßt. Freiheit ist ursprünglicher ein ›Freiheitsgeschehen‹ und erst analog dazu eine ›Idee‹ und ein ›Postulat‹. Dieses Grund*geschehen* nennt Rombach treffend »Autogenese«.[91] Verbleibt man indes in der »transzendentalen Differenz« von Subjekt und Objekt, so hat man im Vorhinein schon einen Zugang auf einem, wie wir im Anschluß an oben sagen können, »analogen Niveau« gewählt, das zweifellos seine Richtigkeit und Berechtigung hat, das aber seinen analogen, das heißt abhängigen und abgeleiteten Status verkennt. Dies kommt etwa schon darin zum Ausdruck, daß sich diese Sichtweise gerne als die grundlegende und unhintergehbare präsentiert. Die transzendental-objektive Ordnungsstruktur flacht gewissermaßen zur Selbstverständlichkeit von Realität ab. Entsprechend dünnt das Subjekt zu einem »transzendentalen Subjekt« aus, dessen Verdünnung darin liegt, daß ihm alle Formalkriterien aufgelastet werden, apriori und unhintergehbar, die wiederum von der sog. Realität als Materialkriterium ›gefüllt‹ werden müssen, um (a posteriori) ›erfahrbar‹ sein zu können. Aber diese ›Realität‹ gleicht mehr einem Konstrukt denn einer ›*Wirklich-keit*‹, die ja schon in ihrem Wortsinn den tätigen und geschehenden Grundcharakter ›wirksam‹ werden läßt.

Man muß hier den ›Denkschritt‹ des Ganzen und die damit verbundenen Konsequenzen sehen. Erst so vermag m. E. einsichtig zu werden, warum und inwiefern das gesamte Geschehen der Menschheitsgeschichte sich als ein durchgängiger Identifikationsvorgang von jeweiligen transzendentalen Ordnungen und entsprechendem Menschsein verstanden hat. Man hat es nur noch nicht unter philosophischer und phänomenologischer Hinsicht betrachtet, was darin zum Ausdruck kommt, daß an einer neuerlichen Differenz von »be-

[91] ›Autogenese‹ ist, so könnte man sagen, *der* Grundbegriff oder *die* Grundkategorie des ›strukturontologischen‹ bzw. ›strukturphänomenologischen‹ Ansatzes, wie er von Rombach entwickelt worden ist. Sh. H. Rombach 1988b, 221–298; ders. 1994b, 65–85, 138–167. – Dort werden die einzelnen konstitutiven Kategorien der »Autogenese«, deren Ganggesetz das Grundbild der »genetischen Kurve« erbringt, aufgewiesen. Hier, an dieser Stelle, genügt das Aufmerken auf den grundsätzlichen *Geschehenscharakter*, aus dem erst der fundamentale Bedingungszusammenhang von Einzelnem und Ganzem, oder wie hier, von Individuum und transzendentaler Ordnung erhellt bzw. gezeigt werden kann.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wußtem Subjekt« und »anonymem Geschehen« festgehalten wird. Aber diese ›Interpretation‹, so war wiederholt festzustellen, mag zwar den Mainstream des europäisch-neuzeitlichen Vernunftbegriffs widerspiegeln – und insofern behält er eine gewisse Geltung –, sie vermag aber nicht den Schritt zum ›interkulturellen Denken‹ mitzugehen, insofern dieser u. a. mit einer kritischen Prüfung genau dieser Paramter und Topoi verbunden ist.

Das geburtliche und, wie man weiterführend sagen könnte, autogenetische Geschehen kann zeigen, warum und in welcher Gestalt nicht nur der Einzelne, sondern dem zuvor ganze Völker, Kulturen und Religionen sich als etwas Besonderes empfunden haben, ja empfinden mußten. Ja ihre durchgängige Selbstinterpretation war stets an Begriff und Habitus des »Auserwähltseins« gebunden. So hatten schon jede Kultur, aber auch jedes Volk, jeder Staat, jede Religion ihre dimensionalen Eröffnungen, wenn man so sagen darf, ihre Sprungerlebnisse. Es kommt hierbei aber nicht so sehr auf Einzelereignisse an, deren man sich via Festtage erinnert, sondern auf das jeweilige Gesamtgefüge transzendentaler Ordnungen, als welches sich eine Kultur erfaßt. Nur, und dies ist wohl auch der Grund, weshalb man dieses Strukturgesamt bislang kaum bemerkt hat, es erscheint nirgends direkt und unmittelbar, aber nur deshalb, weil es die transzendentale Folie für alles Erscheinenkönnen bildet. Aber, und dies ist wiederum entscheidend, diese Folie steht nicht »jenseits« aller Erscheinung, nein, sie blendet sich erst an und mit dieser auf. Die transzendentale Ordnung geht mit und an der konkreten Sache auf wie umgekehrt, und genau dies ist das ›Geburtsgeschehen‹. Für die großen Religionen ist dieser Geburtsvorgang so signifikant, daß er direkt mit seinem Religionsstifter identifiziert wird, und dies zumeist auch bleibt, obgleich die Religionen schon innerhalb ihrer eigenen Geschichte von Umwälzungen, Reformationen, ›Inkarnationen‹ und Wiedergeburten geprägt sind. Religionsintern gesprochen steht etwa Christus als Name und als ›Ereignis‹ für die transzendentale Ordnungsstruktur des Christentums, zu dem ganz bestimmte Phänomenzüge gehören. Bei Buddha (Shakyamuni Buddha) verhält sich dies nicht anders. ›Kulturen‹ scheinen demgegenüber weniger auf bestimmte Ereignisse oder gar Personen zurückzugehen, wiewohl dies nicht ausgeschlossen ist, sie gehen vielmehr ganz auf die transzendentalen Ordnungen zurück, das heißt auf deren jeweiliges, ganz bestimmtes Zusammenspiel, als welches sich die jeweilige Kultur erstellt. Auch die Religionen gehören zu diesen Ordnungen, was

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sich schon darin bekundet, daß sie »je nach Kultur« eine andere Färbung, ein anderes Gewicht erhalten, eben anders aufgenommen und interpretiert werden. Das Christentum in Korea ist nicht nur ein anderes als im westlichen Europa, es bekommt dort einen anderen Stellenwert, bestimmte für den Westen unabdingbare Voraussetzungen stellen sich andersgewichtig dar (bspw. ›Begriff der Person‹), andere wiederum gewinnen an Bedeutung (bspw. ›Begriff der Natur und Natürlichkeit‹). Und natürlich hängt dies auch an den konfuzianistischen und neokonfuzianistischen, teilweise auch buddhistischen Grundströmungen, die auch noch ein dort praktiziertes Christentum grundieren. Um noch tieferliegende und weiterherkommende Dimensionen, wie vor allem den »Schamanismus«, zu berücksichtigen, welche konstitutive Rolle dieser wiederum für Konfuzianismus und Christentum spielt und wie diese Verhältnisse wiederum konstitutiv für ›Korea‹ sind, dazu müßte man viel weiter ausholen. Für den Augenblick müssen diese Andeutungen genügen. Korea, das sich auf eine eigentümliche Weise zwischen den beiden »Großen« China und Japan aufgerieben sieht, wird indes nicht müde, ein eigenes Selbstverständnis und Selbstbewußtsein zu finden und zu erarbeiten. Die ›koreanische Kultur‹ erweist sich als keineswegs ärmer oder weniger differenziert als jene ihrer Nachbarn, sie ist anders, im Grunde nicht vergleichbar. Sie erfährt sich ebenso »auserwählt« wie ihre beiden Nachbarn China und Japan.[92] Dieses Selbstverständnis kommt schon in der südkoreanischen Flagge (Taegukki) mit dem »Yin und Yang-Symbol« sowie den Basistrigrammen aus dem altchinesischen (!) I Ching, dem »Buch der Wandlungen«, zum Ausdruck. ›Korea‹, das ist eine ständige Selbstinterpretation transzendentaler Ordnungen, die teilweise zwar übernommen und doch auf eine ganz spezifische und eigene Weise interpretiert, verstanden und gelebt werden. Das Gesamtleben dieser Ordnungen erfährt sich dann als das, was man »koreanisch« nennt. Und natürlich wird das Ganze, gerade für Korea, nicht leichter, wenn es aufgrund der weltpolitischen Gesamtlage nach dem Zweiten Weltkrieg in das sozialistische Nordkorea und das liberalistische Südkorea auseinanderfällt, ganz zu schweigen von den noch weit tiefergreifenden Spannungslagen zwi-

[92] China galt immer als das »Reich der Mitte«, was gerade für das chinesische Selbstverständnis die »Mitte der Welt« meinte. In mehr historischer Hinsicht vgl. W. Bauer 1989. Zu Japan bezüglich des Spannungsfeldes von Tradition und Moderne vgl. U. Menzel 1988.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schen koreanisch-asiatischen und westlichen Lebenswelten. In all diesen – das müßte natürlich viel differenzierter ausgeführt werden – Grundspannungen findet sich Korea wieder, aber genau darin – und darauf sollte hier hingewiesen sein –, in der spezifischen Weise des sich Gestaltens und sich Herausspielens der Grundstruktur der transzendentalen Ordnungen sucht sich so etwas wie eine »koreanische Identität«.[93] Nicht als eine letzthin gültige, aber doch als eine Art Focus eigener Wegfindung. So schreitet eine Kultur ihre eigenen Pfade, Wege und Plätze aus, sie erfährt sich als ihre eigene ›Ausmessung‹, was wiederum die Bewußtheit ihrer eigenen ›Dimensionalität‹ nach sich zieht. Dabei variieren nicht nur die einzelnen transzendentalen Ordnungen, es variiert vor allem deren Gesamtkonstellation, also das ›Wie‹ ihrer Bezugsstruktur, und die jeweilige Gesamtkonstellation *ist* dann nichts anderes als die jeweilige Kultur. So verstanden sich auch die altägyptische und altgriechische Kultur jeweils als die Höhe bzw. Mitte der damals bekannten Menschheit, aber das, was man unter Gott und Mensch und deren Bezug, was man unter Zeit und Ewigkeit, unter Arbeit und Spiel, unter Leben und Tod, Staat und Volk, Recht und Gesetz, etc. verstand, war etwas im ganzen Verschiedenes. Die Gesamtstruktur entscheidet über Sinn und Bedeutung der einzelnen Felder und Ordnungen.

Diese »kulturellen Selbstverständnisse« gehören keineswegs nur vergangenen Zeiten an, sie arbeiten sich immer wieder in neuer Weise heraus, und bekommen ungeahnte Aktualität, über deren Gefahrenpotentiale man sich vermutlich selten genug im klaren ist. Man sehe sich als Beispiel nur den schier endlos scheinenden Konflikt zwischen dem jüdischen Volk bzw. israelitischen Staat und den arabischen Minderheiten bzw. Nachbarstaaten an. Ein nicht enden wollender Geburtsprozeß, in dem es ja um nicht weniger geht als um eine Koexistenz im interkulturellen Maßstab. Das Schlagwort von der »multiethnischen Gesellschaft« scheint da viel zu kurz zu greifen, gehen die Differenzen doch in alle Bereiche bis in die Rechtsstrukturen hinein. An der Oberfläche mag es um geografisch-territoriale Fragen gehen, aber schon eine Schicht tiefer angesetzt sieht

[93] Im übrigen scheint es kein Zufall zu sein, daß für Japan und China eine enorme Literatur zu allen nur erdenklichen Bereichen in westlichen Sprachen vorliegt, hingegen für Korea kaum. Hier liegt zweifelsohne mehr als ein Desiderat vor, es dokumentiert die westliche Rezeptionstendenz Ostasiens, in der Korea bestenfalls als Zwischenglied von China und Japan gilt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

man die vorgebrachten Argumente von den jeweiligen Grunderfahrungen und Grundverfaßtheiten der eigenen Kultur gespeist, und dies auf eine Weise, daß darüber sozusagen gar nicht zu sprechen ist. Der politische Diskurs wird im Grunde verweigert, aber nicht, wie viele meinen, aus Boshaftigkeit oder Borniertheit, sondern aus dem durchaus ehrenwerten Anliegen, daß ein solcher Diskurs die eigentlichen Grundfragen, wie sie mit den transzendentalen Ordnungen und den hinzugehörigen Grunderfahrungen verbunden sind, überhaupt nicht erfassen, geschweige denn treffen kann. Man wünscht zwar die Verhandlungen und Gespräche, von allen Seiten, aber man sieht auch, daß diese überhaupt nicht an die Dimensionen der jeweiligen kulturellen Tiefenschichten heranreichen. Jede Seite fühlt sich verraten, und dies nicht etwa hinsichtlich marginaler Aspekte, sondern hinsichtlich genau jener Beweggründe, die als »kulturelle Dimension« in einem aufstehen. Man einigt sich vielleicht auf einer völker- und staatsrechtlichen Ebene, aber bei der geringsten Berührung dieser Tiefenschichten – und die Geschichte des Konflikts zeigt, daß eine solche ständig passiert –, schlagen diese hoch und lassen die dünne Haut der rechtlichen Vereinbarungen wie eine Seifenblase zerplatzen.

Zunächst also erwachsen solche Gesamtinterpretationen eigener Größe und Besonderheit aus dem Selbstaufbau und der damit verbundenen Selbstbestätigung, die gar nicht anders kann als das Eigene zum Absoluten zu erheben. Nicht nur die Religionen, insonderheit die ›mono-theistischen‹, wissen ein Lied davon zu singen. Hinter diese Absolutheit kann zunächst einmal nicht zurückgegangen werden, es sei denn, man nimmt diese Selbstverständigungsprozesse jeweils nicht so ernst.[94] Das Grundgefühl der eigenen Stärke und Überlegenheit resultiert zudem auch daraus, daß das ›Eigene‹ sich ja erst *gegen* das ›Fremde‹ herausgebildet hat, sei dies durch Aufnahme oder Aneignung, sei dies durch Absetzung oder gar Ausschaltung. Jede Kultur erstellt ihre Selbstinterpretation, sprich Eigenheit, aus der Auseinandersetzung mit Anderem und Fremdem. Dies war immer so, weshalb »Eigenes« und »Fremdes« immer als ein gegenseitiger Klä-

[94] Dies aber ist nur möglich, setzt man ein Subjekt ›außerhalb‹ dieser transzendentalen Strukturen an. Nur, woher soll dieses kommen, wenn es nicht wie ein cartesischer »archimedischer Punkt« gleichsam übrig bleib soll? Ein versteckter »Metaphysizismus«, auch auf transzendentalphilosophischer Ebene? Oder vielleicht sogar gerade dort? Was intendieren und woraufhin laufen etwa »*Letzt*begründungsversuche«?

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rungsprozeß vonstatten ging und noch geht.[95] Natürlich gibt es kein »Eigenes« als festen Bestand zum »Fremden«. Das Eigene hat sich stets an Fremdem abgearbeitet und eben auch herausgearbeitet, es mag extern, das heißt in Absetzung, es mag intern als Einstrukturierung und Uminterpretation geschehen. »Das Eigene« muß als ein *Geschehen* des sich Aneignens, als ein ›Vereignungsgeschehen‹ gesehen werden, worin das Eigene erst zum Eigenen *wird*. In dem Augenblick, in dem man das Ganze als ein *Geschehen* sieht, verliert die Dichotomie und Paradoxie von Eigenem und Fremdem ihren durchgängigen Stachel. So sind die jüdischen wie arabischen Völker aus den »Untiefen« ihrer eigenen Grunderfahrungen, was sich ex post durchaus als ihre ›Geschichte‹ darstellen läßt, hervorgegangen, was aber keineswegs zu einem identifikatorischen Endergebnis führt. Ja es zeigt sich, daß diese Grunderfahrungen mit jedem konkreten Kontakt, mag er freundschaftlich, feindschaftlich oder auch neutral vonstatten gehen, erneut in Frage und zur Entscheidung stehen. Das heißt, daß die Grunderfahrungen stets rückgebunden sind an konkrete Einzelerfahrungen, bzw. daß die Einzelerfahrungen die Grunderfahrungen aufrufen und als latente kulturelle Tiefendimensionen »*in* Erfahrung« bringen. So geschieht von Zeit zu Zeit auch eine Selbstkorrektur hinsichtlich der Tiefendimensionen, was nur umso deutlicher deren ›Leben‹, das Selbsterleben der kulturellen Verständigung zeigt. Zugleich tritt aber auch das eigentümliche Paradox auf, daß mit dem Bemühen um gegenseitige Verständigung die Differenz beider Seiten, gerade was die Grundlagen und unverbrüchlichen Grundwerte betrifft, zunimmt. Es gibt sozusagen kein ›Drittes‹ der Verständigung, im Gegenteil, deren Bemühungen arbeiten der jeweiligen Vereignung zu, lassen das Eigene als Eigenes heraustreten. Genau dies aber, daß dies *jedem* so geschieht, macht die Sache so schwierig und zeigt ihren kulturellen und auch politischen Sprengstoff. Jeder fühlt sich, und er ist es ja auch, ›auserwählt‹, aber genau darin liegt die Herausforderung. Denn hinter diese jeweilige Selbsterfahrung der Kulturen kann man nicht zurückgehen wollen, weder in einen vorkulturellen noch in einen transkulturellen Zustand, es sei denn, man verstiege sich zu der These, es gäbe gar keine Kulturen. Die Aufgabe wird also sein – manche Kulturen sind da durchaus schon weiter als andere – mit diesen *Grunderfahrungen* so umzugehen, daß sie als positive Gestaltungskräfte auftreten, gerade auch in

[95] Sh. Näheres hierzu unter Kap. »Fremdheit«.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Auseinandersetzung mit anderen Grunderfahrungen. Es liegt doch auf der Hand, daß man nicht länger von der Vorrangstellung der westlichen Grunderfahrungen, sprich Kultur, ausgehen kann, sie mag in vielen Bereichen noch so überzeugend ihre Dominanz unter Beweis stellen. Es gibt, um im entsprechenden kulturellen Größenverhältnis zu bleiben, die arabische ebenso wie die slawische Kultur, die natürlich selber wiederum in kleinere kulturelle Ordnungen untergliedert sind. Aber die gesamte arabische Kulturwelt meldet sich sofort, steht *gemeinsam* auf, wenn ihr bestimmte Grunderfahrungen streitig gemacht zu werden drohen. Dies haben die »Golfkriege« ebenso deutlich gemacht wie die »Balkankriege«, wo sich eine slawische Kultur meldet, die sich bis über den osteuropäischen Raum hinaus erstreckt. Eine »Europäische Union«, vielleicht gar im Sinne einer europäischen Staaten- und Kulturgemeinschaft wird auch an der Befähigung der westlichen und westlich orientierten Staaten hängen, die *kulturelle* Andersheit nichtwestlicher Staaten, die ja bis in die Grunderfahrungen hineinreicht, nicht nur zu tolerieren, sondern diese geradezu als Bereicherung des »europäischen Hauses« zu schätzen und dahingehend zu fördern. Gutgemeinte Appelle seitens des Westens nach »Demokratisierung« sind da wenig hilfreich, da sich hinter diesen der westliche Zuschnitt von »Demokratie« verbirgt, der selber wiederum auf den eigenen kulturellen Grunderfahrungen aufruht und der keineswegs genau dem östlichen entspricht. Diese grundsätzliche Differenz nicht einzuebnen, sondern sie zu begrüßen und sie gar als *fruchtbare Differenz* zu gestalten, darin läge so etwas wie die Kunst ein »europäisches Bewußtsein« zu kreieren. Auch ›Europa‹ will *geboren* werden, diesmal aber als kulturelle, sprich geistige Dimension, weil nur so ein wirklich »europäisches *Bewußtsein*« entsteht. Dekrete von oben, sie mögen mit den humansten Auszeichnungen dekoriert sein, müssen fehl schlagen, da sie weder die Kulturwelten noch die Menschen erreichen.

3.4 ›Gemeinsinn‹ und ›politischer Geist‹

3.4.1 Volk, Nation, Recht und Demokratie

Auch politisch-institutionelle Größen wie Nation, Staat und Gesellschaft sind nicht etwa Übereinkünfte hinsichtlich der Lebenssicherung des Individuums. Sie sind dem zuvor Klärungs- und Gestal-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tungsfelder der Individualität selber. Anders gesagt: es gibt nicht das Individuum, dem dann noch politische und gesellschaftliche Größen hinzugefügt werden, es scheint sich vielmehr so zu verhalten, daß der jeweiligen Gemeinschafts- und Gesellschaftsform ein jeweiliger Individualtypus entspricht, so daß dieser sich aus den alltäglichen und gelebten Ordnungsfeldern gleichsam erst entgegenkommt. So bringt bspw. schon eine Stammeskultur ganz bestimmte Voraussetzungen mit, die die alltäglichen Gebrauchsgegenstände und deren Benutzung ebenso betreffen wie die Beziehungsstrukturen nach innen wie nach außen; ebenso eine bestimmte Bauweise und Wohnordnung, kultische Ereignisse und vieles andere mehr. Zugleich kommt darin eine bestimmte Rechtsordnung und Rechtsauffassung zum Tragen, ebenso wie eine bestimmte Interpretation von Krankheit und Gesundheit, Heilung und Therapie, Leben und Tod. All dies muß das einzelne Stammesmitglied kennen, will es sich als ein solches verstehen, und das heißt überhaupt lebensfähig sein. Es ist *als* einzelnes durch und durch Angehöriger dieses Stammes. So erfährt sich der Einzelne aus den Ordnungsstrukturen seines Stammes, überhaupt seiner Sozialität, ohne welche es ihn auch als Individuum gar nicht gäbe. Da diese Ordnungen zugleich die Bedingungen der Möglichkeit seiner Selbsterfahrung sind, macht es Sinn, sie »transzendentale Ordnungen« zu nennen. Überhaupt wird so erst *Sinn* erfahren, als *Erfahren* der »transzendentalen Sozialität«, wie wir das Feld der transzendentalen Ordnungen auch nennen können. Die Sozialstrukturen führen gewissermaßen ein Eigenleben, an dem der Einzelne zwar teilhat, das ihn aber wiederum als Einzelnen trägt und sich darin bewußt werden läßt. So hat jeder ›Stamm‹ schon sein Stammesleben, jede Familie ihr Familienleben, das eine eigene, unverwechselbare Typik ausprägt. Transzendentale Sozialität ist ein Sinngeschehen, das gerade nicht auf Einzelsubjekte zurückgeführt werden kann. Dieser Schritt nun, daß es »transzendentale Sozialität« nicht nur gibt als konkrete Konstitutions- und Gestaltungsweise, also nicht mit einem anonymen oder gar numinosen Geschehen sowenig wie mit Hegels »objektivem Geist« verwechselt werden darf, sondern daß es ein Geschehen ist, das die Bedingungen seiner Möglichkeit aus sich selber erstellt und hervorgehen läßt, wird vielleicht nicht sofort und von jedermann mitgemacht, obwohl er m. E. auf der Hand liegt. Vermutlich hängt diese Zurückhaltung auch damit zusammen, daß man die Geschichte des Menschen und seiner Menschwerdung zunächst daraufhin besah, Individuum und Einzelperson als die höchste Spitze ihrer Genealogie

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zu erachten. Nur das Einzelsubjekt kann letztlich als »autonomes Wesen« angesprochen werden, da nur ihm Rechte wie Pflichten zugesprochen werden können. Ein möglicher weiterer Schritt, der auch Gesellschaften, Völker, Nationen und Kulturen als transzendentale Struktur zu sehen erlaubt, fällt dann, bleibt man dem Paradigma der Einzelsubjektivität verpflichtet, automatisch auf die Vorstufe des Individuums zurück, nämlich jenen der Gattung. Genau hierin liegen ja die fast schon manisch zu nennenden Grundängste vor den Begriffen wie »Volk«, »Nation«, aber auch »Gemeinschaft« und »Kollektiv«. Man kann dann diese nur unter jenem Gattungsbegriff subsumieren, wie er aus dem Tierreich bekannt ist, und man kann dann auch nicht umhin, diese Selbstverständnisse als »vormenschlich« und »barbarisch« zu bezeichnen. Die bisherige geschichtliche Entwicklung scheint diesem Ansinnen denn auch Recht zu geben, haben doch genau die mit diesen Begriffen einhergehenden Erscheinungen die unsäglichsten und menschenverachtendsten Regime gezeitigt. Der Rekurs auf den Subjektbegriff des Einzelnen erscheint da als die einzige Rettung. Indessen kann eine nähere Analyse zeigen, daß das Einzelsubjekt gar nicht gegen das Gemeinschaftssubjekt steht, sondern daß beide stets schon so in Beziehung stehen, daß sie allererst auseinander hervortreten. Trennt man aber beide, so gibt man nicht nur das konstitutive Hervorgangsgeschehen preis, man hat auch schon ›Entitäten‹ und Bestimmungsgrößen vorausgesetzt, deren ›phänomenologische Genealogie« ja erst aufgewiesen werden soll. Prekär dabei ist, daß dies nicht nur die bekannten erkenntnistheoretischen Probleme aufwirft, es vermag dem zuvor all jene angesprochenen Sozialphänomene lediglich in ihren negativen und mißlungenen Erscheinungen zu sehen, eben als Derivate subjektiver und intersubjektiver Bedingungsfolien.

Nun zeigt aber die Entwicklungsgeschichte von Völkern, Nationen und Staaten, daß sie sich über mehrere Stufen hinweg entwickelt haben. Zu dieser »Genealogie« gehört dann auch die Erfahrung, daß ein solcher Prozeß nicht einfach naturwüchsig vor sich geht, sondern daß er über dimensionale Sprünge führt, die oftmals unter dem Zeichen schwierigster Bedingungen und leidvoller Fehlversuche stehen. Gleichwohl macht das Erreichen einer neuen Dimension nur dann Sinn und hat Überzeugungskraft, wenn dieser Schritt selber herausgearbeitet und aus innerer Notwendigkeit vollzogen wurde. Ein Überstülpen formaler Geltungskriterien rechtlicher wie politischer Provenienz unterschätzt auf geradezu fatale Weise die Kraft und

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auch die Macht der Selbstgestaltung. Verfassungen und Gesetzestexte verstehen sich immer als rückgebunden an das Rechtsempfinden und -bewußtsein der jeweiligen Bevölkerung, ja werden von dorther erbracht, so daß sie gleichsam geronnene Formen der inneren Gesetzgebung sind. Das heißt nicht, daß beide Dimensionen, jene des Rechts- und Gerechtigkeitsempfindens und jene der Rechtsordnung, deckungsgleich sein müssen, aber sie bilden eine gemeinsame Struktur, die ständig in Bewegung ist, indem beide Seiten reagibel sind, sich gegenseitig prüfen und korrigieren.

In allem geht es um die Selbstgestaltung der transzendentalen Ordnungen, zu denen ja auch die rechtliche und politische Ordnung gehören. Aber es ist eben eine ›*Gestaltung*‹, die ›von unten‹ kommend die alten Strukturen auf- und durchbricht. Die bekanntesten Beispiele hierfür sind die ›Revolutionen‹ großen Stils, wie vor allem die französische und die amerikanische. Stets waren es Sprünge auf eine neue und höhere Dimension, die sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts als »Nationalstaat« herausbilden sollte. Mit dem Nationenbegriff einher ging notwendig das Bürgerbewußtsein, das dem Einzelnen überhaupt erst Bürgerrechte zukommen ließ. Das Befreiende der Nation lag vor allem auch in der Befreiung des Bürgers zum Bürger. Der Bürger als ›freier Bürger‹ wurde mit der ›Nation‹ geboren, und so versteht sich heute noch Frankreich als »Grande Nation«, in der sowohl der Bürger in Freiheit und Gleichheit als auch die Nation geboren wurden. Auf dieser Grundfigur fußt noch die UNO, insofern sie den Austausch und das Gespräch zwischen den Nationen auf ihre Fahnen geschrieben hat. Es ist zwar keineswegs so, daß mit jeder dort teilnehmenden Nation derselbe Begriff des Bürgers bzw. des Einzelsubjekts vorausgesetzt werden könnte – was die westliche Allianz ja stets glauben machen möchte –, aber man hat sich darin über die gemeinsame Bedingung verständigt, als ›Nation‹ zu gelten und von daher seine Selbstbestimmung zu erhalten.[96]

[96] «..wo immer Demokratien westlichen Zuschnitts entstanden sind, haben sie die Gestalt von Nationalstaaten angenommen. Der Nationalstaat erfüllt offensichtlich wichtige Erfolgsvoraussetzungen für die demokratische Selbststeuerung der Gesellschaft, die sich in seinen Grenzen konstituiert.« (J. Habermas 1998, 97) – Hinsichtlich der Frage »inter-nationaler« Verständigung scheint dies auch insoweit konsensfähig zu sein, als sich jedes Mitglied der UNO auf einen solchen Nationenbegriff bezieht. Allein die Auseinandersetzungen und das gegenseitige Unverständnis, die den Hintergrund so mancher Resolutionen bilden, beziehen sich genau auf diesen »westlichen Zuschnitt«, dem ein *bestimmter* Begriff von Individualität resp. Rechtssubjekt zugrunde liegt. In dieser

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zur ›Nation‹ gehören nun ganz bestimmte Bedingungen, wie etwa die rechtlichen Grundlagen eines Verfassungsstaates, aber auch politische Strukturen, welche die mit dem Verfassungsstaat geforderte ›Volkssouveränität‹ garantieren. Es gehören dazu aber auch die Verbundenheit über die Sprache, ebenso die weitere Ausspannung dessen, was als ›Öffentlichkeit‹ zur Darstellung kommt. Unter Öffentlichkeit ist wiederum nicht eine »Öffentlichkeit überhaupt« gemeint, sondern jene, worin sich die Souveränität und das Selbstverständnis eines ›Volkes‹ bekunden, die sich ja auch erst herausgebildet haben.[97] Volkskundliche und ethnologische Forschungen bemühen sich um die Herausarbeitung der Konstitutionsbedingungen regionaler und überregionaler Volksgruppen, Ethnien und Stammeszugehörigkeit, ebenso wie soziologische und politologische Untersuchungen sich den konstitutiven Selbstklärungsprozessen gesellschaftlicher, sozialer und politischer Phänomene widmen. In allem geht es – jedenfalls ansatzweise – um den Aufweis des Zusammenhangs mehrerer, ja vieler ›Ordnungen‹, so daß der Rekurs auf die Ordnungsstruktur des Rechts als letztlich alleiniger Geltungsinstanz wesentlich zu kurz griffe. Anders gewendet: Der Prozeß von ›Demokratie‹ im Sinne der Volkssouveränität geht keineswegs im Begriff eines Verfassungsstaates auf.[98] Dazu gehört viel mehr. So beispiels-

Frage zeichnet sich ebenfalls die Notwendigkeit interkultureller Studien ab, die ein Gespür dafür entwickeln können, daß es unterschiedliche und nicht einfach aufeinander reduzierbare Grundverständnisse von Individualität, von Subjekt und auch von Bürger gibt.

[97] Als Fallstudie zu empfehlen wären etwa die Zeitungsmedien, die einen gehörigen Anteil an der Erstellung von ›Öffentlichkeit‹ haben. Bei aller politischen oder auch weltanschaulichen Differenz etwa zwischen den überregionalen Zeitungen in Deutschland erstellen diese doch gemeinsam so etwas wie eine »deutsche Öffentlichkeit«. Als Gegenprüfung lese man einmal zu selbigen Themen entsprechende Zeitungen anderer Nationen, und man wird nicht nur das andere Kolorit, sondern ein anderes Öffentlichkeitsbewußtsein feststellen. Ein »Deutschland von innen« entspricht keineswegs einem »Deutschland von außen«, und hinsichtlich dieser Differenz gibt es wiederum keine dritte Instanz, die diese Divergenzen einfachhin zusammenführen könnte.

[98] C. Taylor weist im Zusammenhang des Streites um die »Satanischen Verse« von S. Rushdie darauf hin, daß die rechtlichen und politischen Ebenen keineswegs von der religiösen getrennt werden können, wie dies der Liberalismus westlicher Kulturen tut, wenn er diese Trennung in der Differenz von »öffentlich« und »privat« benennt. Diese Trennung ist sozusagen eine typisch westliche, die sich für alle geltend machen möchte. Aber es gibt eben Kulturen wie etwa die islamische, wo diese Trennung nicht nur keinen Sinn macht, sondern geradezu Gott und Staat, also das gesamte islamische Weltverständnis leugnen würde. Schon Begriffe wie »Öffentlichkeit« und »Privatheit« besagen dort etwas anderes, haben eine andere Gesamtbedeutung. Hierin lag ja der eigentliche

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

weise das, was man als die »Kultur eines Volkes« bezeichnen könnte, die sich in alle Bereiche hinein durchträgt.[99] Der Italiener bereitet nicht nur andere Speisen als der Deutsche oder Brite, er bereitet die

Streit in der Rushdie-Affäre, daß hier kulturelle Grundüberzeugungen aufeinanderprallen, weshalb es auch wie in diesem Fall um Leben und Tod gehen kann. »Für die Hauptströmungen des Islam kommt eine Trennung zwischen Politik und Religion, wie wir sie in der liberalen Gesellschaft des Westens fast für selbstverständlich halten, nicht in Betracht. Der Liberalismus ist nicht die Stätte eines Austauschs aller Kulturen, er ist vielmehr der politische Ausdruck eines bestimmten Spektrums von Kulturen und mit einem anderen Spektrum anderer Kulturen unvereinbar.« (C. Taylor 1997, 57; vgl. auch ders. 1989, 118–122). – Unter einem ähnlichen Vorzeichen stand auch die unsägliche Diskussion um die Islamforscherin A. Schimmel. Wie immer man im einzelnen dazu stehen mag, es zeigte doch, daß hier von Seiten westlicher Intelligenz, auch wenn man gute Gründe zu haben schien, eine eigentümliche Ignoranz, um nicht zu sagen ein kaum zu entschuldigender Dilettantismus hinsichtlich der islamischen Kultur und Religion zu Tage traten. Die Diskussion hatte jedenfalls die klassischen Anzeichen eines kulturellen Oktroy, sie stand unter dem Vorzeichen von ›Weltanschauungen‹ und ließ die Offenheit für kulturelle ›Weltenvielfalt‹ und ›Weltendifferenz‹ vermissen.

Natürlich, es kann kein Zweifel darüber aufkommen, daß die mit der Säkularisierung einhergehende Trennung von Staat und Kirche einen entscheidenden Demokratisierungsschub mitbeförderte. Und dennoch wäre ein rein normativ implementiertes Hochrechnen und Übertragen auf alle anderen, vornehmlich nicht-westlichen Kulturen solange kontraproduktiv, als man sich deren kulturell-gesellschaftlichen Grunderfahrungen und Selbstverständnisse nicht näher angenommen hat. Auch diese haben veritable Gründe vorzubringen. Klar ist auch: die Fatwa gegen Rushdie ist und bleibt horrendes Unrecht, gegen welches zu Recht eingeschritten werden muß. Nur, es kommt darauf an, wie und welcher Intention dies geschieht. Und da haben wohl beide Seiten Defizite aufzuweisen.

[99] Der Begriff des »Kulturstils« als einem »Stil des öffentlichen Lebens«, wie ihn E. Rothacker geprägt hat, scheint hier einige Relevanz haben zu können. (E. Rothacker 1988, 15) Allerdings fehlt ihm für hiesige Überlegungen doch Entscheidendes, vor allem in methodologischer Hinsicht: Die kulturanthropologischen Forschungen von Rothakker, zu denen auch jene von M. Landmann u. a. zu rechnen sind, gehen zwar von der nicht zu bestreitenden Einsicht aus, daß es den Menschen immer nur unter den Bedingungen kultureller Erzeugnisse und »Schöpfungen« geben kann, aber sie haben sich von Anfang an auf der abgeleiteten Zugangsweise der Trennung von Subjekt und Objekt niedergelassen. Dies ist historisch verständlich, zumal diesen Untersuchungen ja im kritischen Anschluß an Dilthey das Verdienst zukommt, Grundlagen geisteswissenschaftlicher Methodik erarbeitet und damit entsprechende Phänomenfelder eröffnet zu haben. Gleichwohl können diese Forschungen ihr Changieren zwischen Erkenntnis- und Weltanschauungsfragen nicht abstreifen, was ihnen den überholten Beigeschmack eines »philosophischen Kulturalismus« beläßt. – Im Gegenzug dazu gilt hier das Augenmerk dem *Konstitutionsgeschehen* von Mensch und Kultur, aber auch von Mensch und Natur, in dem sich erst eine jeweilige *Struktur* bildet, aus der entsprechende Subjektivität bzw. Objektivität ihren Sinn und ihre Bedeutung erfahren. Anders hat man schon die Pole vorausgesetzt, die dann noch in Beziehung treten. Aber da ist schon mehr oder weniger alles entschieden.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Speisen auch anders, er speist auch anders. Essen hat dort eine andere Zeitlichkeit, nimmt gesellschaftlich einen anderen Raum ein. In der Musik, der Kunst und Literatur, dem Sport läßt sich ebenfalls sehr deutlich die jeweilige Eigentümlichkeit und Besonderung zeigen. Ja noch die Art wie man Fußball spielt und was man darunter versteht, bringt ein bestimmtes Volksempfinden zum Ausdruck. Wie weit ein solches reichen kann, zeigen die großen Sportereignisse, wo nicht etwa dem sportlich Besten zugejubelt wird, sondern dem jeweiligen Landsmann bzw. der jeweiligen Landsfrau. Ob Schumacher, Becker oder Jan Ullrich, hier fiebert »ganz Deutschland« mit. Jede Nation hat ihre Helden. Noch die »Olympischen Spiele« sind Spiele der Völker und Nationen.

Was ein Volk zum Volk, eine Nation zur Nation macht, und was das identifikatorische Prinzip darin ist, beschränkt sich keineswegs nur auf die einzelnen Bereiche und Felder, die man gewöhnlich für kulturell–, völker- und nationenspezifische Bestimmungsgrößen heranzieht. Dem zuvor, und das haben wir oben schon gesehen, ist ein ›Geschehen‹ am Werk, das all diese Felder in einem lebendigen Austauschgeschehen hält, und zwar so, daß darin und daraus ein bestimmter ›Geist‹ entsteht. Anthropologisch drückt sich dies so aus, daß sich die Menschen gehoben und getragen fühlen, sie empfinden, daß hier etwa gleichsam in sie einzieht, das mehr ist als sie selber. Dies ist ein ganz konkretes Phänomen, das es überall gibt. Eine ›Liebe‹ geschieht immer als ein Hebungsgeschehen, worin die Liebenden sich neu erfahren, ja neu geboren werden. Geschieht dies nicht, stellt sich das Ganze als Täuschung und Enttäuschung heraus. Es ist der »*Geist* der Liebe«, von der nicht nur Schelling spricht, der die Liebe und die Liebenden trägt. Wer gegen diesen Geist verstößt, verrät die Liebe. Gesetzestechnisch und rechtsinstanzlich weiß man davon nichts. Die Geistfrage taucht hier gar nicht auf, weshalb es auch geraten erscheint, sorgsam zwischen vertraglicher und geistiger Ebene einer Beziehung zu unterscheiden. Aber dieses Geistphänomen ist keineswegs auf Zweierbeziehungen bezogen, auch kleinere Kreise wie Gruppen machen solche Erfahrungen. Ja diese Erfahrung läßt sie überhaupt erst zur ›Gruppe‹ werden, u. U. gar zu einer »verschworenen Gemeinschaft«. Eine Fußballmannschaft steht und fällt mit der Befähigung, den Spiel- und Mannschaftsgeist wachzurufen und in sich erstehen zu lassen, ein Geist, der selber das Spiel spielt, in dem jeder Spieler mitgenommen wird, so daß er sich mit dem Spiel ›idemisch‹ weiß. Gelingt dies, dann springt, wie man ganz richtig sagt,

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Funke auch auf die Zuschauer über und von dort wieder zurück, so daß der ›Geist‹ gewissermaßen mitten aus dem Geschehen selber ersteht und alle darin über sich hinausreißt. Bei internationalen Ereignissen wie etwa einer Weltmeisterschaft kann dies soweit führen, daß eine ganze Nation »wie ein Mann« hinter ihrer Mannschaft steht. Das ›Geistgeschehen‹ ist ein unverzichtbares Grundgeschehen, was sich schon daran zeigt, daß es schlechterdings nichts gibt, was nicht durch eine solche ›Geistgeburt‹ hindurchgegangen ist. Genauer müßte man sagen, daß es erst dadurch geboren wurde. So gibt es auch den Revolutionsgeist, der das eigentlich revolutionäre Geschehen befeuert, es gibt natürlich auch den »Volksgeist« in dem Sinne, daß die Völker sich jeweils einem bestimmten Geistgeschehen verdanken. Natürlich hat ein solches eine weitaus längere Zeiterstreckung, weshalb es einerseits als umfassend erfahren wird, andererseits aber auch nicht eigens ins Blickfeld rückt und daher vergessen wird. Es wäre aber geradezu töricht, dies zu leugnen, hieße dies doch die jeweiligen Selbstgestaltungen der einzelnen Völker gar nicht aufgenommen zu haben, geschweige denn diese in ein fruchtbares Gespräch miteinander bringen zu können. Schon Herder, Hegel und andere sprachen vom »Volksgeist« und sie meinten damit eine kulturelle Gestaltungseinheit, aus der heraus ein Volk sich versteht. Damit war keineswegs nur Sprache, Literatur und Philosophie gemeint, womit sich die Deutschen seit der »Deutschen Klassik« gerne bekränzen. All dies steht aber nicht über dem Einzelnen geschrieben, sondern ist ihm eingeschrieben. Die Bekundung hierfür kommt in der Mitempfindung, überhaupt in der Empfindung zum Ausdruck, man fühlt mit, obschon man den anderen persönlich gar nicht kennt. Bei einem schweren Unglück fragt die Öffentlichkeit zuerst nach der nationalen Herkunft der Verletzten und Toten, bei militärischen Operationen – der Kosovokrieg hat es demonstriert – wird zwischen dem Einsatz im allgemeinen und dem Einsatz nationaler Truppen deutlich unterschieden und noch dem verletzten Soldat aus dem eigenen Land gilt ein unweit größeres Interesse als hunderten Vertriebenen und Getöteten anderer Volksgruppen. Dies ist keineswegs als Kritik gemeint, wiewohl ein nationaler Chauvinismus nicht von der Hand zu weisen ist, sondern zeigt nur die Volks- und Nationenverbundenheit, auch in solchen scheinbar marginalen Fragen. Das Volksempfinden zeigte sich auch deutlich in der überwiegenden Zustimmung, ja fast »Selbstverständlichkeit« der Bundesbürger in der Frage des »Solidaritätszuschlags«. Empfindungs- und Gefühlslagen sind konstitutiv

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

für den Einzelnen ebenso wie für eine Familie, eine größere Gruppe ebenso wie für ein Volk und eine Nation. Dies zeigt sich auch sehr klar in der Frage nach einem zukünftigen »Europa«. Das ökonomische Europa scheint im Prinzip auf die Wege gebracht, das rechtliche versucht seine ersten Schritte, das politische laviert zwischen einer Union im Sinne von »Vereinigte Staaten von Europa«, mit weit stärkerem Gewicht auf den Einzelstaaten als dies in Amerika der Fall ist, und einer Art »Bundesstaat Europa« mit kernstaatlicher Dominanz. Bei all dem weiß man, besser gesagt, man spürt es, daß ein »europäisches Bewußtsein« daran hängen wird, inwieweit man »europäisch« empfindet, was wiederum heißt, inwieweit so etwas wie ein »europäischer Geist« entstehen kann. Er muß ja ebenfalls *geboren* werden, was in keines Macht steht, gleichwohl aber doch an jedem hängt. Konkret hieße dies etwa, daß der Süditaliener mit dem Nordschweden, dem Portugiesen sowie dem Polen und Kroaten so mitempfindet, daß er für den anderen, ja jeder für jeden einspringt, so wie dies unter Landsleuten in der Regel üblich ist. Hier wird dann auch deutlich, daß ›Demokratie‹ keineswegs in einer Verfassung aufgeht, sondern daß sie ein ›Prozeß‹ ist, der sich, wenn man so sagen kann, beständig übersteigt. Demokratie ist im Grunde ein Geschehensprozeß, es kann sie nur als *Prozeß des Demokratischen selber* geben. Ein Geschehen, das aus sich selber hervorgeht – und dies nicht erst mit den Griechen –, das aber auch über mehrere innere Umbrüche jeweils neue Dimensionen seiner selber hervorgebracht hat. Man spricht heute viel von Demokratie, aber damit ist weit mehr verbunden als die Fragen des Wahlrechts und der Rechtsinstanzen. Diese gehören notwendig dazu, aber man sollte diese vor allem aus der Perspektive und Innensicht des jeweiligen *»demos«* in Augenschein nehmen, weil sie allein daraus ihre auch identifikatorische Legitimation erhalten.

Volk, Nation, Recht, Demokratie sind Grundbegriffe, die sich entsprechen, die ein gemeinsames Gewebe erstellen, wie es sich die letzten beiden Jahrhunderte insonderheit in der westlichen Staatengemeinschaft entwickelt hat. Eine jede dieser Rechtsgemeinschaften, wozu Privatrechte wie das Bürgerrecht ebenso wie das Staatrecht gehören, hat sich aus einer gelebten Freiheit heraus erfahren und konstituiert. Es würde sie völlig ausdünnen und auch ihrem Begriff nicht gerecht werden, würde man sie als bloß formale Regelungsinstitution einzelner freier Individuen sehen. Freiheit würde dort sehr schnell in einige ihrer großen Mißverständnisse wie den Solipsismus und

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Egoismus absinken, um in deren Auffangbecken der »Macht des Stärkeren« zu landen. In diese Problemgeschichte sind im übrigen nicht nur Hobbes, Hume oder Locke eingebunden, sie reicht bis ins gegenwärtige Zeitalter, wo die Globalisierung des Marktes den Einzelnen geradezu zum arbeitsplatzbedrohten Freiwild zu erklären scheint.

Dagegen sind eben alle Staats- und Nationengründungen unmittelbar mit dem Begriff von »Freiheit« und Autonomiestatus verbunden, der sich u. a. auch in deren Statuten und deren Rechtsbegriff niederschlägt.[100] Aber diese sind, wie oben bemerkt, beileibe nicht die einzigen Konstitutiva. Was gleichwohl auffällt in der Diskussion um diese Grundbegriffe ist der Tatbestand, daß man diese im vorhinein bestimmten Optionen zuordnet und nicht bemerkt, daß ein jeder im Verbund mit seinen jeweiligen Inhalten bessere und schlechtere, gelungenere und weniger gelungene Formen anbietet. Es empfiehlt sich daher eine sorgfältige Unterscheidung zwischen den guten und schlechten, oder besser den gelungenen und weniger gelungenen Formen. Das heißt, daß es eigentlich nichts Gutes und Schlechtes oder gar Böses an sich gibt, sondern daß es alles gut und schlecht, gelungen und mißlungen gibt. Das macht einen großen Unterschied. So ist Demokratie nicht gleich Demokratie, so wenig wie Nation gleich Nation, Volk gleich Volk, Kultur gleich Kultur, Globalisierung gleich Globalisierung ist. Vor allem waren es bislang jene Begriffe wie Volk und Nation, die man negativistisch interpretiert und zumeist mit ihren mißlungenen Formen identifiziert hat. Es käme aber darauf

[100] Diesen und ähnlich gelagerten Fragestellungen hat sich vor allem J. Habermas angenommen, der in Gegensatz zu seinen früheren Arbeiten alle Begründungs- und Legitimationsfragen auf die Rechts- und Gesetzesebene verlagert hat, so daß er sich einem »Verfassungspatriotismus« anschließen kann: »Die Assoziation freier und gleicher Rechtspersonen vollendet sich erst mit dem *demokratischen Modus* der Herrschaftslegitimation. Mit dem Wechsel von der Fürsten- zur Volkssouveränität verwandeln sich, idealtypisch betrachtet, die Rechte der Untertanen in Rechte der Menschen und Staatsbürger, d. h. in liberale und politische Bürgerrechte. Diese gewährleisten neben der privaten nun auch die gleiche politische Autonomie. Der *demokratische Verfassungsstaat* ist seiner Idee nach eine vom Volk selbst gewollte und durch dessen freie Meinungs- und Willensbildung legitimierte Ordnung, die den Adressaten des Rechts erlaubt, sich zugleich als dessen Autoren zu verstehen.« (J. Habermas 1998, 100). Außer dieser Rechtsinstanz kann Habermas einem Begriff wie »Volk« oder »Volksgeist« nichts abgewinnen bzw. scheint er einen solchen nur unter negativen Vorzeichen zu kennen. (Ebd. 13–46) Daß aber das eine ohne das andere nicht zu haben ist, wird nur deutlich, geht man seine Analysen hinsichtlich der *Konstitutions*frage und nicht in Hinsicht auf *Legitimations*fragen an, die immer schon einen bestimmten Standpunkt eingenommen haben. Auch ein universalistischer Standpunkt ist nur ein Standpunkt von ›Universalität‹.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

an, die damit hervorgegangenen Phänomene, die Grunderfahrungen und -strukturen zu sehen, da nur so deren Sinn und humane Grundqualität heraustreten kann. Erst von da aus erhält man den Maßstab, der die Mißverständnisse und Nivellierungen aufzuzeigen in der Lage ist. So ist ein Begriff wie ›Demokratie‹ nicht ein für allemal zu exponieren, er hat nicht nur seine Geschichte und seine Geschichtlichkeit, er arbeitet auch unterschiedliche Dimensionen seiner selbst aus. Demokratie ist ein jeweiliges Konstitutionsgeschehen, eine Selbstkonstitution von Gemeinschaft und Gesellschaft. Schon Rousseau hat in seinem »Contrat social« auf die unterschiedliche Dimensionierung demokratischen Bewußtseins aufmerksam gemacht. So steht etwa der »Mehrheitswille« (volonté de tous) dem »Gemeinwillen« (volonte générale) gegenüber, insofern als der Mehrheitswille vom Individuum ausgeht, um über die Summe der Einzelindividuen einen mehrheitsfähigen Konsens zu erreichen, indes der Gemeinwille auf den gemeinsamen Geist setzt, der den Einzelnen aus der Gemeinschaft heraus sich selbst erfahren läßt. Gewiß, Rousseau sieht diesen Gemeinwillen als Idealzustand jeder Gesellschaft an, sozusagen als ihr »Wesen«[101], das in realitate aber kaum oder nur vorübergehend erreicht wird, weshalb auch der Mehrheitswille ständig einzuspringen hat. Aber doch ist auch ein Mehrheitswille rückgebunden an den Gemeinwillen, der sich auch oder gerade in der Auseinandersetzung unterschiedlicher Einzelinteressen als gemeinschaftlich erfahrene Demokratie erweist, die ein jeder »im Herzen« trägt.[102] Der »Gesellschaftsvertrag« möchte zeigen, daß Gesellschaft und Individuum von Anfang an zusammengehören und so aufeinander verpflichtet sind, daß beider Rechte (Grundrechte wie Staatsrechte) ungeteilt daraus ansichtig werden. Genau dies aber geschieht, wie Mehrheitswille und Gemeinwille zeigen, auf verschiedenen Niveaus und, wenn der Gemeinwille als das eigentliche »Grundgeschehen« ausgeblendet wird, so verlieren Gemeinschaft und Gesellschaft ihren ›Geist‹, sprich ihre innere Lebendigkeit und ihre Gestaltungskraft. Für Rousseau besteht ja der Verlust schon darin, daß sich »Teilvereinigungen« und »Parteiungen« bilden und so an die Stelle des Gemeinwillens die »Sonderwillen« treten, die sich für das Ganze halten. Eine Parteiendemokratie wäre mit Rousseau vermutlich nicht zu ma-

[101] »er (der Gemeinwille) ist immer gleichbleibend, unveränderlich und rein.« (J.-J. Rousseau 1991, 113)
[102] Ebd.; vgl. auch 30 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

chen, einerseits weil hier der politische Gemeinsinn an Interessenvertretungen abgegeben wird und dadurch auch der »Geist des Ganzen« zu leiden hätte – worin wohl etwas Wahres steckt –, andererseits aber auch, weil er die demokratie*gestaltende* Fähigkeit parlamentarischer Ordnungsformen nicht sehen kann. Sein Gesellschaftsvertrag krankt sozusagen an der fehlenden *geschichtlichen* Dimension, das heißt an dem offenen Prozeß des demokratischen Geschehens selber, das sich über ganz verschiedene Gestaltgebungen seiner selbst hervortreibt. Anders gesagt: Der Gemeinwille bleibt nicht im Untergrund ewig bestehen, sondern arbeitet sich jeweilig konkret mit und aus den situativen, gesellschaftlichen Konstellationen heraus, so daß der *Sinn* dessen, was jeweils Gemeinschaft und Gemeinsinn heißen, ganz unterschiedlich ausfällt.[103] Dies aber sieht man erst, wenn man nicht, wie dies Rousseau noch tut, vom Individuum und dessen freier Entscheidung auf das dann allen Gemeinsame eines Gesellschaftsvertrags kommt, aber auch nicht umgekehrt einen wie auch immer aussehenden Begriff von Gesellschaft auf die Einzelindividuen aufpfropft – die politischen Realitäten von »West« und »Ost« haben beides in ihrer jeweiligen Vereinseitigung vorexerziert –, sondern wenn man beide Seiten als jeweilig auseinander hervorgehende Parameter eines im Grunde ungeschiedenen Prozesses aufnimmt. Das Konstituionsgeschehen von ›Demokratie‹ liegt *vor* der Unterscheidung von Individuum und Gemeinschaft, Subjekt und Gesellschaft.

Die in den westlichen Hemisphären praktizierte Politik ist bspw. nicht an der Idee einer »Bürgerdemokratie« orientiert, wiewohl hier immer deutlichere Anzeichen wie etwa Bürgerinitiativen und außerparlamentarisches Engagement zu konstatieren sind. Nach wie vor gilt die über Parteien legitimierte parlamentarische Demokratie als die beste aller möglichen Demokratien. Was aber heißt da Partei? Auch dort werden bestimmte über den Einzelnen hinausgehende Grundüberzeugungen vertreten, niedergelegt in den sogenannten »Grundsatzprogrammen«, die sozusagen schon per se ein bestimmtes Bewußtsein, einen bestimmten »Geist« haben. Ob Rot, Grün,

[103] Auch daß der Gemeinwille irren und sich verfehlen kann, scheint für Rousseau ausgeschlossen. Die Geschichte erwies indes bis in die jüngste Vergangenheit hinein, daß ein Gemeinwille sich so verfehlen kann, daß er geradezu gegen sich selber schlägt. Was einmal unter einem »guten Geist« gestanden haben mag, pervertiert gleichsam unter der Hand zu Diktaturen und Nationalismen, die auch vor »ethnischen Säuberungen« nicht zurückschrecken.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schwarz oder Gelb, jede Partei steht für eine jeweilige Gesamtinterpretation von Mensch, Nation, Staat, Natur, Gott, also für eine bestimmte Grundgesinnung hinsichtlich dieser Fragen. Die Affinität zu Farbe und Farbenspektrum scheint nicht ganz zufällig. Jede Farbe ist deshalb diese Farbe, weil sie in sich alle anderen auf eine ganz bestimmte Weise zusammenführt. Jede Farbe gibt es nur als Interpretation aller anderen Farben, nicht erst in der Farbmischung. Daher kommt, daß der Maler mit jedem Farbauftrag eine Entscheidung über Farbe im ganzen zu treffen hat. Im »Gelb« van Goghs sind sozusagen alle Farben auf *dieses* Gelb zusammengezogen, dem »Blau« von Yves Klein geht es nicht anders, so wenig wie dem »Schwarz« von Barnett Newman. Jedes Mal liegt dem eine Gesamtinterpretation von Farbe, aber vor allem von ›Welt‹ zugrunde. Farbe ist immer eine Farbpolitik in diesem Sinne. Sieht man sich hingegen das Alltagsgeschäft der Politik an, so scheinen die Parteien zunehmend ihre identifikatorische Legitimation zu verlieren, was darin zum Ausdruck kommt, daß die Menschen nicht mehr zu den Parteien gehen – der Urnengang am Wahltag gleicht mehr einem Friedhofsgang und die anschließenden Parteifeierlichkeiten einem Leichenschmaus, der je nach Erfolg ausfällt –, sondern daß die Parteien den Menschen nachlaufen. Das heißt, daß die Politik zum Vertreter von Interessenvertretungen und -verbänden geworden ist, wo Wohlstand und Egoismus sich die Klinke in die Hand geben. ›Demokratisches Bewußtsein‹, wie es sich über Jahrhunderte mühevoll zu etablieren schien, scheint manchmal nahe an die überwunden geglaubte Grenze zum Naturzustand zurückzufallen. Die westliche Staatendemokratie resp. Parteiendemokratie sollte sich dieser Gefahren und Nivellierungen, die meist die innere Antwort auf die eigenen Hybridbildungen sind, stärker bewußt werden. Das Beklagen der Politikverdrossenheit möchte eine Schuld auf den Bürger abladen, die mehr auf das Konto der Parteien geht. Man sieht, Demokratie ist nicht gleich Demokratie, und es hängt sehr viel daran, unter welchem Geist eine Demokratie steht und ob sie überhaupt einen Geist hat.

3.4.2 Konsensus à la africaine?

Interessanterweise kommen aus Afrika Versuche, ein Demokratieverständnis zu etablieren, das stärker auf den angesprochenen Gemeinschaftssinn setzt, ohne dabei die Rechte des Einzelnen zu beschneiden. Man spricht in diesem Zusammenhang von »Konsensdemokratie«

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

im Unterschied zur »Mehrparteiendemokratie«. Mit ›Konsensus‹[104] wird hier ein Erfahrungstableau angesprochen, das wir im Anschluß an oben den ›Gemeinschaftssinn‹ nennen könnten. In afrikanischen Gesellschaften, näherhin den subsaharischen, sind ja die einzelnen Volksstämme noch einmal in kleinere Stammeseinheiten untergliedert, die für den Einzelnen mehr oder weniger überschaubar und sozusagen alltäglich erlebbar sind. Der Einzelne ist nicht nur in ein Gemeinschaftsgefüge eingegliedert, er erfährt sich zuvor gleichsam als Organ eines größeren Organismus. Hierzu gehören nicht nur die Sprache – die Sprachenvielfalt entspricht in etwa der Anzahl der Stämme, man spricht von weit über zweihundert Stammessprachen in Afrika –, Großfamilie und Verwandtschaftsbeziehungen, Lebensweisen und Rituale, Architektur und Landschaft, es gehören vor allem die alten sogenannten »Weisheitslehren« (sages) dazu, aus denen ein Stamm, wenn man so will, sein gesamtes »Wissen« bezieht. Die Spruchweisheiten, die die Alltagssprache und das alltägliche Leben gewissermaßen als Aufgabenfolie ständig begleiten, die Ahnenverehrung, in der vor allem ein Grundverständnis von Leben und Tod zum Ausdruck kommt, wonach der Tod keineswegs als Beendigung des Lebens gesehen wird, sondern wo der Tote als »Ahn« herbeigerufen wird, um über wichtige Fragen mitzuentscheiden. Die Ahnen werden – dies ist eines der wichtigen Implikationen der vielen kultischen Feste – geradezu herbeigetrommelt und -getanzt, so daß mit ihnen das Stammesleben als gemeinschaftliches erfahren wird. Nur mit den Toten, mit dem Vergangenen lebt das Leben, lebt die Gegenwart. Man müßte noch viele weitere Grundzüge angeben, worauf ich aber Wert legen wollte, ist jener Umstand, daß in all dem eine grundsätzliche Gemeinschaftserfahrung am Werk ist, die man im Anschluß an einige Afrikaforscher auch eine »Philosophie des Wir« nennen könnte.[105] Tshiamalenga Ntumba wäre hier zunächst zu nennen, der eine »Philosophie der Wir-heit«[106] vorschlägt, was besagen will, daß all die beschriebenen Felder uns nicht erst bestimmen, son-

[104] Wenn ich hier des öfteren den Topos »Konsensus« statt »Konsens« verwende, dann deshalb, weil mit »Konsens« irgendwie alles gemeint sein kann, was ihm wiederum jegliche Kontur und Differenzierung nimmt. Natürlich ist ein jeder Begriff erläuterungsabhängig, gleichwohl gibt es einige, deren semantische Felder und Pfade so ausgetreten sind, daß darauf kaum mehr etwas wachsen kann.

[105] Vgl. H. Kimmerle 1991, insbes. 126–132; ders. 1989; ders. 1983.

[106] T. Ntumba 1989, 24–38. Ntumba weist darauf hin, daß es in den beiden Bantusprachen »lingala« und »luba« jeweils ein Wort für diese Phänomen des »Wir« gibt. ››Bo-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dern dem zuvor als »transzendental-objektive Ordnungen« tätig sind, die den Einzelnen in den Dimensionen seines »Wir« ansprechen. »Wir«, das meint nicht etwa die Summe von »Ichen«, sondern ein in sich differenziertes und strukturiertes und doch ungeteiltes Geschehen, das das ›Gemeinschaftliche‹ in Erfahrung bringt. Jeder erfährt sich aus diesem ›Wir‹ herkommend und erst daraus vermag er sich als Einzelich wahrzunehmen. Wir »sind« nicht, und kommunizieren dann noch, sondern wir sind dem zuvor Kommunikations- und Sozialwesen in dem Sinne, daß jeder aus dem Geschehen der Kommunikation erst als dieser »jeder« oder »dieser da« hervorgeht. Jeder erhält *seine* Sichtweise, seine Argumentation von dem Kommunikationsgeschehen, in das er eingebunden ist, es mag sich um eine aktuelle Diskussion oder um ganze Diskussionslagen, ja um die gesamte Kommunikationsgemeinschaft, genannt Menschheit, handeln. In Afrika findet sich hierfür ein Phänomen, das auf den ersten Blick wenig zu besagen scheint, und was der Europäer typischerweise nur in depravierter Form kennt, was aber, ganz im Gegenteil, von großer Bedeutung für Afrika und für unsere Überlegung ist: Das Phänomen des »Palavers«. »In Europa wird gesagt, die letzte Instanz in Sachen Moral sei das Gewissen, und das Gewissen ist das Ich. Bei uns ist das überhaupt nicht so: das Wir im Dialog, also im Palaver, entscheidet darüber, ob ein Palaver gut oder böse war. Ziel einer Palaversitzung ist immer, daß man zu einem Wir-Konsensus kommt. Nicht die Mehrheit wird gefragt, sondern der Wir-Konsensus.«[107] ›Palaver‹, das meint hier die Grundform von Kommunikation überhaupt, aus der Erfahrung der afrikanischen Kultur.[108] Das Entscheidende am Modell des Palavers liegt darin, daß hier das, worum es geht, der Sinn, wenn man so will, auch die Wahrheit, die Überzeugung *mit* dem Geschehensprozeß erst hervortreten, das heißt daß sich das »Konsentische« sozusagen aus der Wegerfahrung des Palavers als zwar vorläufiges, im Augenblick aber geltendes Ergebnis herausspricht. Man kann dann gar nicht anders als zustimmen, und dies aus innerster Überzeugung. Das Palaver überzeugt qua Konsens*bildung*, in der der Konsens *gefunden* wird. Genau in dieser Konsens-

bisco‹ oder ›Butetu‹ läßt sich ins Deutsche nicht gut übersetzen. Es wäre, in Anlehnung an ›Ich-heit‹, so etwas wie: ›Wir-heit‹.« (Ebd. 24)

[107] T. Ntumba 1992.

[108] Man darf nicht vergessen, daß Ntumba sein Konzept in kritischer Auseinandersetzung mit der Diskursethik von K.-O. Apel und J. Habermas, bei denen er studiert hat, entwickelt hat.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

findung aber offenbart sich das gemeinschaftliche Grundprinzip, der »Geist der Sache«, der in der Tat alle Teilnehmer beseelt und mitnimmt. Das heißt gerade nicht, daß über den Einzelnen hinweggegangen wird, im Gegenteil, jeder Einzelne arbeitet schon die gesamte Sozialität aus, *indem* er sein individuelles Anliegen vorträgt und zur Disposition stellt. Das Spiel, so könnte man sagen, zwischen beiden Ebenen, der individuellen und der gemeinschaftlichen, erstellt erst die soziale Gemeinschaft. Anders und genauer gesagt: Das *Geschehende* der sozialen Gemeinschaft entscheidet darüber, was jeweils unter Individualität und Sozialität zu verstehen ist. Dies liegt keineswegs zuvor fest. So entwickelt das Palaver aus sich eine Dynamik, eine Eigendynamik – Außenstehenden bietet sich ein chaotisches Durcheinander, den in der Sache Mitgehenden, den »Drinseienden« stellt sich alles als klar und deutlich dar –, die das Lebendige der Gemeinschaft spürbar und fühlbar werden läßt. Im Grunde entsteht hier erst die ›Ein-sicht‹, oder wie man auch sagen kann, die Evidenz des Palavers bzw. des Konsensus bzw. der Gemeinschaft. Alles kann hier verhandelt werden, denn das Palaver hat öffentlichen, das heißt politischen, das heißt gemeinschaftsstiftenden Charakter. Das Gemeinde- oder Stammhaus, wo das »Palaver« in der Regel stattfindet, fungiert auch als Gerichtsgebäude, wo Recht gesprochen wird, und natürlich unterliegt auch dies der Konsensbildung durch das Palaver. »Der Angeklagte wird nicht als ein Ich betrachtet und behandelt, sondern als Glied einer Großfamilie. Die ganze Großfamilie fühlt sich betroffen. Kein Mensch in der Bantukultur steht allein da. Hat denn die Großfamilie nicht etwa Probleme mit dem Täter? Hat die Großfamilie ihm etwa nicht die nötige Energie gegeben, die er braucht, um richtig zu handeln? Der Täter war nicht allein, als er was falsch machte. Gut. Dann kommt es zu einer Palaver-Sitzung, denn Gericht, Religion und Politik kennen keine Grenzen.«[109] Man sieht, die Reduzierung auf Verfassungsfragen und Rechtsbegriffe sind viel zu einseitig, auch weil darin die kulturellen Entsprechungen der verschiedenen »Ordnungen« und deren gegenseitiges Konstitutionsgeschehen gar nicht gesehen werden. Auch was man gewöhnlich unter »Rechtssubjekt« versteht, zeigt sich hier interpretationswürdig.[110]

[109] Ntumba 1992, ebd.

[110] Zu ›Palaver‹ und ›Konsensus‹ vgl. E. Wamba-dia-Wamba 1985, 35–50; N. Weidtmann 1998, Ms. 221–237.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

›Konsens‹ meint weder bloße Übereinstimmung oder Harmonisierung divergierender Interessen noch Kompromißlösungen und Angleichungen zwischen den verschiedenen Parteien. Sein Hauptaugenmerk richtet sich auf eine ›Bewegung‹, die von den einzelnen Teilnehmern verlangt wird. Der Konsens ist keineswegs nur das Ziel, das es zu erreichen gilt, er ist dem zuvor schon der Weg, *als* welcher sich das Gemeinschaftliche bildet. Nur deshalb ist es möglich, sich gewissermaßen am Ende zu ›versöhnen‹. Die »Ethik des Konsenses« liegt m. E. in dem Geschehensprozeß, dem Sichherausbilden des Versöhnens selber. Neben Ntumba ist es vor allem Kwasi Wiredu, dessen Konzept einer »Konsensethik« auf das Motiv der »Versöhnung« hinausläuft.[111] Nun will ich hier nicht Wiredus Argumente näher untersuchen,[112] die nach meinem Dafürhalten methodisch doch sehr stark und auch ausdrücklich an westlich-pragmatistische Denkstrukturen angelehnt sind.[113] Mich hier interessiert weit mehr der phänomenologische Zusammenhang von Konsens und Versöhnung, also die Frage, inwiefern zum Konsens der Grundzug der ›Versöhnung‹ hinzugehört.

Konsens ist hier mehr Konsens*findung*, so daß es gar nicht so sehr auf das erreichte Ergebnis ankommt, sondern auf den Geschehensprozeß, wo Ergebnisse zu einer Art Zwischenresultat werden. Das *Erfahren* dieses Geschehens ist entscheidend, da nur so »Ergebnisse« überhaupt Sinn machen. So ist etwa das »Gespräch« im Unterschied zum bloßen Meinungsaustausch dadurch gekennzeichnet, daß es weiterführende und höhere Möglichkeiten seiner selbst freisetzt.[114] Die gewöhnliche Ausgangslage beginnt mit der ›Meinung‹

---

111 K. Wiredu 1996; vgl. auch den Themenschwerpunkt »Kwasi Wiredus Konsensethik« in Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 2, Wien 1998.

112 Zum Für und Wider des Versöhnungstheorems bei Wiredu vgl. A. Graneß, Der Konsensbegriff. in: Polylog, Nr. 2/1998, 22–31.

113 Dies muß kein Manko sein, aber die unkritische Übernahme überträgt eben auch, gleichsam unter der Hand, die bekannten Vorurteile und Stereotypien, mit denen der Okzident die anderen Kulturkreise überschwemmt hat. Konkreter gefaßt läßt Wiredu im Unterschied etwa zu Odera Oruka traditionelle Weisheitslehren für philosophische Fragestellungen nicht gelten, was aus dem bisher Erörterten zur Frage kultureller Selbstbestimmung und Selbstgestaltung sehr fragwürdig ist. Es ginge ja nicht darum, die Weisheitslehren gleichsam unkritisch zu adaptieren, sondern sie philosophisch und phänomenologisch fruchtbar zu machen. Allerdings besteht diese unkritische Übernahme hinsichtlich der Weisheitslehren wiederum bei Oruka. Zur Diskussion zwischen Oruka und Wiredu vgl. H. Kimmerle 1991, 70–78.

114 Vgl. Vf. 1997a, 289–315.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bzw., methodologisch gesprochen, mit der ›Position‹. Nun verbleiben diese aber nicht in dieser Ausgangslage, wo Meinung gegen Meinung, Position gegen Position, Anspruch gegen Anspruch stehen, sondern jede wird von den anderen so beantwortet, daß die bloße Frage-Antwort-Konstellation in ein Antwort*geschehen* umspringt. Das Gespräch entwickelt einen ›Gang‹, und noch jeder veritable Gedanke weiß darum – daher »Gedankengang«. Schon hier beginnt der ›Konsensus‹ zu arbeiten, so daß jede Antwort im Grunde aus dem sich bildenden Konsensus heraus gegeben wird. Natürlich spricht immer eine Einzelperson – manches »Durcheinandersprechen« weist wohl mehr als das sich Behauptenwollen des Einzelnen auf den im Augenblick besser passenden Beitrag zur Konsens- und Gedankenbildung hin –, aber diese wird darin über ihre Einzelposition als »Position« hinausgeführt. Daß heißt nicht, daß sie diese verläßt, sondern daß das, was zuvor auf der Ebene des Meinungsstreits oder auch des Konfliktes verblieben ist, jetzt auf eine höhere Ebene ihrer Ausgangsfrage gehoben wird, so daß die jeweilige Antwort nicht nur *mehr* gibt als die Frage zunächst intendierte, sondern daß sie die Frage auf ihre weiteren und das heißt auch tieferen Intentionen hin öffnet. Die Antwort, besser, das Antwortgeschehen des Konsensus »hebt« die Frage, antwortet auf das gleichsam »hinter der Frage« stehende Geschehen, so daß diese und mit ihr der Fragende sich als aus diesem Antwortgeschehen geboren erfahren. Frage und Antwort, Antwort und Antwort gehen aus dem Antwortgeschehen hervor, so wie dieses aus den einzelnen Antworten und Beiträgen hervorgeht. *Ein gemeinsames Geschehen.* Und genau das wird als »Versöhnung«, wie die Zielgestalt auch genannt wird, erfahren. Versöhnung nicht nur des Gedankens mit dem Gedanken und des Gedankens mit dem Denken, Versöhnung meint hier vor allem Rück- und Einbindung in die Gemeinschaft, wozu ›afrikanisch‹ die gesamten kulturellen Tiefenschichten gehören, was aber stets neu und aktualiter geschehen muß. Das heißt, daß die Gemeinschaft nicht einfach vorausgesetzt werden kann, sondern daß sie als ganze mit der konkreten Situation je neu bestätigt und lebendig gehalten werden muß. Man kann sich nicht einfachhin auf Gemeinschaftserfahrungen berufen, sie sagen nur dem etwas, der sie realiter mitmacht und von innen erfährt und auch nur solange als er sie erfährt. ›Versöhnung‹ geschieht also nicht nur zwischen den Streitparteien, sondern dem »zuvor« mit der Gemeinschaft. Genauer gesagt, das »Herholen« und »Entstehen« des Gemeinschaftsphänomens ist die Bedingung der Möglichkeit von

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Versöhnung. Die Gemeinschaftserfahrung versöhnt, sie *ist* die Versöhnung. Dies mag auch ein Grund dafür sein, daß Afrikaner zu jedem nur denkbaren Anlaß ein Fest feiern, das ja nichts anderes als die Praxis der Gemeinschaftserfahrung bezeugen möchte. Im Fest feiert sich die Gemeinschaftserfahrung als die höhere Realität, nein als die Realität, deren Markenzeichen es ist, nie einfachhin vorausgesetzt werden zu können, sondern sich erbringen und gestalten zu müssen. ›Versöhnung‹ als das *Geschehen* der Wirklichkeit selber. Dies vor allem meint »Con-sensus«.[115]

Der Gewinn des Konsensgedankens liegt in seiner gestaltenden, situationsbezogenen und wirklichkeitsadäquateren Befähigung. Er erarbeitet das Feld, auf dem er sich bewegt, was bedeutet, daß die Wirklichkeit selber darin als eine je bestimmte und konkrete hervorgeht. Hierin liegt eine entscheidende Differenz etwa zum Versuch eines universalistischen Konsensmodells à la Apel und Habermas, in dem empirische Befunde bloße Empirie bleiben und lediglich der inhaltlichen Ausschmückung formaler und allgemeiner Begründungsbestrebungen dienlich sein können. Hinsichtlich der Belange *kultureller* Selbsterfahrungen, gar nicht zu reden von jenen *interkultureller* Erfahrung, bleiben solche Versuche eigentümlich stumm und indifferent. Genau genommen stellt sich ihnen die »interkultu-

[115] Dies geschieht nicht etwa nur hinsichtlich von Stammesfragen und Dorfgemeinschaften, es findet auch staatspolitische Anwendung. So hat man in Südafrika 1995 eine »Wahrheits- und Versöhnungskommission«, die »TRC« eingerichtet, darum wissend, daß die Verbrechen und tiefen Wunden, die die letzten 25 Jahre hinterlassen haben, nur dadurch »gesühnt« werden können, wenn man die Hintergründe und Motivationen besser kennen und verstehen lernt. Es zeigt sich nämlich in der Tat eine dimensionale Differenz zwischen den jeweils zugrundeliegenden Gemeinschaftserfahrungen, die sich als Ethnie, als Stamm und Volk begreifen, und den kriegerischen Auseinandersetzungen, die ja nur der Reflex auf die eigene Absolutsetzung sind. (Die Geschichte Südafrikas in den letzten Jahren zeigt gleichwohl, wie schmal der Grat zwischen Versöhnung und fundamentalistischer Gewalt verlaufen kann.) Es geht also nicht um die gegenseitige Aufrechnung von Täter und Opfer, sondern »es geht vielmehr darum, ein großes Bild der Vergangenheit mit allen Facetten zu zeichnen und eine Vielzahl von Wahrheiten zusammenzutragen, um diese zur Grundlage eines gemeinsamen Gedächtnisses und einer gemeinsamen Verantwortung für die Geschichte Südafrikas, die für die Einheit der Nation und die Versöhnung so dringend gebraucht wird, zu machen.« (A. Graneß, a. a. O. 26).

Eine solche »Versöhnungspolitik« auf dem Hintergrund von Gemeinschaftserfahrungen wünschte man sich auch für so manchen Konfliktherd in Europa. Das reicht von den Basken über die Nordiren bis hin zu den neu entfachten Diskussionen um die Einschätzung des Nationalsozialismus für die Geschichte Deutschlands.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

relle Frage« gar nicht, ganz zu schweigen von einer möglichen kritischen Instanz ihrerseits für die Philosophie. Kimmerle weist daher mit Rückgriff auf afrikanisches Konsensdenken à la Ntumba, Oruka, Wiredu und K. Gyekye[116] zurecht darauf hin, daß ein »Wir«, wie es das Konsensdenken begleitet, immer »ein konkretes Wir (ist), das an einen konkreten Ort (seine Kultur) gebunden ist.«[117] Es wäre also darum zu tun, jenseits von Einheits- und Vielheitstheoremen, Formal- und Inhaltskriterien u. a. sogenannter Gegenbegriffe, auf die *jeweiligen* Gestaltungs- und Konsensbildungen zu achten, wird doch darin erst deutlich, daß und inwiefern Einheit und Vielheit eine jeweilige Gesamtstruktur bilden. Es ist ja bemerkenswert, daß sich in der postkolonialen Ära Afrikas stets »Gemeinschaftsformen« gebildet haben oder bilden wollten, mögen sich diese mehr dem Ansatz dessen, was unter »Ethnophilosophie« (Tempels, Mbiti, Senghor u. a.) firmiert, oder auch jenen mehr nach kommunistisch-marxistischem Vorbild (Nyerere, Nkrumah u. a.) ausgerichteten Konzepten verpflichtet sehen. Beide indes waren ungute Vereinseitigungen, unter denen Afrika heute noch zu leiden hat, aus denen aber vielleicht dies zu lernen ist, daß es weder um völlige Absonderung noch um völlige Öffnung gehen kann, sondern daß sich jenseits dieser Unterscheidung die jeweilige Community in kreativer Weise selbst gestalten muß. Eine solche Selbstgestaltung ist aber nicht nur an der Gestaltung der Nachbarn und anderer Völker interessiert, es gibt sie nur in der gegenseitigen Auseinandersetzung, Achtung und Schätzung. Der »*Weltcharakter*«, der hier erneut als Desiderat aufscheint, ist das Entscheidende, da mit ihm beides Berücksichtigung findet: Besonderheit und Eigenheit *und zugleich* Universalität. Es kommt auf das »und zugleich« an, das hier für die »idemische Struktur« steht, von der oben schon die Rede war. Überherrscht indes eine Seite die andere, so kommt es zu jenen Verabsolutierungen, die, ob regional oder global angesetzt, letztlich zu kriegerischen Auseinandersetzungen führen. Der »Fundamentalismus« wäre dann nur die Kehrseite des Januskopfes »der *einen* Vernunft«.

Die Konzeptionen des »Konsensus« und der »Konsensbildung«

[116] K. Gyekye 1989, 31–40; ders. 1995; ders. 1997.

[117] H. Kimmerle 1991, 131. – Natürlich gibt es zwischen diesen dreien wiederum Kontroversen, die aber doch auch so etwas wie eine »Konsens*bildung*« des Konsenses darstellen. Vgl. a. a. O., 72, Fn. 2; K. Wiredu, Remembering Oruka, in: A. Graneß/K. Kresse 1997, 139–147; D. A. Masolo 1992, 65–100.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in Afrika stellen sich so nicht etwa als Vorformen demokratischer Willensbildung dar, sondern offerieren eine eigenständige, ganz und gar veritable Selbstinterpretation von Demokratie, in der Weise der Selbstgestaltung, die auch politische Willensbildung und Verfassungsfragen einschließt. »Konsensdemokratische« Strukturen, wie dies auch genannt wird, scheinen für Afrika geeigneter zu sein als eine Parteiendemokratie westlichen Zuschnitts, sie trifft den gesamten Geschehenstypus weit besser. Natürlich schließt dies nicht Anleihen und dergleichen von westlichen Demokratievorstellungen aus, im Gegenteil, eine gegenseitige Aufnahme, und wo nötig Korrektur, wären stets zu begrüßen. Aber dies hätte eben auch für den Westen zu gelten, stünde ihm doch das, was »im Geist der Konsensdemokratie« angeboten wird, gewiß nicht schlecht an. Dieses Konzept vermag anschaulich zu machen, daß das, was Demokratie heißen kann, jeweils anders und jedes Mal neu, wenn auch nur um Minimalitäten anders, buchstabiert werden will. Die jeweilige »Selbstaussage«, die Autonomie einer Gemeinschaft, auch einer politischen Gemeinschaft und Gesellschaft, hängen daran.

Und natürlich birgt auch die Konsensdemokratie Gefahren, auf die u. a. Wiredu sowie E. C. Eze aufmerksam machen.[118] Gelingt das konsensbildende Geschehen nicht, schieben sich die alttradierten Clanbildungen und ethnischen Gruppierungen so in den Vordergrund, daß sie gewissermaßen die Stelle der Parteien übernehmen, nun mit dem gravierenden Unterschied, daß dies nicht mehr parteiendemokratisch legitimiert ist. Der erstrebte Konsens kann somit sehr schnell in Clanpolitik umkippen oder gar in ethnischen Kriegen wie bspw. jene zwischen den Hutu und Tutsi eskalieren.[119] Andererseits stellt das Konsensmodell den bislang wohl überzeugendsten Versuch dar, diesen in vielen Teilen Afrikas schwelenden ethnischen Konfliktherden sinnvoll zu begegnen. Der Versuch gilt dem Bestreben, diese Konflikte nicht einfach als unsägliche und unmenschliche Barbareien abzutun, – dies sind sie und dies bleiben sie –, sondern das in ihnen eigentlich Gesuchte, aber noch nicht Gefundene zu eruieren und an dessen Gelingen mitzuarbeiten. Wie der ›Konsensus‹ hängen alle Demokratieformen konstituiv daran, inwieweit es ihnen gelingt, das jeweilige *demokratische Bewußtsein* zu entwickeln. Dies aber

[118] E. C. Eze 1998.

[119] Auf Probleme verfassungspolitischer Natur weist in diesem Zusammenhang D. Senghaas (1999) 61–64 hin.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kann es nur, wenn zuvor der ›Geist‹ dieser ›Demokratie‹ geweckt worden ist. Demokratie hängt vor allem und zuvörderst am ›*Geist* der Demokratie‹, einem demokratischen Geist, der in seine Mitglieder eingezogen sein muß.

Mit dem Phänomen des Konsensus wird eines ganz besonders deutlich, das es noch einmal zu betonen gilt: ›Empirische‹ und ›transzendentale Sozialität‹ klären sich erst aneinander, und zwar so, daß diese ihre Klärungsarbeit in dem *Auseinanderhervorgehen* besteht. Der *Werdeprozeß*, auf den alles ankommt, tritt erst dann hervor und wird auch erst dann ansichtig, wenn beide Seiten als dieses gegenseitige und darin gemeinsame Auseinanderhervorgehen verstanden werden. Bloß empirische Erhebungen, wie sie oftmals mit dem Hinweis auf »das Faktische« und »die Realität« einhergehen, verbergen sich die transzendentale Ordnung, was sich wiederum in interessegebundenen, ideologischen und weltanschaulichen Untergründen zum Ausdruck bringt. Oft sind solche Interpretationen »realpolitisch« konnotiert. Bloß transzendentale Untersuchungen, wie sie meist mit der Unhintergehbarkeit letztgebender Gründe und Argumente vorgetragen werden – als ob die Vernunft in einem »Apriori-Container« aufginge –, unterschätzen die Phänomenalitäten und Faktizitäten, was wiederum in einer eigentümlichen »Nichtrelevanz« der Welt für das Geschäft der Vernunft zum Ausdruck kommt. Die Philosophie tut dann so, als ob sie sich gleichsam in einem schwerelosen Raum befände, und sie gefällt sich darin auch noch.

3.4.3 Durchlässigkeit und Kritikfähigkeit

Nicht nur auf den ökonomischen und technischen Sektoren ist ein Globalisierungsschub unübersehbar. Auch die politischen Institutionen scheinen auf eine Globalisierung hinauszulaufen. Die »Weltbürgergesellschaft« scheint im Begriffe, ihrem Silhouettendasein am Ideenhimmel ein Ende setzen und Realität werden zu wollen, die Frage ist nur, welcher Preis dafür zu zahlen ist. Die Schere eines inneren Widerspruchs scheint jedenfalls ihre Opfer immer wieder zu finden. Je mehr eine Einheitswelt propagiert und auch durchzusetzen versucht wird, desto vehementer wehren sich die einzelnen, kleineren Welten, Regionen und Völker, Nationen, Staaten und Kulturen. Es wird also darauf ankommen, die Logik dieser Schere zu erkennen, haben darunter nicht nur die einzelnen Kulturen, sondern auch deren demokratische Strukturen zu leiden.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dem Globalisierungstrend sollten daher auch die politischen Institutionen Rechnung tragen. So jedenfalls werden in jüngster Zeit Stimmen laut, die eine »trans-« oder auch »postnationale Konstellation« protegieren. Die Frage dabei ist nur, wie man eine solche Konstellation interpretiert und wie man vor allem mit den früheren Konstellationen dabei umgeht. Der Weg zu einem »transnationalen Bewußtsein«, der ja in der Tat für ein »interkulturelles Bewußtsein« unabdingbar ist, sollte seine früheren Stationen allerdings nicht einfach übergehen. Auch sie haben an diesem ›Weg‹ mitgearbeitet. Vor allem von Jürgen Habermas wird eine solche »postnationale Konstellation« vertreten, die in eine »transnationale Weltinnenpolitik« transformiert werden soll.[120] Dies ist, berücksichtigt man das Gesamtprogramm der Habermas'schen Theorie, nur konsequent. Das dem Prinzip der Selbstreflexion der Subjektivität im Anschluß an Hegel alleine überlassene Terrain der Vernunft evoziert seinen eigenen Widerspruch und gerät notwendig in die »Dialektik der Aufklärung«. So »ist die Philosophie auf eine Gesellschaftstheorie angewiesen, die ihr zeitdiagnostisches Forschungsprogramm (…) mit eigenen Methoden durchführt.« (204 f.) Nun, unter »Gesellschaftstheorie« wird genau das Unterfangen verstanden, das die »Sphäre des Sozialen« (ebd.) umschreibt. Allerdings geschieht auch dies unter der Rigide von ›Rationalität‹ und ›Theorie‹, was, man mag es wenden wie man will, Phänomene wie Gesellschaft und Gemeinschaft immer schon vorausgesetzt haben. So muß einer »sich selbst überlassenen Reflexion« (203), wie sie sich eben auch im Globalismus der Märkte und der der Ökonomie eigenen Logik bekundet, das Programm sozialpolitischer Institutionalisierung als gesellschaftspolitisches Korrektiv entgegengestellt werden. Der entscheidende Problempunkt, der sich für uns ergibt, besteht nun darin, daß Habermas eine »Theorie der Gesellschaft« zugrundelegt und nicht in die Sozialphänomene selber einsteigt. Ein solches Vorgehen würde ganz andere Ergebnisse zeitigen, es würde vor allem von der mittlerweile doch einigermaßen obsolet gewordenen Vorstellung Abstand nehmen können, wonach Prozesse, seien sie gesellschaftlich, gemeinschaftlich oder wie immer veranschlagt, zu lenken oder gar zu ›machen‹ seien. Jedenfalls scheint bei Habermas politische Rationalität die Stelle der Philosophie im ganzen einnehmen zu wollen. Schon die Methode einer bloßen »Ausdifferenzierung« entlarvt gewissermaßen den universalisti-

[120] J. Habermas 1998, insbes. 13–231. (Die folgenden Zitate hieraus)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schen Grundzug. In der Sache schwimmt diese Argumentationsfigur nämlich schon im Globalisierungsprogramm mit, das aufgrund seines implementierten Universalismus nicht nur alle historisch zuvor sich konstituiert habenden Gestaltungs- und Identifikationsgrößen wie etwa Familie, Stamm, Volk, Nation u. a., abgeblendet hat, wiewohl sie doch gerade selbstreferentielle Parameter des Demokratisierungsprozesses sind. Auch wenn Habermas immer wieder das »(Eingebettetsein) der kommunikativen Vernunft in die Kontexte der verschiedenen Lebenswelten« (225) betont, so kann dies doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß von einer vorgängigen Trennung beider Bereiche ausgegangen wird. Er legt einen Rationalitätsbegriff zugrunde, der immer schon die Lebenswelt resp. die Kulturwelten vorausgesetzt hat, *über* die dann noch »rationaliter« befunden wird. »Im Laufe der Rationalisierung der Lebenswelt schrumpft oder zersplittert jedoch dieser askriptive Hintergrundkonsens. (…) In der Sphäre der Lebenswelt verstopft ›Rationalisierung‹ nicht die Quellen der Solidarität, sondern erschließt neue, wenn die alten versiegen. Diese Produktivkraft Kommunikation ist auch für die Herausforderungen ›reflexiver Modernisierung‹ von Bedeutung.« (229) Die Option scheint klar: Lebenswelten werden als »askriptive Hintergrundkonsense« verstanden, deren »Quellen« durch die Begradigungsinstanz des ›reflexiven‹ Rationalitätsbegriffs »gefaßt« werden. Alles, was sich nicht diskurstheoretisch einbinden läßt, verliert seinen Gültigkeitsanspruch. »Inklusion heißt, daß sich das politische Gemeinwesen offenhält für die Einbeziehung von Bürgern jeder Herkunft, ohne diese *Anderen* in die Uniformität einer gleichgearteten Volksgemeinschaft einzuschließen. Denn ein vorgängiger, durch kulturelle Homogenität gesicherter Hintergrundkonsens wird als zeitweilige, katalysatorische Bestandsvoraussetzung der Demokratie in dem Maße überflüssig, wie die öffentliche, diskursiv strukturierte Meinungs- und Willensbildung eine vernünftige politische Verständigung auch unter Fremden möglich macht.« (112 f.) Bei allen »Anstrengungen« des Entgegenkommens, man bemerkt unschwer die exklusorische Kehrseite dieses Inklusionstheorems. Nun erwiesen unsere diversen Phänomenanalysen aber, daß es *vor* allem Zugriff rationaler Begriffsreflexion Ebenen und Dimensionen gibt, die überhaupt erst zeigen können, wie es zu den einzelnen Phänomenen kommt, die begriffstheoretisch immer schon als Entitäten vorausgesetzt sind. Werden solche Sozial- und Gemeinschaftsphänomene aber aus dem Prozeß ihrer Selbstgestaltung ausgeblendet, bleiben nurmehr der einzelne

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bürger in seiner Individualität, der zudem ein rein formal-abstrakter Begriff von Individuum wäre, und der universale Mensch in seiner Globalität übrig. Habermas weiß schon um dieses Problem, aber er meint dies allein unter sozialpolitischer Hinsicht (»multikulturelle Staatsbürgerschaft«) bewältigen zu können: »In multikulturellen Gesellschaften wird eine ›Politik der Anerkennung‹ nötig, weil die Identität jedes einzelnen Bürgers mit kollektiven Identitäten verwoben und auf Stabilisierung in einem Netz gegenseitiger Anerkennung angewiesen ist. Der Umstand, daß der Einzelne von intersubjektiv geteilten Überlieferungen und identitätsprägenden Gemeinschaften existenziell abhängig ist, erklärt, warum in kulturell differenzierten Gesellschaften die Integrität der Rechtsperson nicht ohne gleiche kulturelle Rechte gesichert werden kann.« (113) Die gesamte Argumentation fußt auf dem Begriff des Individuums als Rechtsperson, als ob dies für die Bewältigung multi- und interkultureller Konfliktsituationen hinreichen würde. Es scheint so vielmehr auf einen neuen »Kampf der Individuen« hinauszulaufen, ebenso wie auf einen »Kampf zwischen den Kulturen«, von denen der Individualismus ja nur eine bestimmte beschreibt.[121]

Ebensowenig scheint auch eine »Transethnisierung« sinnvoll und wünschenswert. »Ethnische Konflikte«, wie sie gegenwärtig weltweit zuhauf begegnen, sind ja nicht dadurch zu lösen, daß man

[121] In dieser Zuspitzung der Frage scheinen mir auch die ansonsten sehr aufschlußreichen Untersuchungen zur neuen Herausforderung der »Globalisierung« von Ulrich Beck problematisch zu werden. (Vgl. U. Beck 1997; ders. 1998, insbes. Einleitung, 7–66) Beck unterscheidet zwar sinnvollerweise zwischen den fatalen Folgen eines »Globalismus« und einer zukünftigen »Globalisierung«. Letztere bleibt aber auch an einen Begriff von »Individualismus« zurückgebunden, der gewissermaßen prototypisch europäisch konnotiert ist, weshalb er hinsichtlich außereuropäischer Kulturen auch nur deren längst in Gang befindlichen Auflösungen feststellen kann. »Afrika« etwa wird nurmehr als »kulturelle(s) Ideen-Reservoir« und als »Inszenierung« gesehen, was nicht verwundert, wenn man wie Beck von einem Afrika ausgeht, das in überall auf dem Globus verstreuten afrikanischen »Subkulturen« repräsentiert wird. »Ein großer Teil des historischen Afrika wurde versklavt und über die Welt verstreut. Seine Kulturen wurden aufgelöst und zerstört. Daher haben auch diejenigen, die – oft von anderen – als ›Afrikaner‹ etikettiert werden, sich von diesem Afrika-Bild gelöst. Mehr noch: Afrika und Afrikanersein ist für viele ›Afrikaner‹ die genaue Gegenidentität. Sie verdammen es.« (56) Für eine solche Einschätzung könnte ja schon der Hinweis hilfreich sein, daß hinter einer solchen Selbstkritik der verborgene Wunsch nach einem ›Afrika‹ laut wird, das zugegebenermaßen noch kaum in Sicht ist, das aber »jenseits von Afrika« heute *und* jenseits von Amerika und Europa heute liegt. Becks Thesen mögen globalisierungsfördernd sein, in interkulturellem Maßstab erinnern sie eine zyklopische Mentalität.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sie ruhigstellt, auflöst oder überwindet. Sie kommen wieder, und dies mit verschärften Forderungen und Anmaßungen. Es ginge auch hier darum einen Weg zu finden, der die einzelnen Ethnien transparent und lebendig hält und der diese dennoch auf weitergreifende Fassungsgrößen wie Volk, Gesellschaft, Nation, usw. freigibt. Es kann über ein Stammesbewußtsein hinausgegangen werden, ohne daß dies preisgegeben werden müßte. Nelson Mandela scheint hier das weithin sichtbare Paradebeispiel zu liefern. Sein Anliegen – wenn man dies überhaupt so direkt sagen kann – bestand darin, verschiedenste Grundverständnisse, die sich in absoluter Ausschließlichkeit gegenüberstanden, so zusammenzubringen, daß stammesgeschichtliche Strukturen ebenso wie westlich orientierte demokratische Strukturen (Wahlrecht, one man one vote) sich gerade nicht gegenseitig ausschließen müssen. Er scheint das afrikanische, natürlich zunächst das spezifisch südafrikanische Grundverständnis so getroffen zu haben, daß darüber Schwarze wie Weiße in eine neue, vielleicht erstmals menschliche, einander achtende und respektierende Begegnungsweise finden konnten. Auch wenn es auf beiden Seiten immer noch Uneinsichtige und Nachzügler gibt, so hat der Lauf der Dinge, das heißt die sich selbst gestaltende Demokratisierungsbewegung entschieden. Mandela selbst hat sich stets nur als Sprachrohr dieses afrikanischen Konsensus verstanden, der in dem Augenblick in Gang kommt, wo ihm seine bislang verborgene und doch höhere Möglichkeit vor Augen tritt. Mandela war zwar der zündende Funke, er allein hätte aber nichts vermocht. Hier wurde der Weltöffentlichkeit demonstriert, daß der eigentliche Fortschritt der Demokratie nicht darin besteht, alte Traditionen zu überwinden, sondern diese so aufzunehmen, daß sie in geläuterter und geklärterer Weise in Erscheinung treten und mitsprechen können. Auch die Traditionen, das Stammesdenken bis hin zu den »kleinen Königreichen«, die es in Afrika ja auch gibt, sprechen hier mit, auch sie haben eine Stimme. Das eigentliche Verdienst von Mandela, neben vielen anderen, scheint mir in dem Bereiten dieser Möglichkeit zu liegen, das ja in der Tat eine »wirkliche Möglichkeit« für Afrika darzustellen scheint.

Entgegen der Habermas'schen Option, die ganz eindeutig einem *westlichen* Universalismus verpflichtet ist,[122] plädiere ich hier für

[122] »Der Zwang zur ›Individualisierung‹ nötigt dazu, neue soziale Regelungen zugleich zu entdecken und zu konstruieren. Die freigesetzten Subjekte, die nicht länger durch traditionale Rollen gebunden und dirigiert werden, müssen kraft eigener kommunika-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

eine durchgehende Aufnahme all jener für ein kulturelles Selbstverständnis konstitutiven transzendentalen Ordnungen, für deren gegenseitige Durchlässigkeit, aber auch deren gegenseitige Kritikfähigkeit. Es kommt nur darauf an, die Ordnungen hinsichtlich ihrer Transzendentalität zu erfassen, da erst so deutlich werden kann, daß

---

tiver Anstrengungen Verbindlichkeiten schaffen.« (A. a. O. 231) Dieses Zitat ist dem Vortrag »Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen.« entnommen, der in groben Zügen noch einmal Programm und Entwicklung der »Moderne« in ihre einerseits aporetischen, andererseits Auswege erheischenden Verzweigungen hinein nachzeichnet. Diesen spezifisch auf die Epoche der »europäischen Moderne« – für Habermas gibt es nur diese *eine* Moderne – gerichteten Blickwinkel einmal konzediert, fällt doch die durchgehend »individualistisch-subjektivistische« Brille im wahrsten Sinne des Wortes ins Auge, die alles, was dieser nicht entspricht, lediglich als Abhängigkeitsverhältnis bzw. Unterdrückungsmechanismus sehen kann. So liest sich unter interkulturellem Maßstab der zunächst unschuldig daherkommende Passus noch einmal ganz anders, es verschärft sich, um nicht zu sagen es bewegt sich fast am Rande philosophischer Naivität, wenn man den Umstand mitberücksichtigt, daß es zur Schlußsequenz eines Vortrags gehört, den Habermas 1996 *in Korea* gehalten hat. – Warum hat niemand Habermas gesagt, daß Korea nicht in Europa liegt? Daß es überhaupt ein Denken außerhalb Europas gibt, das sich u. U. anschickt, ›Europa‹ als begriffliche und kategoriale Denkgröße, wozu eben auch der Subjektbegriff der Moderne gehört, zu transzendieren, zumindest aber zu relativieren?

Gleichwohl bleibt auch zu konzedieren, daß Habermas ebenfalls wie wir auf eine Art »Selbststrukturierung« gesellschaftlicher Prozesse aus ist, wie dies schon in »Strukturwandel der Öffentlichkeit« offenkundig wurde. Das gesellschaftliche Procedere unterliegt einem »Rationalisierungsprozeß«, wobei allerdings doch die große Einschränkung zu machen ist, daß es sich hierbei um eine »*Rationalisierung* der Lebenswelt«, wie der durchgehende Terminus technicus hierfür lautet, handelt. Kurz gesagt: Der Rationalität wird der Prozeßcharakter zugestanden, der Lebenswelt nicht. Überhaupt scheint schon die Unterscheidung von Rationalität und Lebenswelt heute obsolet, zumal sie auf einen *bestimmten* Begriff von Rationalität zurückgeht. Von daher verwundert nicht, daß die gesamten Vernunft- und Weltfragen auf dem alleinigen Terrain rationaler Selbstvergewisserung ausgetragen werden, was eben die Phänomene in einer kaum verzeihlichen Ausdünnung zurückbleiben und brachliegen läßt. Eine »Gesellschaftstheorie«, als Korrektiv selbstverpflockter, »instrumentell« gewordener Vernunft, macht lediglich auf die »*Mechanismen*« gesellschaftlicher Prozesse aufmerksam, was wiederum nur möglich ist, wenn man empirische Gegebenheit und rationale Vernunfttätigkeit *zuvor* schon getrennt hat. Hingegen wollen phänomenologische Analysen zeigen, daß es nicht nur unterschiedliche Rationalitätstypen gibt, sondern dem zuvor deren jeweilige Konstitution überhaupt erst zu zeigen ist. »Konstitution«, das heißt hier die durch Öffnung und Entfaltung der Phänomene sich gewinnende »Selbstklärung« und vor allem »Verlebendigung« gesellschaftlicher und kultureller Prozesse. Das ›*Leben*‹ der Gesellschaft, einer Kultur und Gemeinschaft, entzieht sich in der Weise, in der Rationalisierungsprogramme zugreifen. Zudem wird dabei deutlich, daß ›Rationalität‹ nicht mit »Vernunft« verwechselt werden darf, will man sich nicht den Vorwurf eines »Vernunftreduktionismus« zuziehen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

diese doch alle an dem »Selbstwerden« des einzelnen Individuums erst mitarbeiten. Sie sind Gestaltungsdimensionen des Einzelnen, ja der Einzelne vermag erst daraus sich seiner Einzelsubjektivität bewußt zu werden. Es kommt also sehr auf die Durchlässigkeit der unterschiedlichen Dimensionen an, die sich in der grundsätzlichen ›Positivität‹ der einzelnen Dimensionen zueinander und allen anderen gegenüber bekundet. Ansonsten dünnt die gesamte Konstellation eben aus zu individuellem Erleben einerseits und rechtlich gesicherter Allgemeinheit andererseits. Fast findet man sich in vorkantische Zeiten zurückversetzt, wo eben die transzendentale Grundeinsicht noch nicht erfolgt war.[123]

Die ›Durchlässigkeit‹ der Dimensionen ist auch deshalb entscheidend, weil sie die zurückliegenden und zum Teil auch verschütteten Grunderfahrungen einer kulturellen Gemeinschaft so aufnimmt, daß sie in ihrem Zusammengehören und ihrer ›Lebendigkeit‹ erfahren werden. Diese Konstitutionsbedingungen öffnen dann auch zu einer möglichen *zukünftigen* Selbstbestimmung der Völker, Nationen, Staaten und Kulturen.

4. Mehrdimensionalität

4.1 Autonomie und Ausschließlichkeit

Das Grundphänomen der ›Dimensionalität‹ führt uns, von unterschiedlichen Aspekten aus angegangen, zu der Einsicht, daß es eine Pluralität von Dimensionen gibt, die selber wiederum nicht auf einen

[123] So machen Definitionen wie folgende staunen, gerade wenn man deren Herkommen in Rechnung stellt: »Jede ›Selbsteinwirkung‹ der Gesellschaft setzt ein wohlbestimmtes ›Selbst‹ – als Bezugsgröße der Einwirkung – voraus.« (J. Habermas 1998, 98) Hier ist unter der Hand schon eine Trennung von Subjekt (Selbst) und Objekt (Gesellschaft) vorausgesetzt, aus der dann ein gegenseitiges Einwirken erklärt werden soll. Es müßte genau umgekehrt sein, will man die transzendentale Dimension nicht an empirische Befunde abgeben. Verständlich wird eine solche Feststellung allerdings dahingehend, wenn man die völlige Vernetzung von Individuum und Gesellschaft als Gegenspieler aufbaut. »Der Begriff der Gesellschaft als eines Netzwerkes von Interaktionen, die sich in den sozialen Raum und in die historische Zeit hinein erstrecken, ist zu unspezifisch.«(Ebd.) Aber, das »Netzwerk« ist nur die Kehrseite des »Selbst«, das »System« jene des »Individuums«. In der Sache entsprechen sie einander, ja bedingen sich gegenseitig. Die metaphysische »Setzung« des Selbst entspricht dem »Unspezifischen« des Netzwerks.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

diese umgreifenden Singular zurückgeführt werden kann. Das heißt, daß sich das Phänomen der ›Dimension‹ von jenen der ›Ebene‹, des ›Bereichs‹, des ›Feldes‹, der ›Schicht‹ u. a. in einem entscheidenden Punkt absetzt. Bezeichnen Letztere Einteilungen *innerhalb* eines größeren Ganzen, so zeigt sich mit Ersterem ein mit sich identisches Geschehen von Ganzem und Teil. Eine Dimension wird deshalb zur Dimension, weil »in« ihr das Ganze *jeweils* zur Erscheinung kommt. Genauer gesagt: ›Dimension‹ besagt, daß es »das Ganze« gar nicht für sich gibt, sondern immer nur jeweilig, in einer bestimmten Brechung, Profilation und Situierung. Es hängt sozusagen an konkreten Schritten, mit denen es sich öffnet und deshalb auch erst erfahrbar wird. So gibt es nicht nur die Dimension der Philosophie, es gibt auch jene der Kunst, der Religion, der Wissenschaft, der Wirtschaft, der Politik, etc. Dies erstmals gezeigt zu haben ist bekanntlich das Verdienst der »Renaissance«. Ja es macht geradezu die »*Kultur* der Renaissance« aus, daß sie das, was zuvor als »Bereiche« gegolten hat, nunmehr in »Dimensionen« überführt, die jede für sich völlig eigenständig, das heißt auch aus sich heraus erklär- und verstehbar ist. Keine muß mehr auf andere zurückgeführt werden, wie dies vornehmlich in der mittelalterlichen Welt der Fall war, wo etwa die Kunst in Diensten der Religion stand und die Philosophie als »ancilla theologiae« galt. Die Bereiche wurden selbstständig, erarbeiteten ihren eigenen Boden, wurden »frei« und zugleich »wissenschaftlich«. Sie wurden zu ›Dimensionen‹. Nun, dieser Aufbruch der Dimensionen in der Renaissance hat sich nicht durchhalten können, ihm folgten die Versuche der Gesamtsysteme – spätestens mit Descartes beginnend –, die ihr Bewenden darin haben, daß alles aus ihnen heraus deduzierbar und erklärbar ist.[124] Das »Systemdenken« entwickelte eine eigentümliche Indifferenz gegenüber der Eigenständigkeit der Dimensionen, was das Hervorkommen der Geisteswissenschaften auf lange Zeit hin behindern sollte. Diltheys angestrengte Versuche können geradezu als ein Freischaufeln von Dimensionen gelesen wer-

[124] Gewiß, auch Descartes entwickelte mit seiner »Lehre der Ausdehnung« eine »Dimensionenlehre«, nur daß darin alles auf Ausdehnungsverhältnisse zurückgeführt wird. Die Welt als »res extensa«, als bloßes »Quantum« reduziert diese, gerade weil sie unter *ein* Prinzip des Universalismus gestellt wird. Dadurch bleibt auch der konstitutive Charakter von »Dimension« verborgen, man weiß sozusagen nicht um die Gestaltungs- und Interpretationskraft der Dimension, wenn man nur *eine* kennt. »Eine ist keine«, so könnte man sagen, da sie als die eine selber nicht zum Thema ihrer als Dimension gemacht werden kann.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den, die den »Aufbau der Geisteswissenschaften« bewerkstelligen sollen. Blieben seine Bemühungen noch ganz an ein Subjekt gebunden, das über »Erleben«, »Ausdruck« und »Verstehen« die Arbeit der »historischen Vernunft« gewissermaßen nach außen dokumentiert, so trat die kulturphilosophische Variante des Neukantianismus in einen »Wertekosmos« ein, über dessen kategoriales Erfassen die Vernunft sozusagen ihr Spiegelbild erhält.[125] Kurz, die Dimensionen liefen zwar irgendwie begleitend beiher mit, ihr autarkes Wesen aber und die damit verbundene »originäre Erfahrung« wurde nicht oder kaum gesehen.[126] Einzig vielleicht von Pascal, der mit Entschiedenheit auf die grundsätzliche Differenz der Dimensionen hinwies, was zugleich bedeutet, daß er die »Dimension der Dimension« erkannt hatte. Bekanntlich unterscheidet Pascal zwischen der »Ordnung des Fleisches«, der »Ordnung des Geistes« und der »Ordnung der Liebe«, die in den jeweils entsprechenden Regionen der »Alltäglichkeit«, der »Wissenschaft« und der »Religion« zuhause sind und denen in »Kennen«, »Erkennen« und »Bekennen« die jeweils entsprechenden Grundformen des Erfassens korrespondieren.[127] Das Besondere an Pascal ist, daß er größten Wert auf die vollkommene Eigenständigkeit der Ordnungen legt, was sich darin bekundet, daß keine in der anderen sich auszudrücken vermag, daß, wie er sagt, jede ihre »eigenen Gründe«, »ihre Wahrheit«, ihren Sinn hat. »Das Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt, das erfährt man in tausend Fällen.«[128] Sie sind schlechterdings nicht aufeinander rückführbar, und doch stellen sie Regionen dar, die allesamt für das Menschsein konstitutiv sind. Genau dies, daß hier etwas in vollkommener Eigenständigkeit und als Eigenordnung, wenn man so will, in vollkommener Autonomie und Ausschließlichkeit auftritt und dennoch, oder

[125] Noch Max Weber hat in seinen Forschungen zum »Rationalisierungsprozeß«, der nach seinem Dafürhalten von den beiden Parametern Wirtschaft und Gesellschaft vorangetrieben wird, die verschiedenen »Bereiche« wie Religion, Recht, Moral, Herrschaft, Kunst etc. gleichsam als Prüfstein dieses Prozesses ausersehen. Sh. M. Weber 1980, insbes. 2. Hauptteil.

[126] Noch alle Schichtentheorien (Hartmann) und Werttheorien (Scheler) arbeiten sich an dieser Frage ab, verbleiben aber doch in einem »analogen« Verständnis von Dimension.

[127] Sh. B. Pascal 1978, Frg. 793, 372 ff., Frg. 1–4, 19 ff., passim. Eine ausführliche und m. W. bis heute nicht erreichte Darstellung des Pascal'schen Denkens, insbesondere auch hinsichtlich der Frage der »Ordnungen« bzw. der »transzendentalen Ordnung« gibt H. Rombach 1981, Bd. 2, 99–298.

[128] Pascal 1978, Frg. 277, 141.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

besser, und *zugleich* dies auch den anderen Ordnungen zuerkennt bzw. sich in ein Ordnungsgefüge von Ordnungen zurücknimmt, dies macht die Dimension zur Dimension. Unter ›Dimension‹ ist dann jenes zu verstehen, das die Bedingungen seiner Möglichkeit aus sich selber erstellt; Dimension ist immer »transzendentale Dimensionalität«. Und diese gilt es im Plural zu denken, so daß alles daran zu setzen ist, die Dimensionen hinsichtlich ihrer transzendentalen Differenz zur Erscheinung zu bringen. Schon in dem prominenten Fragment 1 der Pensées finden sich einige Grundzüge, die für das Phänomen der ›Dimension‹ konstitutiv sind und die ich oben schon zum Teil näher erörtert habe. Pascal unterscheidet hier zwischen den beiden Ordnungen der »Geometrie« und des »Feinsinns«, indem er zeigt, daß in jeder Ordnung unterschiedliche Gründe und Prinzipien vorherrschen, die erbracht sein wollen, will man in die jeweilige Ordnung Eingang finden. Das bedeutet nicht, daß der »feinsinnige Mensch« kein »Mathematiker« sein könnte und umgekehrt – Pascal selber ist ja das leuchtende Beispiel hierfür –, es besagt vielmehr, daß der Feinsinn des Mathematikers, also dessen »Logik«, einer völlig anderen Ordnung zugehört als der Feinsinn des »Feinsinns«, und daß es sehr darauf ankommt, diese dimensionale Differenz einzuhalten. »Verschiedene Arten richtigen Denkens: in einer bestimmten Ordnung der Dinge denken die einen und nicht in den andern Ordnungen, dort faseln sie.« (Frg. 2) Die Differenz der Ordnungen als transzendentaler betrifft also das Ganze der jeweiligen Ordnung, was Pascal ganz richtig den »Geist« der Ordnung nennt. Erfaßt man die *Dimension* einer Ordnung, erfaßt man den *Geist* dieser Ordnung, man erfaßt überhaupt erst Ordnung als *Ordnung*. Das dimensionale Erfassen geschieht aber, so war oben zu sehen, »im Sprung« (vgl. Frg. 351), was heißen soll, daß an einer Einzelheit das Ganze dieser Dimension aufspringt. Eine mathematische Formel leuchtet nur ein, wenn die mathematische Dimension als ganze darin gegenwärtig ist. Nimmt man die Formel gleichsam »für sich«, so versteht man nicht den mathematischen Sinn, der »Geist der Geometrie« bleibt vordraußen. Man versteht eigentlich überhaupt nichts. »Man muß sofort mit einem Blick das Ganze übersehen und nicht, zum mindesten bis zu einem gewissen Grade, im Fortschritt der Überlegung.« (Frg. 1) Die Schwierigkeit ist allerdings, diesen »gewissen Grad«, der als ganzes der Dimension jeden Einzelschritt der Überlegung gleichsam grundiert, vor Augen zu bekommen bzw. ihn gar mitzuteilen. »Diese [Prinzipien der jeweiligen Ordnung] sieht man kaum, eher fühlt

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

man sie, als daß man sie sieht, und man hat unsägliche Mühe, diejenigen das Gefühl dafür zu lehren, die sie nicht selbst fühlen.« (Frg. 1) Kurz gesagt: Der Feinsinn des Mathematikers kann vor der mathematischen Borniertheit des Feingeistes verzweifeln, ebenso wie der Feinsinn des Feingeistes sich angesichts des formalistischen Stumpfsinns des Mathematikers nurmehr in einen Seufzer flüchten kann. Noch kürzer gesagt: Man kann den Bock nicht zum Gärtner machen. Um aber diese *dimensionalen* Differenzen zu sehen, »dafür braucht man nur ein gutes Auge«, wie Pascal sagt, »das aber muß gut sein«. (Ebd.) So hat jede Dimension ihr eigenes Auge, und erst von daher lassen sich die jeweils zugehörigen »Prinzipien« erfassen, von denen wiederum der rechte Gebrauch des »Verstandes« abhängig ist.

Eine jede Dimension arbeitet, tariert sich aus, indem sie, jenseits ihrer eigenen ins jeweilige Extrem gehenden Mißverständnisse, ihre jeweilige, wie Pascal sagt, »Mittellage« (médiocrité) findet. So begegnet in der religiösen Dimension als Mittellage die »Frömmigkeit« als der »wahre Glaube«, jenseits von »Aberglaube« und »Vernunftreligion«, in der wissenschaftlichen Dimension die »Hypothese« als »wahre Wissenschaft«, jenseits von »Dogmatismus« und »Skeptizismus«, in der Dimension der Alltäglichkeit die »Gelassenheit« als »wahre Lebendigkeit«, jenseits von »Borniertheit« und dem »honnête homme«.[129] Die »Lehre von der Mittellage« zeigt schon das Gespür von Pascal für eine Tendenz, die mit jeder Dimensionenbildung einhergeht. Die Selbstheit einer jeden Dimension entwickelt eine Ausschließlichkeit, die in positiver, aber auch in negativer Weise auftritt. »Positiv« insofern, als sich darin das Eigenleben der Dimension selber fühlbar und bewußt wird, »negativ« insofern, als sich die Ausschließlichkeit aus der Absetzung gegen andere definiert, was all jene Gefahren heraufbeschwört, die mit der eigenen Selbstverabsolutierung verbunden sind. So kann der Geist der »Begeisterung« in »Fanatismus« umschlagen, ebenso wie »Liebe« in »Haß«, »Wahrheit« in »Borniertheit«, usw. Aber nicht erst die Mittellage bewahrt vor solchen Selbstverabsolutierungen, sondern vor allem das Erfassen der Pluralität der Dimensionen. Im Grunde zeigt sich, daß die Favorisierung und Heraushebung einer Ordnung zugleich zu deren Selbstverabsolutierung beiträgt. Es kann dann schlechterdings keine andere »Ordnung« und »Dimension« mehr geben. Und genau in einer solchen Ausschließlichkeit liegt das, was Pascal »Borniertheit« nennt,

[129] Vgl. Rombach, a. a. O. 250 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die gerade darin besteht, daß sie diese ihre Borniertheit nicht sieht. »Wahrheit«, Macht und Gewalt treten dann als die inneren Responsorien einer Ordnung auf, die sich als *die alleinige* Ordnung versteht. Es ist, als ob Pascal schon die innere Problematik von Fundamentalismus und Vernunft gesehen hätte.

Diese Problematik besteht kurz gesagt darin, daß mit dem sich Erbringen und Selbstständigwerden der einzelnen Regionen ein »interner« Wahrheitsanspruch verbunden ist, der schließlich zu einem inneren, sich selbst nicht sichtbaren Totalitarismus führt. Alles wird dann unter »*die* Wahrheit der Religion« gezwungen, so daß moralische, politische, ästhetische und andere Bewandtnisse unter religiöser Doktrin verhandelt werden. Dasselbe geschieht, wenn alles unter »*die* Wahrheit der Politik« gestellt wird, so daß auch alle anderen Anfragen nur von daher ihre Wahrheit erhalten sollen. Im Bereich der Ästhetik verhält es sich nicht anders, wo alles nur unter »*der* Wahrheit des Ästhetischen« Sinn zu machen scheint; oder auch im Bereich der Wirtschaft, deren Selbstläufer als »*die* eine Wahrheit« wie kaum eine andere »geglaubt« wird. Der Börsengang als letzter Ausläufer ökonomischer Wahrheitsspuren.

Jede Region wird, sobald ihr ihre dimensionale Möglichkeit bewußt wird, von einem Mechanismus der Totalisation eingeholt und von diesem geradezu überholt. In dem Maße, in dem dies geschieht, geht die dimensionale Eröffnung an sich selber zugrunde. Die Geschichte solcher Totalitarismen ist voll von Beispielen, und dies keineswegs nur im politischen Bereich, wenn diese auch dort am direktesten in Erscheinung treten. Wann immer Totalitarismen auftreten – sie mögen noch so subtil und versteckt vor sich gehen –, sie treten als Überherrschung anderer Regionen auf, weshalb es gar nicht erst zur Eröffnung ihrer als Dimensionen kommt. Daß die eigene Region selber darin »unter ihrer Dimension« bleibt, ist nur konsequent.[130]

Pascal hatte nicht nur den transzendentalen Grundgedanken in aller Schärfe erfaßt, seine Beschreibungen zeigen auch seinen ›phänomenologischen Blick‹, der daran erkenntlich ist, daß er das Gesehene in die Dimension zurücksieht, in die es gehört und in der es zu sprechen beginnt. Index dafür ist allein und kann nur sein die ›Evidenz‹, das heißt, daß mir das, was ich sehe, in seinem Sinn aufgeht.

[130] »Häresie und Orthodoxie sind nicht fanatische Übertreibungen der Doktrinmechanismen: sie gehören wesenhaft zu ihnen.« (M. Foucault, Die Ordnung des Diskurses, 1998, 29)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wollte man dennoch eine Einschränkung anbringen, so bestünde sie darin, daß Pascal zwar die Pluralität der Dimensionen erkennt, diese aber nicht in ihrem inneren und gegenseitigen Geschehenscharakter erfaßt, was ja einer Kultur erst ihre lebendige Erfahrung verleiht. Die Entdeckung der Dimension als ›Dimension‹ ist aber ein erster und entscheidender Schritt hin zu einem zeitgemäßen und komplexen Begriff von Kultur, wonach sich eine solche aus dem lebendigen Geschehen von Dimensionen untereinander, aus dem Spiel »dimensionaler Differenzen« heraus konstituiert.

Die ›Dimension‹ eröffnet sich in dem Maße, in dem sie auf ihre Selbstkonstitution freigegeben wird. Ihr ›Selbst‹ muß sich aufbauen und aus sich hervorgehen, um den Status der Autonomie zu erhalten, der sie ja trägt. Alles, was nicht zur Konstitution dieses Selbst beiträgt, wird ausgeschlossen in dem Sinn, daß es zur dimensionalen Eröffnung nichts beiträgt. Eine jede Dimension nimmt zwar alles auf, aber nur in der jeweiligen Weise, ebenso wie das, was sie ausschließt, genau die Weise ihrer als Dimension ist.[131] ›Dimension‹ geht so auf Autonomie*erfahrung*, sie beruhigt sich nicht mehr mit einem Autonomiestatus metaphysischer Prägung.

Dies wiederum birgt die Gefahr der Selbstverabsolutierung, wenn das dimensionale Geschehen sich auf einem einmal erreichten Niveau festlegt. Es entstehen die bekannten Dogmatismen und »Borniertheiten«, die allerdings immer entstehen, die aber deshalb keineswegs die »Wahrheit des Ganzen« sind, als welche sie sich gerne gerieren. Im Gegenteil, als festgehaltene, und dies auch noch mit der Gravur eines »auf immer und ewig« versehen, geraten sie nicht nur in ihr eigenes Mißverständnis, ihr ganzes Vorhaben pervertiert gleichsam unter der Hand. Gleichwohl, es kann hinter diese Selbsterfahrung der Dimension nicht zurückgegangen werden, ist doch erst ihre Entfaltung die Erstellung ihres eigenen Maßstabs. Die Dimension legitimiert sich durch sich selber und diese dahingehend zu erfassen, also in ihrer Autonomie und Selbstheit, vermag sensibel zu machen für mögliche Auswüchse, die mit dem Charakter der Ausschließlichkeit verbunden sein können. Aber erst wenn man das

[131] Sh. »Mathematiker« und »Feingeist« bei Pascal. Im Grunde kann dies in die unterschiedlichsten Bereiche hinein durchgespielt werden. Ersichtlich wird immer die Besonderheit, daß jede Dimension zwar »alles« in sich hat, dies aber auf eine jeweilige ganz spezifische Weise. Das Besondere und Eigene steht nicht gegen das Ganze, im Gegenteil, es gibt das Ganze nur als das Besondere und je Eigene. Genau dies meint »Dimension«.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»Herkommen« dieser Auswüchse kennt bzw. kenntlich machen kann, vermag man sie auch zu überwinden. Ansonsten sieht man sich Totalitarismen ausgesetzt und vor Untaten gestellt, die weder die Vernunft noch der »gesunde Menschenverstand« begreifen können. Sie bleiben gewissermaßen die »Ungeheuer« und »das Böse«, das es aus Vernunftgründen zu fliehen gilt. Aber sie kehren wieder und dies in verstärkten und immer unausweichlicheren Ausmaßen. Solange man nicht den Blick für die ›Dimension‹ als transzendentaler Struktur gewonnen hat, solange verfängt sich die Vernunft in ihrer eigenen Dialektik, das heißt sie produziert genau das mit, wogegen sie angetreten ist. Die Macht der Vernunft erfährt ihre eigene Ohnmacht, und dies nicht erst, wie Goya meinte, wenn sie schläft.

4.2 Abhebung und Entsprechung

4.2.1 Die Sprachräume der Sprache

Es wird also alles darauf ankommen, in welchem Verhältnis die einzelnen Dimensionen zueinander stehen und wie ihre Bezüglichkeit zum Ausdruck kommt. Dem zuvor hat schon jede einzelne Dimension eine innere Vielschichtigkeit und Mehrdimensionalität, die sie erst in ihrer »Ordnung« konstituieren. Am *Phänomen* der Sprache wurde hier schon einiges deutlich. ›Sprache‹, so war zu sehen, geht ja keineswegs in Zeichenfunktion, Repräsentationsmodell, Symbolbegriff etc. auf. Sie hat mehrere Ebenen, wovon letztere nur die Oberflächenebene umschreiben. Damit all diese »Beschreibungen« Sinn machen können, braucht es einen »Bedeutungsraum«, und weiter, einen »Sinnraum«, ohne welche kein Wort ›sprechen‹ könnte. Können diese sozusagen schon vorausgesetzt werden, so handelt es sich um alltägliche Begebenheiten, die »informativen« und »mitteilenden« Charakter haben. Die Frage »Wie spät ist es?« gibt sich mit einer Auskunft nach der augenblicklichen Uhrzeit zufrieden. Die Frage »Was ist Zeit?« ist bei ersterer in gewisser Weise schon vorausgesetzt, ohne allerdings diese Voraussetzung selber wiederum zum Thema gemacht zu haben. Augustinus hat dies bekanntlich gemacht, und mit seiner Analyse sind wir auch schon in ein Gespräch eingetreten, das deshalb ein ›Gespräch‹ ist, weil es um den Sinnraum selber geht, der mit jedem Wort erst erstellt wird. Man kann nicht stante pede sagen wollen, was Zeit sei, man kann nicht, so könnte man

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mit Augustin weiter folgern, *über* Zeit sprechen wollen. Das heißt aber nicht, daß man überhaupt nicht sprechen kann. Man kann dies sehr wohl, allerdings nur *in* der Zeit und zugleich darin *aus* ihr. Der Sinnraum öffnet die »Zeit« in ihre Konstitutionsbedingungen hinein, so daß nicht nur Zeit und Ewigkeit, Mensch und Gott, sondern auch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ihrer jeweiligen »Gegenwärtigkeit« zu Konstitutiva der Zeiterfahrung werden. Sie sind *Dimensionen* der Zeit selber, die sich gegenseitig voneinander abheben und doch darin einander entsprechen.

Mit jedem Wort geht der Sinnraum – hier der Zeit – aus sich selber hervor und sein Hervorgehen läßt wiederum jedes Wort als sinnvolles in Erscheinung treten. Es geht um den jeweiligen Sinnraum, was sich deutlicher noch an dessen »Wechsel« zeigt, wenn man bspw. die erste Frage nach der Zeit »Wie spät ist es?« mit der zweiten »Was ist Zeit?« beantwortet. Wird der Wechsel des Sinnrahmens selber zum Thema, so springt, wie hier, der »Witz« heraus, der, je nach Deutlichwerden der Verschiebungen und Wechsel der Sinnräume, vom Humor über Ironie und Satire bis hin zu Zynismus und Sarkasmus reicht. Der Witz ist Arbeit am Wechsel von Sinnräumen. Deren Umspringen ist der Witz. Hierin liegt auch der Grund, weshalb man einen »Witz« nicht erklären kann, ohne denselben preiszugeben. Man muß um- und mitspringen. So spricht man ja auch vom »Witz der Sache« oder vom »Witz des Ganzen«, was jedes Mal ein Umspringen der Sichtweise meint.[132]

[132] Dieses Phänomenfeld scheint mir in der Denkgeschichte weit unterschätzt zu sein, was angesichts der breiten Palette von Angeboten doch einigermaßen verwunderlich erscheint. Die sokratische Denkmethode der »Mäeutik« hängt aufs Engste mit der »sokratischen Ironie« zusammen. Die ironische ›Brechung‹ fungiert gewissermaßen als Vorschein eines dimensionalen Durchbruchs, der die sokratischen Mitstreiter im Gespräch von einem »Ah-Erlebnis« ins nächste stolpern läßt. Der Ironiebegriff der Romantik, insonderheit bei Schlegel, ist ja keineswegs nur ein Stilmittel, er verstand sich stets als selbstkritische Instanz transzendentaler Subjektivität. Das Anliegen Jean Pauls spricht hier im wahrsten Sinne des Wortes Bände, und ein ernster Geist wie Sören Kierkegaard sah sich ständig »ironisch gebrochen«. K.-H. Lembeck spricht gar von einer »ironischen und transzendentalen Methode« bzw. von einem »ironischen und transzendentalen Subjekt«, um damit auf das konstitutive Angewiesensein von transzendentalem und empirischem Subjekt aufmerksam zu machen. (K.-H. Lembeck 1999, 3–21) Allerdings bleibt hier die Frage, *woher* das empirische Subjekt jenen »Möglichkeitsspielraum« nehmen soll, der es über die Gebundenheit des transzendentalen Subjekts erhebt, wenn nicht aus der transzendentalen Subjektivität selber? Wie können beide überhaupt getrennt werden wollen, wenn man nicht Gefahr laufen will, auch schon das transzendentale Subjekt quasi zu vergegenständlichen, ihm also gewissermaßen selber

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Sprache hängt demnach überhaupt nicht allein an ihrer Verlautung, sondern diese hängt an den Sinnräumen und -ebenen. Schon diese einfache Unterscheidung weist auf eine Mehrschichtigkeit der Sprache hin. Die Frage nach der Zeit stellt sich durchaus als dimensional verschiedene dar, und so wird es sehr darauf ankommen, diese dimensionalen Differenzen einzuhalten, was aber zugleich auch bedeutet, diese in der inneren Transparenz aufrechtzuerhalten. ›Zeit‹ ist ein Zeit*geschehen*, welches sich aus seiner dimensionalen Differenz heraus erfährt. Verabsolutierende Vereinseitigungen verlieren hingegen ihren Sinn: Die erste Frage jedes Mal mit der zweiten zu kontern, läßt nicht nur jeden Zug verpassen; sie aber als alleinige Zeitdimension etablieren zu wollen, wie es ein linearer Zeitbegriff intendiert, reduziert Zeit einfach auf »Ablauf«. So wie Zeit ist auch die Sprache selber schon ein inneres Abhebungsgeschehen, ja sie »tut sich« als dieses, das heißt, sie »spricht« so erst. Sie selber *ist* die Ausfaltung und Artikulation dieses inneren Abhebungsgeschehens. Sie steht sozusagen zu sich selber in einem Verhältnis, was besagt, daß sie keineswegs eine sogenannte »außersprachliche Wirklichkeit« bezeichnet und be-spricht, sondern daß dem zuvor ganze Interpretationsebenen, Verstehenshorizonte und Sinnräume selber schon sprechen. Ja diese sprechen u. U. so stark, daß sie, wie man ganz richtig sagt, schon für sich selber sprechen. Alles was dann noch gesagt wird, mag dies betonen, unterstreichen, korrigieren, es geschieht stets in einem grundsätzlichen Bezug der »Entsprechung«. Eine Landschaft kann so sprechend sein, daß es »einem die Sprache verschlägt«, ein Mensch aus einer fremden Kultur und einer einem gänzlich unbekannten Sprache spricht zu einem, man versteht nichts von der Sprache und doch »versteht« man etwas von der Kultur und dieser Sichtweise, weil eine Tiefenschicht schon spricht. Ein bestimmtes Verhalten, eine bestimmte Geste, ein bestimmter Bewegungstypus, all dies spricht uns schon *vor* aller sprachlichen Verlautung an. Spra-

schon empirischen Status zugewiesen zu haben? Gleichwohl zeigen solche Untersuchungen die Notwendigkeit, ein allzu starres, gewissermaßen überzeitliches und ahistorisches transzendentales Subjekt aufzubrechen. Phänomenologisch sehr fruchtbar würden sich vermutlich die Versuche von Robert Gernhardt ausnehmen, da sie der Gegenwart ihre Zeitspiegel, verzerrt und kippanfällig und dadurch mehrschichtig, vorhalten. Gernhardt'scher Witz läßt einen Wirklichkeit anders realisieren. (Vgl. R. Gernhardt 1986) Man denke etwa auch an jenen »Wiener Sokrates« Johann Nestroy, der sogar Wien zum Lachen bringt, was diesem wiederum seine tiefere Wahrheit offenbar werden läßt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

che geschieht schon immer, und alles, was wir tun, wenn wir sprechen, ist selber ein diesem Geschehen Entsprechen. So zeigt sich, daß das »reale Sprechen« ein ›*Entsprechen*‹ ist, das geradezu die Voraussetzung für alles »Sprechen darüber« bildet. Ein »Sprechen darüber« vergißt seine Eingebundenheit in die Entsprechungslage der Sprache selber, vergißt die Grundbedingung und, wenn man so will, das Mitspracherecht nonverbaler Sinn- und Kommunikationsräume. Das eigentlich »Sprechende« der Sprache ist ihr »sich Entsprechen«, ein Entsprechungsgeschehen, das beständig auf seiner dimensionalen Leiter auf und absteigt. Die Sprache hebt in sich ab, dimensionaliter, und genau darin entspricht sie sich. Entsprechung bedeutet aber keineswegs Deckungsgleichheit zwischen den verschiedenen Ebenen. Meist »trifft« die verlautete Sprache dasjenige, was sie zu treffen meint, gar nicht oder bestenfalls in Annäherungen. Trotzdem versteht man durch das Gesagte hindurch etwas von dem, was gar nicht gesagt werden kann. Das Verstehen hängt im Grunde am »Sehen« dieses Entsprechungsgeschehens. Dies ist etwa schon daran bemerkbar, wenn man, wie es heißt, »sich versteht«. Ein Verstehen in diesem Sinne meint ein Sichverstehen auf die Entsprechungslagen der einzelnen Ebenen und Horizonte, was sich meist in der Eigentümlichkeit bekundet, daß man umso weniger sprechen muß, je klarer man die Entsprechungsebenen verstanden hat. Je mehr man spricht, desto mehr will man dem anderen den scheinbar fehlenden Horizont darlegen, mit dem Ergebnis, daß das Sprechen meist gerade nicht weiterhilft, ja eher für weitere Mißverständnisse sorgt.[133] Sprachkulturell

[133] Das Fehlen der Einsicht in die Entsprechungslagen der einzelnen Dimensionen macht sich besonders dort bemerkbar, wo man meint, allen Problemen kommunikationstheoretisch mit Argumentationen beikommen zu können. Die tieferliegenden Dimensionen – gerade interkulturell gesehen die weitaus wichtigeren und bedeutsameren – bleiben da abgeblendet.

Wie kaum ein anderer hatte Zhuangzi (Dschuang Dsi) ein Sensorium für die Mehrdimensionalität und das Entsprechungsgeschehen der Sprache. Seinen damit verbundenen »Witz« konnten wir oben schon kennen lernen, hier will ich mich mit einem Ausschnitt bezüglich seiner »Lehrweise« begnügen: »Wer eins mit uns ist, wird uns verstehen; wer nicht eins mit uns ist, wird uns widersprechen. Denn jeder billigt das, was ihm entspricht, und tadelt das, was von ihm abweicht. (…) Die Worte endlich, die täglich wie aus einem Becher hervorkommen und gestimmt sind auf die Ewigkeit, sind solche, die einfach hervorquellen und dadurch erhaben sind über die Zeit. Jenseits der Worte herrscht Übereinstimmung. Diese Übereinstimmung aber kann durch Worte nicht zum übereinstimmenden Ausdruck gebracht werden, und die Worte decken sich mit dieser Übereinstimmung niemals ganz übereinstimmend. Darum gilt es ohne Worte auszukommen. Wer sich auf diese Rede ohne Worte versteht, der kann sein ganzes

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

betrachtet »entspricht« dies der Beobachtung, daß man eine Fremdsprache am besten dort lernt, wo sie tagtäglich gesprochen wird, was eben besagen möchte, daß dort das gesamte Entsprechungsgeschehen *lebt* und daher auch wirklich *spricht*, und mein Sprachenlernen selber nur eine mehr oder weniger gelungene Antwort darauf, eben ein »Entsprechen«, ein Entsprechungsversuch ist.

Es sprechen also immer schon mehrere Sprachebenen mit, und je lebendiger und »sprechender« deren Entsprechungsverhältnis ist, desto verstehbarer und überzeugender ist das Ganze. Im Grunde tauchen in der Sprache die verschiedenen Sprachdimensionen immer zugleich auf, sie erfahren immer nur jeweils eine andere Akzentuierung, einmal mehr auf der informativen Ebene, einmal mehr auf der Ebene des Horizontverstehens, einmal mehr auf der Ebene transzendentaler Sinnstrukturen, worin sich die Sprache als ein Gesamt- und Entsprechungs*geschehen*, das heißt in ihrem *Selbstkonstitutionsgeschehen* erfährt. Das Mitsprechen *aller* Dimensionen bringt eigentlich erst die Sprache als Sprache hervor. Das »Nichtgesagte« und auch nicht »zu Sagende« spricht dabei u. U. weit mehr, ja es interpretiert das Gesagte noch bevor es ausgesprochen ist.[134] Es gibt Sprachen, wie etwa das Chinesische, wo die eigentliche Interpretin die jeweilige Tonfallhöhe ist, die man sozusagen nur zu intonieren vermag, wenn man die Tiefendimensionen bzw. das Entsprechungsgeschehen der chinesischen Welt erfaßt hat. Auf die Tonlage kommt es hier an, nicht so sehr auf das propositional Gesagte; d. h. es »spricht« und sagt das Gesagte erst etwas vor dem Hintergrund bestimmter, den Sinn erst erstellenden Tonlagen. Im europäischen Raum kennen wir dieses Phänomen auch, wenn der »Ton die Musik macht«. Aber im Chinesischen macht der Ton nicht nur die Musik, er »macht« auch die Sprache.

Innere ›Abhebung‹ und ›Entsprechung‹ gehören zusammen. Sie machen das Phänomen sprechend dadurch, daß sie es in seine innere dimensionale Differenz hinein öffnen. So baut sich auch ein Phänomen wie die Sprache aus einem Entsprechungsgeschehen seiner eigenen dimensionalen Ebenen auf. Die Sprache, so könnte man sagen, gibt sich selber, und genau dies ist ihr ›Sprechen‹. Weder »gibt« die

---

Leben lang reden, ohne Worte gemacht zu haben; er kann sein ganzes Leben lang schweigen und hat doch geredet.« (Dschuang Dsi 1992, 285 f.)

[134] Vgl. hierzu die Unterscheidung von Sagen (dire) und Gesagtem (dit) bei Levinas. (Levinas 1992, 330; vgl. ebd. 29 ff., 65 ff., 93 ff., passim.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sprache noch wird sie »gegeben«, sie erbringt sich all dem zuvor in reiner »Selbstgegebenheit«, an der auch der potentiell Sprechende teilhat. Entscheidend aber ist ihre intrinsische dimensionale Differenz, die sich als inneres Abhebungsgeschehen tut. Gewöhnlich aber neigt man dazu, die Ausspannung der Dimensionen zu verdinglichen und zu substanzialisieren, wodurch dann die verbreitete Ansicht entsteht, es gibt die Welt, über die sich der Mensch via Sprache verständigt. Hier sind aber schon drei Parameter vorausgesetzt, die zwar eine Beziehungsstruktur eingehen, aber eben eine nachträgliche. So bleibt bspw. ungeklärt, woher der Mensch die Distanznahme nimmt, die es ihm ermöglichen soll, zu sprechen, wenn doch erst die Sprache diese Distanz schaffen soll. »Natürlich« hängen Mensch und Sprache konstitutiv aneinander, so daß die eigentümliche Distanzfähigkeit zu den Dingen sich in der intentionalen Struktur des »etwas als etwas« niederschlägt, was wiederum genau von der Sprache als »Be-zeichnungs-« und »Be-deutungstheorem« nachgezeichnet zu werden scheint. Um diesen aber als alleinigen Sprachbegriff gelten lassen zu können, muß man im vorhinein eine Vermögensapparatur im Menschen akzeptiert haben, deren Herkunft in einem eigentümlichen Dunkel verbleibt. Ein »metaphysischer Rest«, der selber nicht ausgewiesen und aufgezeigt wird! Sieht man indes die dimensionale Verfaßtheit, so vermag man auch zu sehen, daß die Distanzfähigkeit selber nur das Ergebnis der gegenseitigen Abhebung der Dimensionen zueinander darstellt. Das Verhältnis der Dimensionen ist selber ein ›re-flexives‹, das heißt daß jede Dimension sich von der anderen abhebt, indem sie sich zugleich auf diese rückbezieht. Dieser Rückbezug ist das Reflexionsgeschehen, das die Sprache schon selber ist, an der auch der Mensch teilhat, oder genauer gesagt, aus der auch der Mensch mit seinem spezifischen »Sprachvermögen« hervorgeht. Es stimmt schon, daß Mensch und Welt mit der Sprache hervorgehen, aber nicht, daß sich der Mensch durch die Sprache von der Welt absetzt, sondern so, daß sie allererst in einem gemeinsamen Geschehen auseinander hervorgehen. Der Mensch geht mit und aus der Sprache hervor, nicht gibt es den Menschen, der dann auch noch spricht und mit seiner Sprache die Welt begreifbar macht. Letztere Ansicht entsteht dann, wenn sich das *Phänomen* der Sprache in seiner dimensionalen Vielfalt auf eine einzige Dimension zusammenzieht, die dann als »die Realität«, »die Empirie«, »das Faktum« in Erscheinung tritt. Im Gegenzug wandert die Vielfalt und Dimensioniertheit in das Subjekt und taucht als dessen innere Vermögensnomenklatur wieder auf.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das Subjekt des Menschen steht sodann dem Objekt der Welt gegenüber. Die Sprache soll dabei so etwas wie eine Brückenfunktion zwischen beiden Seiten übernehmen. So entsteht jener cartesianische Dualismus, der ja nur der innere Reflex auf ein verdinglichendes Denken ist. Was bei Descartes noch der »deus« als Brückenbauer zwischen res cogitans und res extensa zu leisten hatte, wird nun Aufgabe der Sprache. Aufgrund der Vorausgesetztheiten und Verdinglichungstendenzen bleibt aber die Sprache ebenso ein Mirakel wie seinerzeit der Deus. Hingegen zeigt das »*Phänomen* der Sprache« das gegenseitige Konstitutionsgeschehen von Mensch und Welt, zeigt eine der ›Grunderfahrungen‹ des Menschseins überhaupt. ›Sprache ‹ ist auf kein anderes Phänomen zurückführbar, weshalb es auch als ›*Grundphänomen*‹ bezeichnet werden kann. Hat man einmal den »phänomenologischen Blick«, wo nichts, was nicht gezeigt wird, vorausgesetzt werden darf, so muß man auch die Konstitutionsbedingungen der Distanz- und Reflexionsfähigkeit zeigen und nicht schon voraussetzen. Es würde sich dann auch zeigen lassen, daß nicht allein der Mensch Sprache hat, sondern daß dem zuvor auch die Tier- und Pflanzenwelt schon sprechen, wenn auch deren Sprache anders dimensioniert ist. Alles spricht schon, und nur deshalb vermag auch der Mensch zu sprechen. Seine Sprache ist dann ein Entsprechen der Sprache auf einer höheren Dimension, nicht mehr, aber auch nicht weniger.[135]

[135] An dieser Stelle kann nur auf Diskussionen hinsichtlich dessen, was unter Sprache denn zu verstehen sei, hingewiesen werden. So widersprechen sich etwa ein klassisch philosophischer Begriff von Sprache (Verbund mit Reflexion, Rationalität, Distanziertheit, die allein dem Menschen zugesprochen werden können) und ein stärker naturwissenschaftlich und systemtheoretisch konnotierter Begriff von Sprache (Selbstreferentialität der Sprache). Hinsichtlich unserer Darstellung erscheinen beide als Vereinseitigungen, so daß jenseits deren Differenz anzusetzen wäre. Aufgrund der Vereinseitigung, was ja immer auch der Festschreibung *einer* Dimension gleichkommt, glaubt jede der beiden Seiten, der anderen ihre »blinden Flecken« vorhalten zu können. Der alte Streit zwischen Evolutionisten und Metaphysikern geht hierbei aber nur in eine neue Runde. Nur, man kämpft ja nicht wirklich miteinander, da jeder für sich einen eigenen Boxring beansprucht, sprich ein eigenes Verstehenstableau, mit eigenen Regeln und Methoden, die sich durch ihre Disziplinzugehörigkeit meist auch noch geschützt wissen. Man muß ja nicht gleich in den Boxring steigen, aber ein wenig mehr wissenschaftliche und philosophische Kontaktnahme stünde gewiß beiden Seiten gut an.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

4.2.2 Das Kulturleben der Kultur

Sprache ist ein Grundphänomen, das in sich schon mehrdimensional gebaut ist. Es gibt aber auch noch andere Grundphänomene, die an der Gesamtstruktur einer Kulturwelt konstitutiv mitarbeiten. Ein jedes der Grundphänomene bildet dabei selber wieder eine eigene ›Dimension‹ aus, die sodann mit anderen Dimensionen in einer bestimmten Beziehungsstruktur stehen. In Entsprechung zur Einzeldimension erfahren sich auch die Dimensionen selber in Abhebung zueinander, so daß erst ihre klare Scheidung sie füreinander erlebbar und korrespondenzfähig macht. All dies sorgt für ein lebendiges Austauschgeschehen, das sich so erfährt, daß jede Dimension zwar vollkommen eigen und von den anderen unterschieden ist, daß sie aber doch in einer ›Entsprechung‹ zueinander stehen. Religion und Kunst, Politik und Recht wären bspw. solche Dimensionen, die sich gegeneinander abheben, die aber doch ebenso in ein gemeinsames Spiel eintreten, dessen Entsprechungsgeschehen der Dimensionen die Gesamtstruktur bildet, als welche eine Gesellschaft oder eine Kultur sich erfahren. Daraus erwachsen bzw. darin liegen die Grundüberzeugungen, über deren innere Kraft man stets erstaunt ist und die man »von außen« besehen nicht eigentlich erfassen kann, die aber »von innen her« höchste Überzeugungskraft haben. Erst durch das Erfassen dieses Entsprechungsgeschehens der Dimensionen untereinander, das sich beständig korrigierend herausspielt, vermag man Einblick in dieses dimensionale Geschehen einer Kulturwelt zu bekommen. Man kann dann »verstehen«, warum dies so und so geschieht, ja warum dies sogar so und so geschehen mußte. Hat man einmal eine Auge für die dimensionale Vielfalt gewonnen, so erhellt auch, daß diese sich jeweilig herausbildet, ihre je eigene Grundtypik findet und gestaltet. Erst so erfassen sich die einzelnen Kulturwelten in ihrer »Lebendigkeit«, die unvergleichlich ist und gerade darin aber begegnungsfähig und offen macht. Sieht man indes diese Dimensionenvielfalt und Lebendigkeit nicht, so schrumpft alles auf das Feindbild eines »erratischen Blocks« zusammen. Wohl und Wehe solcher Konflikte, wie sie bspw. zwischen arabisch-islamischer und israelisch-jüdischer Welt, zwischen christlichen und mohammedanischen Überzeugungen (Hintergründe der Balkankriege, Kampf um Vormachtstellungen auf dem afrikanischen Kontinent), zwischen europäisch-westlicher und asiatisch-östlicher Welt auftreten, hängen an dieser Einsicht. Nicht nur hat die arabische Kultur eine andere Reli-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gion, sie hat auch ein anderes Verständnis von Religion, was wiederum erst deutlich werden kann, erfaßt man die spezifische Bedeutsamkeit und Situiertheit der religiösen Dimension in ihrem Verhältnis zu anderen Dimensionen innerhalb des arabischen Selbstverständnisses.[136] Aber auch der Islam ist nicht gleich Islam, er erfährt je nach kultureller Einbettung eine eigene Gewichtung und eine spezifische Interpretation. Der Islam in Afrika erhält durchaus eine anders gelagerte Grundaussage, wenn er von der jeweiligen Stammeskultur aufgenommen und einstrukturiert wird. Ein wieder etwas anderes Gesicht bekommt der Islam auf dem indisch-pakistanischen Subkontinent.[137]

Man kann geradezu die These aufstellen, daß überall dort, wo man auf das jeweilige dimensionale Entsprechungsgeschehen achtet, eine Begegnung stattfindet, die überhaupt erst ein grundsätzlich positives Verständnis dem anderen gegenüber ermöglicht. Es mag sich um kulturelle Begegnungsformen, aber auch um politische Kontakte, nicht zuletzt um wissenschaftliche Forschungen handeln. Will sich eine bestimmte Doktrin, zumeist religiöser Natur, als für alle anderen geltend durchsetzen, ohne sich von dem jeweiligen gelebten kulturellen Gesamtgefüge inspirieren, ja u. U. sogar belehren und korrigieren zu lassen, verweigert sich in der Regel diese jeweilige Kultur. Es entstand jedenfalls meist kein neues Geflecht, wo alte Tradition und neu Hinzukommendes eine eigenständige, neue Gesamtstruktur gebildet hätten. Im Gegenteil, man sah sich im Grunde mit dem Anspruch auf alleinige Wahrheit, das heißt »im Namen Gottes« legitimiert, wofür die Geschichte vor allem christlicher und islamischer »Missionierung« ja ein reichhaltiges Anschauungsmaterial bietet. Versuche, wie sie unter den Stichworten »Enkulturation« und später auch »Dialog« verhandelt wurden, verstanden sich meist und verstehen sich noch unter dem Zeichen, daß »letztlich« doch alles auf den »*einen* Glauben« hinausläuft.

---

[136] Vgl. hierzu betreffs des Islams etwa die scheinbar kontroversen Arbeiten von A. Schimmel (1990; dies. 1999), A. T. Khoury (1981; ders. 1991) und B. Tibi (1990), die, legt man die oben gemachten Differenzierungen zugrunde, zu ganz ähnlichen Ergebnissen hinsichtlich der islamischen Kulturwelt kommen. Allen ist gemeinsam ein »lebendiges Bild« der islamischen Welt zu zeigen, wodurch diese einerseits in ihrer Besonderheit und Einmaligkeit deutlich wird, andererseits genau dadurch den anderen Welten wertvoll wird und für ein gemeinsames kulturell-religiös-politisches Gespräch geradezu gesucht und erwünscht ist.

[137] Vgl. A. Schimmel 1995.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

›Dimensionenvielfalt‹, ›Abhebung‹, ›Entsprechung‹ sind konstitutive Grundzüge kultureller Selbstverständigung. Allerdings hat diese mehr mit ›Sensibilisierung‹ denn mit ›Reflexivität‹ zu tun, oder, um es präziser zu sagen: Die Sensibilisierung ist selber schon das Tätigsein von Reflexivität, an der gemessen die rationale Begrifflichkeit von Reflexivität nur eine bestimmte Dimension besetzt, deren Manko ja gerade darin besteht, daß sie aufgrund ihrer »Absetzung«, sprich »Abstraktion« die Tiefenschichten und Dimensionenvielfalt gar nicht erst *wahrnimmt;* gerade deshalb aber muß sie hinsichtlich ihrer eigenen Begriffsbildung und Reflexion blind bleiben für die konstitutiven Leistungen dieser Dimensionenvielfalt. Erst wenn man die Vielschichtigkeit und Mehrdimensionalität sieht, vermag man auch deren Spiel und Herausspielen als konstitutives Geschehen der Kultur zu sehen und ist davor gefeit, dem Absolutismus und Dogmatismus anheim zu fallen, der notwendig mit der Annahme einer einzigen Dimension verbunden ist. »Eine« Dimension ist eigentlich gar keine, da sie »Dimensionalität« gar nicht erfassen kann. Daran kranken im Grunde alle Ideologien, Totalitarismen und Fundamentalismen. Auch die Philosophie ist davor keineswegs gefeit, und der bis in die Gegenwart auftretende gegenseitig ins Feld geführte Vorwurf »universalistischer« Bestrebungen mag manche Ahnung davon geben.

Mit der Entdeckung der Dimension als Dimension durch die Renaissance ging ja bekanntlich auch der Umbruch in ein neues Zeitalter einher. Der »uomo universale« war zugleich so etwas die Entdeckung des »uomo dimensionale«. Allerdings war man sich, bis auf wenige Ausnahmen, über diesen inneren Bedingungszusammenhang nicht im klaren, was schließlich den Gedanken des ›Systems‹ als »mathesis universalis« beschleunigen half. Systemrationalität stellt daher – bis heute – den Versuch dar, dem Universalanspruch Genüge zu leisten, dies aber auf Kosten der Dimensionenvielfalt und Lebendigkeit.[138] Wir stehen heute vermutlich in einer erneuten Umbruchssituation, mit ähnlich globalem Zuschnitt wie zu Beginn

[138] Zur ›dimensionalen‹, man könnte auch sagen, ›ontologischen Differenz‹ von ›System‹ und ›Struktur‹ sh. H. Rombach 1988b, insbes. 163–220. Im Unterschied etwa zu T. Parsons und N. Luhmann (N. Luhmann 1991), die diese Begriffe unter dem Funktionsaspekt angehen, setzt Rombach eine Dimension tiefer an, indem er die ›Ontologie‹ und ›Phänomenologie‹ dieser Grundbegriffe freilegt. Was bei den Systemtheoretikern unter »Ausdifferenzierung« firmiert, wird im Strukturdenken zu einem »verlebendigten Geschehen«, in dem die Rahmengebung selber zur Frage wird. In der Ausdifferen-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Neuzeit. Die anwachsende, sich auf allen nur erdenklichen Feldern ankündigende *interkulturelle* Gesamtsituation wird mehr und mehr zu einer Herausforderung, der man sich auf Dauer nicht wird entziehen können. Es wird erneut und auch in einer neuen Weise darauf ankommen, Dimensionen als *Dimensionen* zu erfassen, d. h. sie in ihrer völligen Eigenheit und Selbständigkeit und zugleich in ihrem Entsprechungsgeschehen zu sehen. Kulturen gestalten sich in mehrdimensionaler Erfahrung und genau darin erfahren sie ihre »cultura« des Menschseins, ihr eigentliches *Humanum*. War der Humanismus der Renaissance noch intraeuropäisch gestrickt – es gab gewissermaßen keine andere veritable Welt, wenngleich man diese hypothetisch annahm (Bruno, Pico) –, so geht es jetzt um eine *»interkulturelle Humanität«*, in der nicht ein abstraktes Menschsein über die Vielheiten der Kulturen gespannt wird, sondern in der *jede Kultur* und in Entsprechung dazu *jeder Mensch* in ihrer jeweils konkret gestalteten Humanität zur Erfahrung kommen. Es wird niemand erwarten, daß dies eine leichte Aufgabe ist, zeigt sich doch meist, daß die jeweilige Kultur ihr eigenes dimensionales Geschehen noch gar nicht recht erfaßt hat. Es wird zumeist mehr als ein »zusammengeballtes« Konsortium erfahren, das man irgendwie spürt, das man aber aufgrund der fehlenden Unterscheidung der Dimensionen nicht klar bekommt. Allem Vernehmen nach sehen sich bspw. viele Koreaner einer eigentümlichen Lage gegenüber, die sie in Ostasien kulturell gewissermaßen zwischen China und Japan verortet, die sie aber zugleich auch eine völlig eigenständige Position fordern läßt. Es genügt schon, wenn man daraufhin die eigentümliche und für Korea besonders zutreffende »Schichtung« der mythisch-religiösen Ebenen in Betracht zieht, die alle miteinander verwoben scheinen, die aber doch jede für sich auch ein Eigenleben führt. Zunächst und offenkundig ist da der Konfuzianismus, vor allem die neokonfuzianistischen Strömungen, die mit ihren »Akademien« bis weit in das 19. Jh. hinein jenen Part inne hatten, den heute die Universitäten zum Teil übernehmen. Der Konfuzianismus erweist sich als omnipräsent, gerade was die alltäglich-rituellen Ordnungsstrukturen anbelangt. Ehrerbietung und Pflichtbewußtsein allem »Alten« gegenüber beschreiben da nur zwei Punkte. Gewissermaßen oberhalb dieser basalen lebensweltlichen Dimension hat sich im Unterschied zu den Nach-

zierung sind die entscheidenden Grundpfeiler, sprich die Rahmengebung schon vorausgesetzt, auch wenn deren »Einheit«, wie es heißt, sich erst noch konstituieren soll.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

barstaaten China und Japan das Christentum etablieren können, wenngleich es mehr einer »institutionell-offiziellen« Note Genüge zu leisten scheint als daß es die Herzen der Koreaner erobert hätte. Der Buddhismus wiederum stellt, insonderheit hinsichtlich seiner »Lebenseinstellungen«, ebenfalls eine eigenständige veritable Größe dar. »Unterhalb« all dieser Ebenen ist ein Schamanismus mongolischer Herkunft virulent geblieben, auf den sich viele Koreaner beziehen, wenn sie dem staunenden Nicht-Koreaner bspw. ihre Vorliebe für »Ekstaseerfahrungen« erklären wollen. Der Koreaner »zu Hause« ist ein anderer. Bilden diese Ebenen schon eine eigentümliche Entsprechungslage aus, in der jede zwar für sich steht und doch von den jeweils anderen auf spezifische Weise mitinterpretiert wird, so legt sich über diese Ebenen noch einmal eine weitere mit gewaltigen Ausmaßen: die westliche Zivilisation, und mit ihr die Wissenschaftskultur, technisches und ökonomisches Bewußtsein, usw. In dieser Frage wiederholt Korea gewissermaßen die westliche Spaltung in »Ost« und »West« und der damit einhergehenden ideologischen Vereinseitigungen. All dies gilt es in seinen Ebenen auseinanderzuhalten und diese doch wiederum in ihrer Gesamtstruktur vor Augen zu bekommen. Was sich, nimmt man die einzelnen Ebenen für sich, gewöhnlich widerspricht, korrespondiert hier auf eine ganz eigene und unvergleichliche Weise. Die koreanische Kulturwelt, die ja keineswegs deutlich auf der Hand liegt, wohl auch sich selber noch nicht, befindet sich gleichwohl unterwegs zu einem Selbstverständnis, das koreanisch, zugleich asiatisch, zugleich global und weltbürgerlich ist. Die asiatische Welt steht vor ähnlichen Fragen wie die europäische hinsichtlich ihrer zukünftigen Gemeinschaft. Ich habe nur einen bestimmten Anschnitt gewählt, aber schon dieser läßt die Virulenz und Dynamik ahnen, in welcher sich das dimensionale Austauschgeschehen vor sich zu bringen sucht. Im übrigen: All dies kann man gewissermaßen direkt und »bildhaft« sehen. ›Seoul‹, ein, wenn auch nicht immer getroffener, Versuch, diese Dimensionenvielfalt ›Bild‹ werden zu lassen. Vor allem die Architektur und Lebensweise kommen diesem Bild sehr nahe, gerade auch dann, wenn man die unübersehbare und einprägsame Differenz von Stadt und Land hinsichtlich unserer Fragestellung mitberücksichtigt. Das Entsprechungsgeschehen der Ordnungen und Dimensionen taucht sodann als ›Stil‹ auf, wobei dieser Begriff nicht glücklich gewählt ist, gibt er sich doch allzu schnell mit ästhetisch-kunstgeschichtlichen Zuordnungen zufrieden, die meist »von außen« beschreiben, was sich ja »von innen her« erbracht

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und im wahrsten Sinne des Wortes »gebaut« hat und gewachsen ist.[139] Zuschreibungen können bestenfalls vorläufige »Ergebnisse« benennen, die aber den ›Weg‹ des Ganzen, das konstitutive Aufbaugeschehen in seinem lebendigen Vollzug nicht erfassen. Der »Stilbegriff« ist zu ergebnisheischig und zu geschehensabstinent. Natürlich gehören zu diesem Entsprechungsgeschehen auch Interpretationen der politischen und rechtlichen Situation, der Stellung von Mann und Frau, auch mögliche kritische Anfragen, die aber stets aus dem Gedanken der ›Entsprechung‹ heraus legitimiert werden müssen.

Sich und den anderen in dieser Aufgabe jeweils zu erkennen, daran hängt viel für ein zukünftiges interkulturelles Humanum. Die Unterscheidungen der Ordnungen, genauer, der transzendentalen Ordnungen, wie ich die Dimensionen auch genannt habe, erscheint hierbei als das sine qua non. »Transzendentale Ordnung«, es sei noch einmal angemerkt, ist nicht dasselbe wie eine bereichshafte Zuordnung, sondern die Eröffnung eines jeweiligen Sinnraums, wovonher etwas seine Bedeutung, seinen Zusammenhang, seinen Wert und seinen Sinn erhält. Korea, um dieses Beispiel noch einmal anzuführen, ist nicht auf den *einen* Sinn zurückführbar, sondern es gestaltet sich »vielsinnig« und vielstimmig und dies als ein beständig in sich zurück- und vorlaufendes Prozeßgeschehen. Erst dieses »Gehen« macht den »Gang« einer Kultur aus, verleiht ihr die innere Differenzierung, als welche sie sich durchgehend antwortet. Diesem Antwortgeschehen entwächst die ›Offenheit‹ der Kultur, es macht im direkten Sinne ihre ›Welt‹ offen, weshalb auch mit der ›Weltoffenheit‹ zugleich ihr ›Humanum‹ gesteigert und deutlicher wird. Größere Komplexität bedeutet höhere Realität im Sinne ihrer Transparenz. Dies zeigt das Sprachphänomen ebenso wie andere Phänomene, vor allem aber das Phänomen der Dimension und Dimensionenvielfalt, wird doch darin ein Einblick in den Zusammenhang und die Beziehungsstruktur der Phänomene untereinander möglich. Da hier beide Seiten, die vollkommene Eigenständigkeit eines Phänomens wie einer Dimension und zugleich deren konstitutive Angewiesenheit auf andere Phänomene und Dimensionen, als sich gegenseitig bedingend zum Vorschein kommen, tritt ein entscheidender Aspekt zutage: Erst wenn eine Region, eine Dimension ihre *Grenze* sieht – nichts

[139] Dennoch ist der Stilbegriff durchaus hilfreich, bezeichnet er doch die jeweiligen Entsprechungslagen, die als Gesamt wiederum eine »Epoche« bestimmen. Vgl. hierzu die nach wie vor lehrreiche Studie von L. Dittmann (ders. 1967).

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

anderes meint »dimensio« –, erfaßt sie die darin liegende *Universalität*. Die *dimensionale* Charakteristik sehen ist daher selber schon ein Akt der Universalität, insofern darin, gerade in der eigenen Begrenzung, eine Offenheit liegt, welche den eigentlichen Unendlichkeitsfunken der Universalität in sich trägt. Die »innere« Distanz der Dimensionen zeigt dabei das fruchtbare und lebendige Geschehen, als welche eine Kultur zur Kultur wird. Wird indes die »Grenze« nicht gesehen, verabsolutiert sich die Universalität. Aus der »Grenze« wird die »Schranke«, die »Beschränkung« und »Borniertheit«. Borniertheit ist so Selbstverabsolutierung einer Dimension, die als Welterklärungsformel für alles auftritt. Alles wird aus dieser einen, für sich durchaus überzeugenden Dimension erklärt und mit ihr identifiziert.[140] Der »Fundamentalismus« ist das weithin sichtbare Zeichen fehlender Einblicke in das »dimensionale *Geschehen*« von Kultur, und das heißt auch in alle die Kultur konstituierenden Dimensionen.

Auch schon die Art und Weise, wie und in welcher Klarheit sich die Dimensionen voneinander abheben, erstellt das Spezifikum einer jeweiligen Kultur. Dabei geht es – dies müßte jetzt nicht mehr eigens erwähnt werden – nicht etwa um empirische Verifikationen, sondern um die transzendentale, man könnte auch sagen, ontologische[141] Grundstruktur, die jenseits einer Differenz von Empirie und Transzendentalität, Ontik und Ontologie ansetzt. Haben sich im europäischen Kontext bspw. klare Unterscheidungen hinsichtlich der Dimensionen herausgebildet, was wiederum eine bestimmte Geschichtsauffassung (vgl. Hegel) nach sich zieht, so sieht dies für den

[140] Mit Machiavelli bietet auch hier schon die Renaissance einen weithin sichtbaren »Modellfall«, der die fatalen Konsequenzen aufzeigt, die mit der alleinigen und vollständigen Identifizierung *einer* Dimension mit dem Gesamtleben aller Dimensionen einhergehen. Machiavelli steht für die Selbstverabsolutierung einer bestimmten Dimension, hier der politischen, und erst eine solche Verabsolutierung erbringt jene ›Macht‹, die Überherrschung und Unterdrückung in ihrem Schlepptau führt. Wohlgemerkt, es dreht sich dabei nicht um »Listigkeiten« und »Amoralitäten«, ganz im Gegenteil, es wird der politischen Ebene eine Eigenständigkeit zuerkannt, die sie im Sinne »politischer Klugheit« (»virtù«) handlungsfähig machen soll. Das Problem ist allein die Reduzierung auf eine einzige Ebene als der maßgebenden und die damit einhergehende Absolutsetzung. Jede Verabsolutierung einer Dimension zeitigt diese Konsequenz. Es gibt einen ästhetischen Fundamentalismus ebenso wie einen religiösen, einen sozialen und politischen ebenso wie einen ökonomischen und technischen. ›Fundamentalismus‹ ist so die Selbstverabsolutierung *einer* Dimension, sozusagen das Mißverständnis einer Dimension über sich selber, ihre innere Borniertheit.

[141] Beide Begriffe entsprechen hier gerade nicht jenen, wie sie im Jargonhaushalt von »Transzendentalismus« und »Ontologismus« Usus sind.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

afrikanischen Kontext etwas anders aus. Die Bereiche Religion, Kunst, Alltag, um nur drei herausragende zu nennen, sind viel stärker miteinander verschränkt, so daß es möglich ist, daß etwa ein Löffel zum Verzehren der Nahrung auch als Kultgegenstand fungiert, der über den rein pragmatischen und funktionalen Sinn hinaus überaus kunstvoll gearbeitet ist, was wiederum auf die religiös-kultische ebenso wie auf die alltägliche Gebrauchsdimension zurückweist. In der afrikanischen Stammesarchitektur, die sich natürlich selber wiederum vielgestaltig und hochnuanciert ausnimmt, scheint sich Verwandtes zu zeigen. Nicht wie westliche und auch asiatische Architektur in ihren pointierten Abhebungen vom Erdboden und die darin angezeigte Absetzung der Zivilisation mit ihrem »Ordo«-Prinzip gegen das »Chaos« des Wilden und Naturhaften sind die afrikanischen Hüttendörfer gebaut, sie sind bis in die Materialien hinein weitaus symbiotischer angelegt, gewissermaßen ohne Abbrüche und Abhebungen, abgerundet und trotz oder gerade wegen dem fehlenden Fundament stärker in die Natur eingelassen. Der afrikanische Mensch lebt denn auch mehr draußen als drinnen, oder anders gesagt: Sein Draußensein ist sein eigentliches Wohnen, sein Drinnensein. Draußen ist er mehr drinnen. Daher sind die Eingänge und Übergänge fließend, und noch drinnen in einer Hütte ist man auf eigentümliche Weise »draußen«, das heißt aber *in* der Natur. Kurz gesagt: Die Dimensionen erhalten hier eine andere, eben ihre eigenen Gewichtungen, die Natur etwa hat ein weitaus größeres Mitspracherecht als in sog. hochzivilisierten Ländern, so daß ihr gar ein religiöser Status zukommt. Aber die Dimensionen bleiben in ihrem dimensionalen Charakter bestehen, und diesen *jeweils* zu treffen, erbringt eine größere Einsicht in das jeweilige kulturale Geschehen.

Das dimensionale Abhebungsgeschehen hat selber ein inneres »Reflexorium«, was besagt, daß die einzelnen Dimensionen in einem ständigen Austauschgeschehen stehen, das sie aufeinander abstimmt. Diese Abstimmung kann nur »von innen her« erfolgen, da nur so die Dimensionen in ihren Einzelkriterien erfahren und erlebt werden können. So ist etwa schon das Kulturphänomen des »Essens« in sich vielfach gestuft und nur diese Vielstufigkeit macht es zu einer kulturellen Größe. Nicht von ungefähr, daß eine jede Kultur ihre Weise des Essens und der Essenszubereitung hat, so daß mit dem Essen eine jeweilige Kultur aufgeblendet wird. Über der basalen Stufe der Lebenserhaltung (»Fressen«) lagert das »Essen« im Sinne der Zubereitung, Ausgewogenheit, Bekömmlichkeit, Geschmacklichkeit u. a.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mehr. Davon hebt sich wiederum das »Speisen« ab, in dem über Hungerstillung und Sättigung hinaus noch andere Ebenen eine Rolle spielen. Das Ambiente, weitere Sinnesebenen wie etwa das Hören von Musik, die sich im Hintergrund hält, oder ein Gespräch, überhaupt Kommunikation machen das Essen zu einer wahren Freude, zu einem »Fest«. Dieser Vielschichtigkeit korrespondiert wiederum die Folge der einzelnen »Gänge«. Wollte man noch weiter gehen, so böte sich das »Mahl« an, das kulturgeschichtlich bislang ja meist Göttern und, man denke an Platon, auch Philosophen vorbehalten blieb. Im Grunde meint es aber, daß das inkarnative Geschehen auf allen Dimensionen stattfindet, ja daß diese Multidimensionalität der eigentliche und angestrebte Sinn des Essens ist. Entscheidend ist eben die Transparenz und Durchlässigkeit der einzelnen Ebenen, deren spielerischer Umgang miteinander, wo auf der Dimensionenleiter auf- und abgestiegen wird, nicht die Festschreibung einer einzigen Stufe. Die unterschiedlichen Ebenen schmecken sich sozusagen ab, und genau und erst dies meint ›Genießen‹. Der Genuß ist die realgewordene Selbsterfahrung dieses mehrdimensionalen, in sich virulenten Geschehens. Das Geschehen *erfährt* und *genießt sich*, und darin erfährt sich auch der Genießende. Im übrigen kommt dieses Entsprechungsgeschehen der Dimensionen in vielen Phänomenen zum Vorschein. So wußten schon die Griechen um die Differenz von Sexus, Eros und Agapè. Aber auch ethische Fragen können von hier aus sinnvoll angegangen werden. Ein Rigorismus und Moralismus allein bleibt ein ethischer Selbstwiderspruch, öffnet er sich nicht auf weiterführende Ebenen hin wie etwa einer Sollens- und Gesinnungsethik, die wiederum in einer »Ethik des Du« oder gar des »Anderen«, bis hin zu einer »Ethik des Nächsten« weiter- und höhergeführt wird.[142]

Ganz in Entsprechung zu dieser »Phänomenkultur« steht das »Phänomen der Kultur«. Man kann durchaus sagen, daß eine Kultur sich insoweit »genießt«, als sie in der Lage ist, ihre Vielstimmigkeit und Mehrdimensionalität zum Klingen zu bringen. »Genuß« ist dabei nur am Rande ein ästhetisches Phänomen, es meint vielmehr den gelingenden Identifikationsprozeß, als welcher sie sich tut. In Er-

[142] Über die innere Dimensionierung des ethischen Phänomens müßte eigens gehandelt werden. Versuche in eine solche Richtung vgl. H. Krämer 1992 sowie D. Mieth 1995, 369–388. – Beiden Konzepten ist allerdings gemeinsam, daß sie »Ethik« als Fundamentaldisziplin von Philosophie überhaupt ansetzen, was eine gewisse Vereinseitigung nach sich zieht.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

scheinung mag sie nur an der Oberfläche alltäglicher Begebenheiten treten, und doch spricht in ihnen das kulturelle Gesamtgeflecht mit, so sehr, daß darin jede Einzelheit erst identifizierbar wird. Roland Barthes zeigt etwa am Umgang mit »Beefsteak und Pommes frites«[143] französische Kultur und noch, wenn er das kulturübergreifende Material wie »Plastik« (ebd. 79 ff.) analysiert, meldet sich der französische Zuschnitt. Barthes, so könnte man sagen, bedient sich zwar eines »entlarvenden Phänomenologiestils«, aber die Weise, *wie* er es sagt, entlarvt nicht, sondern öffnet etwas, ja läßt genießen.[144]

»Kultur« versteht sich recht eigentlich nur als kulturelles *Leben* und *Erleben* in dem Sinne, daß sie ihre, sie konstituierenden Vieldimensionalitäten zur Erfahrung bringt. Dieses Selbsterfahren über viele Dimensionen hinweg verleiht ihr erst ihr kulturales Grundgefühl, das jeden Einzelnen nicht erst als sich ihr zugehörig, sondern dem zuvor schon als konkret bestimmtes Kulturwesen empfinden läßt. »Kultur« ist weit mehr als »Gesellschaft« immer schon in den

---

[143] R. Barthes 1996, 36 ff.

[144] Neuerdings gibt es ähnliche, wenngleich nicht mit Barthes vergleichbare Versuche von Philippe Delerm, wenn anhand alltäglicher Phänomene wie »Der erste Schluck Bier« oder »Nasse Espadrilles kriegen« das gesamte Kulturerleben ansichtig wird. (P. Delerm 1998, 28 ff.) Delerms »Anekdoten« erinnern ein wenig an Augustins »Confessiones«, vielleicht mit der kleinen Einschränkung, daß es bei Augustin um eine unmittelbare, nicht wieder zu erlangende und daher zu beklagende Gotteserfahrung geht, indes Delerm »den Gott« im »ersten Schluck Bier« zugegen weiß, der einmal genommen nicht wieder zu »erreichen« ist. »(…) die trügerische Empfindung eines Genusses, der endlos zu sein verspricht (…) Zugleich weißt du es schon. Das Beste hast du gehabt. (…) Ein ganzes Ritual von klugem Warten bietest du auf, so gern würdest du das Wunder in den Griff bekommen, das eben geschehen ist und sich entzogen hat. (…) Du möchtest das Geheimnis des reinen Goldes ergattern, es in Formeln fassen. Doch an seinem kleinen weißen, sonnengesprenkelten Tisch rettet der enttäuschte Alchimist nur den äußeren Schein und trinkt immer mehr Bier mit immer weniger Freude. Ein bitteres Glück ist das: Du trinkst, um den ersten Schluck zu vergessen.« (31 f.) Im Unterschied zum Alltagsesprit Delerms würde sich eine Kulturanalyse des Biertrinkens deutscher Prägung vermutlich etwas anders ausnehmen. Es würde dort mehr um die Wesensherkunft gehen, für die ja die Klosterbrauereien einstehen, was wiederum dem Bier seine höheren Weihen, ja sein Unsterblichkeit verleiht. Im Geheimen wähnt sich noch jeder Biertrinker als kleiner Klosterbruder, er mag noch so sehr der »Sünde« frönen, das Bier wäscht ihn rein. Jedenfalls hat es die Reinheit als höchstes Gebot aufzubieten. Und an der ist gut laben.

Gar nicht zu reden von der »Weinkultur«, der »Teekultur«, die noch weitaus imposanter das jeweilige Kulturgebiet schmecken lassen. Es ist keine Romantik, wenn man im Chianti oder im Brunello die toskanische Sonne, Wind und Erde mittrinkt. Jeder Wein verspricht »Ewiges Leben«, nicht nur der Frankenwein.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Einzelnen so eingezogen, daß er daraus nicht nur sein kulturelles und gesellschaftliches Leben erfährt; er gewinnt sich daraus erst in seiner konkreten Individualität. Die alte Unterscheidung zwischen Kultur und Natur erweist sich als allzu grob und unspezifisch und hat über Jahrhunderte hinweg das Entsprechungsgeschehen zwischen Mensch und Natur, welches recht betrachtet doch eigentlich erst das kulturale Selbstempfinden des Menschen ausmacht, behindert.

4.3 Korrekturprozeß

Dimensionen, sprich transzendentale Ordnungen, sind insoweit ›Dimensionen‹ als sie ›lebendig‹ sind. Die Lebendigkeit hängt daran, daß jede Dimension ihr eigenes Selbst, das heißt, ihre Freiheit aus der Auseinandersetzung mit anderen Dimensionen erfährt. Dimensionale Erfahrung *ist* nicht, sie *geschieht*. Freiheit *ist* nicht, Freiheit *geschieht*, sie will hervorgebracht und *erfahren* sein, Freiheit ist ein Freiheits*geschehen*, eine Selbst*werdung*, auch im Sinne einer Befreiung. ›Dimensional‹ wird dieses Geschehen als Korrekturvorgang erlebt. Die Dimensionen korrigieren sich aber nicht nur gegenseitig, der eigentliche Sinn ihrer Korrektur liegt darin, daß die stets auftretenden Verhärtungstendenzen, sprich Dogmatismen, erkannt und wieder verflüssigt werden. Eine auf Dauer fehlende Verflüssigung und Verlebendigung des dimensionalen Spiels bewirkt eine Verhärtung und Erstarrung gesellschaftlicher und kultureller Prozesse. In dem Maße, in dem dies geschieht, in dem Maße entstehen Unfreiheit, negative Absetzung und Unterdrückung. Soziokulturell bekundet sich dies im Aufbegehren lebendiger *Strukturen* gegen die *Systeme* politischer und rechtlicher Institutionen, die meist nicht bemerken, daß sie ihre Zeit überdauert haben, gerade darin aber rückständig geworden sind. »Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben«, darin hatte Gorbatschow recht. In diesem Sinne sind »Revolutionen« gesellschaftliche Vorgänge, in denen sich die dimensionalen Verhärtungen nur in einem Umsturz Bahn brechen konnten. Revolutionen waren so stets Ausbruchversuche aus den Selbstverhärtungen, die auf Befreiung zwar angelegt sind, meist aber neue Unterdrückung und Überherrschung nach sich ziehen. Das »Zeitalter der Revolutionen« hatte noch kein Kriterium für das kulturale und dimensionale Korrekturgeschehen, weshalb jede Revolution gewaltsam vorgetragen werden mußte, als ein Durchbrechen eingefahrener und verhärteter

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Strukturen. Gewalt und Revolution entsprechen sich. Diesen Zusammenhang sollte man nicht aus den Augen verlieren, wenn man für den Humanisierungsgang der Menschheit einerseits den Durchgang durch die Revolutionen gutheißt, andererseits aber gegen jede Form von Gewalt votiert.

Überall dort, wo Gewalt im Spiel ist – und wo war sie dies nicht? – zeigt sich dieses Phänomen. Besonders schmerzhaft tritt dies in den unterschiedlichen Befreiungsvorgängen zutage, wie sie sich heute in der Tendenz zur Regionalisierung und Eigenständigkeit kleinerer Lebenswelten, Nationen und Kulturen melden. Kein Kontinent ist davon ausgenommen, der gesamte Erdball scheint geradezu von dieser Problematik überschwemmt. All dies sind aber nur negativ in Erscheinung tretende Symptome interkultureller Selbstverständigungen, die, um gelingende Formen anzunehmen, andere Parameter benötigen als jene Polarisierung von »Freiheit« und »Abhängigkeit«, die nur unheilvoll den Keil weiter ins Fleisch der Menschlichkeit treibt. Keiner will das, und doch scheinen fast alle diesem Mechanismus ausgeliefert. Um es anders zu sagen: Globalisierung steht nicht gegen Regionalisierung, und so wird es sehr darauf ankommen, jenseits dieser Differenz gangbare Wege zu finden. Ein möglicher Vorschlag wäre hierfür eben die Einsicht in die *dimensionalen* Korrekturprozesse einer Gesellschaft, die zugleich ihren eigenen Gestaltungsprozeß beschreiben. Um ein aktuelles bundesrepublikanisches Beispiel heranzuziehen: Die Debatte um das »Holocaust-Mahnmal« in Berlin vermochte die Vielschichtigkeit und Mehrdimensionalität des Projekts in einer Weise offen zu legen und ins Spiel zu bringen, daß gerade daraus die einzelnen Voten erst ihr Gesicht, d. h. ihre geschärften Argumente erhalten konnten. Die Durchsetzung einer bestimmten Position, welch' guten Gründe auch immer sie vorzubringen vermochte, hätte nicht nur das Mahnmal gefährdet, es hätte sich auch seiner Komplexität gegenüber als untauglich erwiesen. Mit diesem Denkmal ging es um die Frage des Umgangs mit mehreren Dimensionen, die widerstreiten und zugleich darin sich suchen, ein Prozeß, in dem sich nicht weniger als das kulturelle Selbstverständnis eines Volkes wiederzufinden hofft. Dies ist keineswegs ein für allemal klar, es ist im Gegenteil stete Aufgabe. Die künstlerische Dimension (gestalterische, architektonische Aufgabe), die religiöse Dimension (der Holocaust zielte ja über die ethnische Zugehörigkeit hinaus auf die jüdische Religion als ganze), die gesellschaftspolitische Dimension (moralische und rechtliche Implikatio-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nen, Aufklärungs- und Bildungskomponente), die geschichtliche Dimension (die Vergangenheit, die einer Erinnerungskultur im Sinne eines »kulturellen Gedächtnisses« zugeführt zu werden bestrebt ist, unmittelbar gekoppelt an den darin eingeschriebenen »Zivilisationsbruch« der deutschen Geschichte und der in der Nachkriegszeit lähmenden Tabuisierung; Scham und Trauer schienen langhin die einzig beredten Zeugen des Schweigens sein zu können), und nicht zuletzt daraus die Frage nach der eigenen Zukunft (die zukünftige Stellung Deutschlands nach innen wie nach außen), all diese Ebenen wollen berücksichtigt sein, aber so, daß sie sich gegenseitig aufnehmend ein eigenes Profil gewinnen. Der gewonnenen Profilation entspricht das gelungene Mahnmal. Auch ein »Mahnmal« kann kulturkonstitutive Kraft haben, ja es scheint an diesem Beispiel besonders deutlich zu werden, daß ›Kultur‹ nie formaliter und allgemein verhandelt werden kann, sondern immer an konkreten Ereignissen, Orten und Bestimmtheiten hängt. ›Kultur‹ ist so gelebte und lebendige kulturale Welt, der konstruktiver Widerstreit Zeichen gelingender Selbstverständigung ist. Das Mahnmal und seine Debatte zeigen, wo die ›Kultur‹ Deutschlands steht, das heißt, welche dimensionalen Register sie zu ziehen in der Lage und zu welchen Klängen sie fähig ist.

Entscheidend aber ist, daß die Dimensionen zwar jeweils ein Eigenleben führen, und dies notwendig,[145] daß aber zugleich auch jede Dimension in der anderen sich widerspiegelt. Nun, die Spiegelmetapher nimmt die Sache noch viel zu direkt und identifikatorisch, sie ist sozusagen zu harmonistisch und zu universalistisch angelegt.[146] Es käme stärker auf gegenseitige kritische Einwände an, insofern diese die jeweils andere Dimension herausfordern und auffordern als ganze zu antworten. Die Dimensionen sind als ganze angesprochen, und erst so vermag sich die benannte Entsprechungslage zwischen den Dimensionen herauszuarbeiten, die wiederum den

[145] Beispiele dafür, daß eine Dimension die andere überherrscht hat, gibt es zuhauf. Etwa die Vorherrschaft der Religion vor der Kunst, wie dies lange Jahrhunderte hindurch der Fall war, oder die politische Indoktrination künstlerischer Arbeit, wie dies vornehmlich totalitären Staaten zu eigen ist (Hinsichtlich ihres ästhetischen und künstlerischen Zuschnitts unterscheiden sich Nationalsozialismus und Stalinismus nur wenig. Die Kunst als ancilla politicae; es fehlen die Kriterien, zwischen Kunst und Kitsch zu unterscheiden; genau dies macht den Kitsch zum Kitsch.)

[146] Nicht von ungefähr, daß die Barockbaumeister, und hier wäre vor allem an Denkarchitekten wie Leibniz zu erinnern, den Spiegel geradezu als Kategorie erfunden haben. Alles soll nur ein Spiegel des ganzen Universums sein.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Einzeldimensionen ihren Maßstab zuweisen. Keine Deckungsgleichheit also, im Gegenteil, dieses Entsprechungsgeschehen ist immer auch an unüberbrückbaren Differenzen, ja an Versperrungen und Unerreichbarkeiten interessiert. Es bleibt immer ein Rest von Unüberbrückbarkeit, von Behinderung, von Störfällen und »Fehlern«, von Vorläufigkeit und Experiment. Genau dies aber ist geradezu erwünscht, ja notwendig, zeigt sich doch darin erst das Grundmotiv gegenseitiger »Entsprechung«. Das kulturelle Geschehen erweist sich so erst als lebendig und in Arbeit befindlich.

So »er-fährt« und »realisiert« sich das kulturelle Geschehen. Dies zeigt sich schon darin, daß man die Grundzüge der kulturellen Selbstverständigung nur als ein gemeinsames Geschehen erfassen kann. »Erinnern« geht nicht ohne »Gedenken«, und diese wiederum nicht ohne »Gestaltung«. Das heißt auch, daß es um Fragen von Tod und Leben geht, um Tod und Leben des Einzelnen wie ganzer Völker und Kulturen, um die jüdische ebenso wie um die in diesem Falle deutsche Kultur. Eine Kultur hat ein »Leben«, und sie hängt in elementarer Weise an ihrer »Geburt« und ihren Wiedergeburten, sprich Renaissancen ebenso wie an ihren Untergängen und ihrem Zuendegehen. All dies beschreibt nur die Lebendigkeit und den Geschehenscharakter, als welche eine Kultur sich erfährt. In diesem Sinne ist das »Mahnmal« ein herausragendes Kultur*phänomen*, insofern darin das gesellschaftliche und kulturelle Gesamtleben gleichsam als geronnene Gestalt zur Erscheinung kommt. Noch die »Debatte über das Mahnmal«, die über ein ganzes Jahrzehnt lang geführt wurde, zeigt, daß sich eine Republik ständig von innen heraus erneuert, ihr Gegenwartsprofil erstellt, indem sie all diese Dimensionen aufnimmt und neu interpretiert, es mag explizit oder implizit der Fall sein. Genau daraus erhält sie ihre Offenheit und Zukünftigkeit als Bürgerstaat, als Nation und als Kultur.[147]

Das Beispiel des Mahnmals macht auch deutlich, daß es in jedem

[147] Der Maler Josef Albers hat seine quadratischen Bildräume, worin es um die Beziehungsstrukturen der verschiedenen Raumdimensionen bzw. von Figur und Umgebung geht, u.a. auch als ein Verhältnis »wertvoller Sozialphilosophie, nämlich der echten Demokratie [gesehen]: jeder Bestandteil hat eine dienende Funktion, und gleichzeitig dienen die anderen ihm.« (zitiert aus einem Vortrag Albers' am Black Mountain College Ende der dreißiger Jahre, nach R. Schultz-Zobrist, Josef Albers – Denken in Situationen, in: E. Gillen 1997, 117. – Auch hier zeigen sich Entsprechungsvorgänge der Dimensionen Kunst und Politik, so daß beide aneinander ansichtig und kritikfähig werden, ohne sich als Dimensionen zu vermischen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

konkreten Fall, und dies in zunehmendem Maße, um Neuorientierungen auf bekannten Feldern geht. Religiöse Fragen werden religionsdialogisch, das heißt »interreligiös« diskutiert werden müssen, ebenso wie ethnische »interethnisch«, nationale »international« angegangen sein wollen. Kulturalität ist immer auch eine »interkulturelle« Frage. So kommt es, daß »Interkulturalität« stets schon mit »Interreligiösität«, mit »Interethnizität« ebenso wie mit »Internationalität« durchdrungen ist, und daß dieses Durchdrungensein wiederum eine Kultur von innen her, also auch *intra*kulturell gestaltet.

4.4 Reduktionismus des ›Systemdenkens‹

Nur wenn man eine Kulturwelt nicht in ihrem inneren sich selbst ermöglichenden Prozeß sieht, wird das komplexe Geschehen »reduziert«, um einen »systemischen« Überblick zu erhalten. Der Luhmann'sche Begriff der »Komplexitätsreduktion«[148] scheint Komplexität mit Kompliziertheit zu verwechseln, und diese muß in der Tat vereinfacht werden, will man nicht im Chaos neuer und neuester Unübersichtlichkeiten untergehen. Das damit aber eingeschleuste Grundproblem besteht darin, daß man eine Gesellschaft auf ihr reines Funktionieren (»Soziale Systeme«) hin abstellt und der Vordergründigkeit von Effizienz und Erfolg erliegend gar nicht bemerkt, daß man eine »Maschine« produziert hat, deren Prinzip der »Autopoiesis« auch noch Selbstheit und Freiheit vorgaukelt. Auch die stärker unter phänomenologischem Vorzeichen entwickelte Theorie von Berger und Luckmann[149] wird dem Anliegen der in sich vielfach dimensional gestuften und differenzierten Gesellschaftsstruktur nicht gerecht, wenn über allen Teilbereichen und »Sinnprovinzen« doch eine Universalordnung aufgespannt wird, eine Wirklichkeit schlechthin, deren Maß nichts anderes als die »Alltagswelt« sein soll. Sieht man sich nämlich »*die* Alltagswelt» näher an, so fungiert sie keineswegs als Basisstation für etwaige »Sonderwelten«, sondern sie ist selber schon durch und durch bestimmt und konstituiert von den diversen dimensionalen Ordnungsstrukturen wie etwa Sitte und Brauch, Moral, Religion, Kunst, Wissenschaft, Bildung, Recht etc., aus deren Spiel sich ja erst eine Kulturwelt erstellt. Die »Alltagswelt«

[148] Vgl. N. Luhmann 1970–1987; ders. 1990; ders. 1995.
[149] P. L. Berger/T. Luckmann 1969.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ist dann vermutlich besser zu fassen als »Sedimentierung« dieser Kulturspiele, als Bedingung, nicht als Ursache. Das macht einen dimensionalen Unterschied. Noch die einfachste Alltagswelt, oder um mit Husserl zu sprechen, »Lebenswelt« ist von wissenschaftlichen »Urstiftungen« durchsetzt. Der heutige »Alltag« von Glühbirne über Automobil bis Computer war einst eine »wissenschaftliche Urstiftung« mit allen utopischen Anzeichen, wie sie den meisten Neuerungen gemein sind. Es mag eine offene Frage sein, ob diese Diagnose nur für die neuzeitlichen Kulturwelten zutrifft, in denen ja die Wissenschaften erst ihre Fundierungsinstanz erhalten haben, oder ob dies weiter zurück bis in die Antike und etwa auch das alte Ägypten reicht. Vermutlich müßte man Letzterem zustimmen, wenn man das grundsätzlich andere Wissenschaftsverständnis der Vorneuzeit mitberücksichtigt.

Die systemtheoretische Variante à la Luhmann kommt daher dem sozialphänomenologischen Konzept von Berger/Luckmann viel näher als beide Seiten dies wünschen oder auch nur vermuten würden.[150] Mögen beide Seiten auch in der Sache wie in der Methode von geradezu entgegengesetzten Voraussetzungen ausgehen – Luhmann setzt gegen die »Umwelt« das »System«, Berger/Luckmann setzen gegen die »Sonderwelten« die »Wirklichkeit der Alltagswelt« –, sie kommen darin überein, daß sie auf *empirischem* Terrain verbleiben und den dimensionalen Schritt zur *transzendentalen* Struktur nicht machen. Dadurch aber gehen die Einsichten und Evidenzen der Regionen und Dimensionen verloren, sie werden geradezu preisgegeben. Man erhält eine »Meinung«, die zwar deskriptiv ausgewiesen wird, die aber keineswegs einsichtig und überzeugend ist. Es könnte sich genauso auch anders verhalten, bis in sein Gegenteil hinein.

[150] Sh. etwa N. Luhmann 1986, 176–194. Luhmann beschneidet dort die phänomenologische Forschungsintention und vernunftkritische Instanz der »Phänomenologie« um die entscheidenden Aspekte. Wenn das, was Luhmann hier unter Phänomenologie versteht, dem entsprechen würde, was die Phänomenologie, ungeachtet ihrer unterschiedlichsten und auch konkurrierenden Ansätze, als Gesamtfeld innerhalb der Philosophie ausweist, so wäre diese kaum der Rede wert. Luhmann begeht, wenn man so sagen kann, den Kardinalfehler schlechthin, indem er »Phänomen« und »Faktum« identisch setzt bzw. verwechselt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

5. Grundphänomen und ›Welt‹

5.1 Zum Weg des Weltcharakters der Erfahrung

Die Analysen zu Kant, Husserl und Heidegger versuchten den stetig sich klärenden Gang des philosophischen Denkens zum Grundphänomen der *Welt* hin aufzuzeigen. Dieser Gang ist eng verbunden mit den Grundbegriffen der *Erkenntnis* und *Erfahrung*, vor allem mit deren inneren Zusammenhang und deren steigenden Veränderungen und Wandlungen. Dies führte soweit, daß an die Stelle des *Begriffs*, der noch bei Kant und Hegel höchste Erkenntnisfunktion inne hatte, das *Phänomen* tritt. Erst mit diesem Schritt kündigt sich der Umbruch an, der es gestattet, ›Erfahrung‹ nicht mehr vom ›Begriff‹ her angehen zu müssen, was wiederum der ›Erfahrung‹ eine völlig neue Eigenständigkeit verliehen hat. Vor allem aber wird deutlich, daß sich das ›Phänomen‹ dem ›Begriff‹ entzieht – es bleibt unter Begriffshinsichten jedenfalls eigentümlich stumm –, während der Begriff in phänomenologischer Hinsicht seine selbstverständliche Voraussetzungslosigkeit und Begründungsdominanz einbüßt. Anders gesagt: es gibt eigentlich nicht den »Begriff des Phänomens«, wohl aber das »Phänomen des Begriffs«.

Gewöhnlich wird die Erfahrung »empirisch« determiniert, so sehr, daß die Tautologie, die darin liegt, gar nicht bemerkt wird. Darüber muß jetzt nicht weiter gehandelt werden, wenngleich ein Großteil der Wissenschaften mit einem solchen Begriff ganz unkritisch operiert. Bekanntlich ist es ja ein Grundmotiv der mit Husserl beginnenden phänomenologischen Arbeiten, jene unkritischen Annahmen, wie sie mit dem Empirismus, Positivismus und Psychologismus zum Ende des 19. Jhs. kursierten, auf ihre Voraussetzungen hin zu prüfen. Es konnte, um es so zu sagen, nicht länger ein philosophischer und wissenschaftlicher Dualismus aufrechterhalten werden, wie er sich im »Subjekt-Objekt-Schematismus« verankert hatte. So stand auch auf der anderen Seite eine sich rein begrifflich begründende »Transzendentalphilosophie«, wie sie vor allem der Neukantianismus vertrat, in Frage, insofern dort die Seite der Erfahrung im Grunde keine Rolle spielte. Es macht viel Sinn, wenn Husserl daher nach einem »*Erfahrungs*boden« Ausschau hält, der »originär« zur Anschauung kommt und gegeben wird und der darin alle paradigmatisch in »Subjekt« und »Objekt« vertretene Vorausgesetztheit zu unterlaufen bestrebt ist. Mit den gegenseitig sich bedingenden

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Grundzügen der »Intentionalität« und »Konstitution« entdeckte Husserl, so könnte man sagen, das *vor* aller Begrifflichkeit und Urteilskategorialität liegende »Erfahrungsfeld«, *als welches* sich das Bewußtsein erfährt.[151] Intentionalanalysen sind daher Analysen des Bewußtseinsfeldes selber, oder genauer, Selbsterfahrungen des Bewußtseins. Mit diesem »*Erfahrungs*phänomen« legte Husserl das »transzendentale *Phänomen*« frei, weshalb er auch zurecht von »transzendentaler Erfahrung«[152], die immer »transzendentale Selbsterfahrung«[153] ist, sprechen kann. Hierin liegt die eigentliche Selbsterkenntnis des Bewußtseins, die »transzendentale Erkenntnis überhaupt«. (Ebd.) Und diese hat zu ihrem Pendant die Welt als »Universalhorizont«.

In den Spuren dieser Entdeckung arbeiten schließlich vor allem Heidegger und Fink weiter, nur mit der Kehrtwendung von der »*transzendentalen*« zur »*ontologischen Erfahrung*«. Fink hat dieses Erfahrungsmoment stets stärker als Heidegger betont, dem es vor allem um »das Sein selber« im Sinne des »Seinsverständnisses« ging. Mag sein, daß dies auch der Grund ist, warum Fink stärker als Heidegger der phänomenologischen Arbeit verpflichtet blieb. Vor allem wäre hier an »Sein und Mensch«[154] zu denken, worin Fink in Auseinandersetzung mit Hegel und Heidegger das Menschsein ganz aus der »Seinserfahrung« und »Welterfahrung« (ebd. 256–272) her versteht. Unter »Phänomen« wird dann das »Sich-zeigen« der Wirklichkeit selber, ihr »Erscheinen« und zugleich »Aufgehen« verstanden. Es ist nicht mehr bloß, wie noch bei Husserl, bloße Erscheinungsweise *im* Bewußtsein, sondern jeweilige »Seinsweise«, man könnte mit Fink auch sagen, jeweilige »Weltweise«. Die Bewußtseinsweisen, von der noch Husserl ausging, sind dann nicht mehr fundierend, sondern abgeleitete Modi einer ursprünglicheren Welterfahrung. Diese Eröffnung führt Fink u. a. zur Konzeption der »Grundphänomene«[155], die

[151] Sh. E. Husserl, Erfahrung und Urteil (1985), mit dem bezeichnenden Untertitel »Untersuchungen zur Genealogie der Logik«. Darin wird eben gezeigt, daß die Logik des Urteils sich einer Genealogie, sprich einem Erfahrungsweg verdankt.

[152] Hua I, 24 ff., 154 f. et al. Im Grunde können die beiden in Hua I publizierten programmatischen Schriften Husserls, »Die Pariser Vorträge« sowie die »Cartesianischen Meditationen«, als Analysen des »transzendentalen Erfahrungsfeldes« gelesen werden.

[153] Hua I, 67 ff., passim. In der »Krisis«-Schrift spricht Husserl in diesem Zusammenhang von »eine(r) neue(n) Art des Erfahrens«. (Hua VI, § 41)

[154] E. Fink 1977.

[155] E. Fink 1979. – Ebenso wichtig ist für Fink natürlich der Ansatz zu einer »dialektischen Phänomenologie« (vgl. Phänomenologie und Dialektik, in: ders. 1976, 228–249)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ihr Bewenden darin haben, daß sie zum einen den Menschen bis »in seinen Grund bestimmen« (ebd. 360), daß also ohne sie – es dreht sich bekanntlich um die Grundphänomene Tod, Arbeit, Herrschaft, Liebe und Spiel –, Menschsein im konstitutiven Sinne gar nicht möglich wäre. Zum anderen »(bezeugt sich der Charakter des Grundphänomens) durch die Unableitbarkeit, es kann nicht auf etwas anderes zurückgeführt und von dorther begriffen werden. Es ist durch sich selbst und muß aus sich selber verstanden werden. Andererseits ist es jeweils ein tragender Grund für eine Vielzahl von Phänomenen und liefert auch die grundsätzlichen Verstehens- und Auslegungsmittel.« (Ebd. 429) Die Grundphänomene, gerade in ihrer »Coexistenzstruktur« (432), sind unhintergehbar und bilden so das Geflecht, in das der Einzelmensch konstitutiv und existentiell verwoben ist. Das Offene dieser Struktur bekundet sich sodann im Phänomen der ›Welt‹, in dem zweierlei zum Tragen kommt. Einmal das kosmische Prinzip der Unendlichkeit und zum anderen das Gegenprinzip der Endlichkeit.[156] Letztlich weist ein jedes Grundphänomen in gewisser Weise schon eine ganze Philosophie und Ontologie auf, ja es arbeitet eine ›*Welt*‹ aus. Welt wird jetzt im Gefolge von Heidegger als »existentielle Erfahrung« verstanden, nicht mehr allein als kognitive und sensitive Erfahrung. »Ontologie«, so könnte man mit Fink sagen, ist nicht bloß ein Gedanke, sondern dem zuvor schon eine Erfahrung, die Selbsterfahrung von ›Welt‹.[157] Grunderfahrung und Welterfahrung gehören demnach im Grunde zusammen, sie bilden eine gemeinsame Struktur, aus der sich sodann der Mensch entgegenkommt. Noch bevor der Mensch das »Zur-Welt-sein« (Merleau-Ponty) sein kann, ist er das »In-der Welt-sein«, und dies im Unterschied zu Heidegger im Sinne einer jeweiligen Welt mit *jeweiligen spezifischen* Grunderfahrungen.[158]

---

sowie die Weiterung des Weltphänomens zum »kosmologischen Phänomen« (vgl. ders. 1979, Kap. 16–18, 273–323), worauf aber für unsere Frage hier nicht näher einzugehen ist.

156 Vgl. auch E. Fink 1990.

157 Vgl. ebd. Kap. 18, 307–325, insbes. 320.

158 »Das griechische Dasein und sein Weltverständnis aber erwuchs als eine *Grunderfahrung*, die damals der Mensch mit dem Seienden machte; erst *in* dieser Grunderfahrung bildete sich das, was wir den Stil des griechischen Lebens nennen. Vielleicht ist es also ein typisch modernes, auf die Subjektivität reflektierendes Vorurteil, wenn wir die Verschiedenheit der Weltbilder nur im Subjekt begründet sein lassen – und nicht in einer anderen Weise, wie jeweils das Seiende sich dem Menschen zeigt.« [kursiv, G. S.] (E. Fink 1990, 23.) »*Über* die Philosophie wissen wir dank der Kulturgeschichte vieles

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, Fink, um nur die wichtigsten zu nennen, haben sich jeder auf seine Weise dem »Weltphänomen« angenähert gerade dadurch, daß sie mit der Sprengung einer in sich reinen, apriorischen transzendentalen Subjektivität deren Konstitutionsgrund bzw. deren Ursprung freigelegt haben. Man kann dann, wenn man so will, gar nicht anders als auf »Grundphänomene« zu stoßen, was Fink vielleicht am deutlichsten gesagt hat, was aber die anderen ebenso schon im Visier hatten. Husserl etwa zeigt das Bewußtsein als Grundphänomen, Merleau-Ponty den Leib und die Wahrnehmung, Heidegger das Dasein und die Sprache und Fink die schon angesprochenen fünf Grundphänomene. Finks Analysen haben hinsichtlich der Dimension des »Grundphänomens« gleichwohl den Vorteil, daß sie von einem Geflecht von Grundphänomenen ausgehen, was wiederum bedeutet, daß die *Pluralität* von Grundphänomenen und vor allem deren »Spiel« gesehen werden kann. Sieht man dies nicht, so steht man in der latenten Gefahr, das eigene Grundphänomen zu verabsolutieren, gerade dadurch, daß man es nicht als ›Grundphänomen‹ vor Augen bekommt. Dies hat dann natürlich methodische wie systematische Folgen. Husserl kann jedes Phänomen nur unter »intentionaler« Hinsicht angehen, was eben das Bewußtsein auszeichnet, Heidegger gerät jeder Phänomenzug in den Sog der »Existentialität« bzw. der »Zeitlichkeit« und später der »Geschichtlichkeit«, Merleau-Pontys Analysen bleiben an die »Leibwahrnehmung« gebunden, die selber einen Zwischenbereich von »Drinsein« und »Intentionalität« öffnet. Aber auch bei Fink ist mit dem »Spiel« ein Favorit unter den Grundphänomenen auszumachen, jedenfalls bildet es die Kategorie der Verbindung der Grundphänomene untereinander.[159]

---

und vielerlei, wir kennen Biographien der großen Philosophen, die psychologischen Hintergründe ihrer Systeme, kennen Texte und Ausgaben, Kommentare usf. Aber eine solche mehr oder minder gelehrsame Kenntnis äußerlicher Art ersetzt nie die wirkliche Erfahrung der Philosophie. Der Einbruch der Philosophie in unser Leben geschieht als Verwandlung des Selbstverständlichen ins Fragwürdige. Deswegen kann die Philosophie überall anfangen, auch bei anscheinend nichtssagenden Dingen. Sokrates hat seine bohrenden Fragen vielfach gerade bei den alltäglichsten Verrichtungen der Handwerker angesetzt, hat banausische Modelle aufgegriffen, um zu den höchsten Problemen vorzustoßen. Es ist irrig, wenn man meint, der Philosophie besondere Gegenstände, etwa die höchsten Gegenstände: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit usw. zuordnen zu müssen. Nicht was sie aufgreift, sondern wie sie aufgreift und angreift, ist entscheidend.« (E. Fink 1979, 18 f.)

[159] Vgl. E. Fink 1979, Kap. 22, 369–385 sowie Kap. 24, 403–419.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Im Gefolge dieser Phänomenologien, aber auch in kritischer Weiterführung hat Rombach einen Weg gefunden, den man im Unterschied zur »transzendentalen« und auch zur »ontologischen Erfahrung« die »strukturale Erfahrung« nennen könnte. Auch hier geht es um den *Welt*charakter, der in jedem Grundphänomen und jeder Grunderfahrung aufscheint, allerdings jetzt so, daß mit der Selbststrukturierung der Erfahrung auch erst die Welt sich strukturiert. War vorher die ›Welt‹ noch irgendwie »etwas«, das sich entzieht oder verbirgt, das man irgendwie immer schon voraussetzen mußte, damit es erfahren werden bzw. damit man Zugang bekommen konnte, so zeigt sich jetzt, daß ›Welt‹ ein strukturales Geschehen ist, das »aus sich selber« hervorgeht und hervorkommt, das sich nur *als* Hervorgang tut. Eine Welt *geht auf* und erst darin wird sie zur ›*Welt*‹. So erhält erst ein Phänomen den Charakter des Grundphänomens, wenn es sich bis in seinen Weltcharakter hinein öffnet und darin gezeigt werden kann. Der Aufgang des Phänomens ist dann zugleich der Aufgang einer Welt, und genau dies macht erst das Phänomen zum ›Weltphänomen‹. Dies haben alle schon gewußt oder zumindest geahnt, aber sie haben es nicht aus dem Phänomen selber gezogen. In dem Maße, in dem ›Welt‹ auftaucht, in dem Maße hat sich das Phänomen geöffnet im Sinne seine Aufgehens. Die »strukturale Erfahrung« versucht somit nicht weniger als dem Hervorgangsgeschehen der Phänomene, also ihrer Selbsterfahrung nachzuspüren, was wiederum heißt, daß Empirie und Transzendentalität, Ontik und Ontologie noch *vor* ihrer Trennung gesehen werden können. Dies aber ist nur möglich, sieht man deren Auseinandersetzung als *ein gemeinsames Geschehen*, das deshalb ein ›Geschehen‹ ist, weil es aus sich selber hervorgeht. »Wir versuchen das Hervorkommen als reales Geschehen *in* den Dingen zu fassen, als deren Ringen um ihre bestmögliche Verfaßtheit, um Selbstklärung und Selbst-Lichtung.«[160] Von da aus zeigt sich dann, daß jene dimensionalen Differenzen zwischen Empirie und Transzendentalität ebenso wie zwischen Ontik und Ontologie in dem Augenblick entstehen, wo man das Ganze auf *Statik* stellt. Die Differenz entsteht sodann automatice, insofern man mit jeder Erkenntnis und Erfahrung zugleich auch die notwendigen Bedingungen ihrer Möglichkeiten bzw. die Fundamentalschicht, sprich den Voraussetzungsboden, braucht. In dem Augenblick, wo man nicht aus einer Grundbewegung des Ganzen her

[160] H. Rombach 1980, 278.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

denkt, daß heißt, den *genetischen* Grundaspekt allen Geschehens nicht berücksichtigt, wo also der Boden, auf dem gegangen wird, erst mit jedem Schritt selber mithervorgeht, gerinnt das ganze Geschehen zu der beschriebenen inneren Differenz seiner Statik. Diese Differenz erweist aber die beiden entstandenen Ebenen nicht als gleichwertige, sondern es zeigt sich, daß die transzendentale Ebene der empirischen ebenso vorgeordnet ist wie die ontologische der ontischen. Es geschieht hier also eine interne Abwertung, die selber konstitutiven Charakter hat. (Bei Heidegger meldet sich diese in der Differenz von »selbst« und »man«, im transzendentalphilosophischen Kontext etwa in der Differenz von Begriff und Anschauung, Verstandeserkenntnis und Erfahrungsmodalität.) Aber genau das ist, wenn man so sagen darf, der Grundfehler, der aber wie gesagt genau dann entsteht, wenn man nach alten Kategorien, das heißt »statisch« denkt. Dadurch daß man ›Welt‹ immer nur als Hintergrundfolie und Universalhorizont »vermeint« hatte, dadurch blieb auch das ›Grundphänomen‹ verborgen und in seiner fundierenden Konstitutionskraft für alle Phänomene mehr oder weniger ausgeblendet. Gleichwohl waren beide doch stets zugegen, haben sie sich auch als das »Unsichtbare«, »Verborgene« und »sich Entziehende« gleichsam im Hintergrund gehalten. Aber nicht nur ist im Sichtbaren schon das Unsichtbare zugegen, im Entborgenen das Verborgene, im Bezug der Entzug, es scheint vielmehr so zu sein, daß »beide Seiten« aneinander erst sich ansichtig werden, indem sie auseinander hervorgehen. Das heißt, daß das Phänomen nicht einfach als erscheinendes abgeschildert wird, sondern es sich öffnet und gleichsam über die erste »Gebung« seiner hinaussteigt. Das Phänomen unterliegt einer Eigendynamik, überhaupt einem dynamischen Geschehen, es »zeigt sich«, *indem* es »kommt«. Die Selbstkonstitution des Phänomens erweist sich daher in seiner Eigendynamik, oder um es präziser zu sagen, in seinem »*Selbsthervorgang*«. Für das Phänomen der Erfahrung bedeutet dies, daß es nicht etwa für sich stünde oder in einem weiteren Feld anderer Phänomene zu finden wäre, sondern daß es zur »*Erfahrung* der Erfahrung« wird. Was dann zum Vorschein kommt, ist die Selbsterfahrung von Vielschichtigkeit und Mehrdimensionalität, jenem, wie wir oben sehen konnten, inneren Reflexionsgeschehen der Erfahrung selber.[161] Erst so gelangt man zur Grunderfah-

[161] F. Fellmann verfolgt ein ähnliches Anliegen, wenn er feststellt, daß »das Selbst der Selbsterfahrung (trotz des gewaltigen Aufwands an spekulativem Scharfsinn) weit-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rung, die sich in jeder Erfahrung schon meldet, und die sich gegenseitig und auseinander hervorarbeiten. Das Phänomen der Erfahrung zeigt sich erst, wenn gesehen wird, daß Erfahrung *und* Grunderfahrung gemeinsam auseinanderhervorgehen.[162] So erst vermag das »Phänomen der Erfahrung« zum »Grundphänomen der Erfahrung« zu werden und bleibt nicht als Teilaspekt in Erkenntnisfragen und Bewußtseinsleistungen eingeschlossen. Zu lange schon hat man die Erfahrung unterschätzt, auch weil das begriffliche und philosophische Handwerkszeug noch fehlte. Im interkulturellen Kontext bekommt sie ein neues, bislang ungeahntes Gewicht, dessen herausfordernde These darin besteht, daß selbst Erkenntnis und Bewußtsein *Erfahrungsweisen* sind, und zwar ganz bestimmte. Der *Welt*charakter einer Welt wird *erfahrbar*, er bleibt nicht mehr nur *denkmäßig* oder gar nur *postulativ* beschränkt. Das heißt, daß erst in der Erfahrung die Welt einer Welt auftaucht und aufgeht, daß diese Welt real und wirklich ist, daß diese Welt ›lebt‹. ›Welt‹, so könnte man sagen, ist der geheime und doch offenbare Grundzug aller ›Erfahrung‹, die im Grunde immer auf die Öffnung ihrer eigenen Tiefenschichten und Vieldimensionalitäten hin tendiert, also geradezu auf ›Grunderfahrung‹ hin angelegt ist. Treffen Erfahrung und Welt in einer glücklichen Findung so zusammen, daß sie einander ansichtig und fühlbar werden, so wird die Erfahrung in ihrer Grunderfahrung ge-

---

gehend *terra incognita* geblieben (ist). Daher muß die Frage nach dem Selbst noch einmal gestellt werden: Wie kann man die Erfahrung des werdenden und gelebten Selbst ohne den Dualismus von reinem Ich und empirischer Person auf den Begriff bringen?« (F. Fellmann 1993, 18). Trotz der augenscheinlichen Konvergenz bleibt diese doch erstaunlich und bemerkenswert, insofern Fellmann diesen Focus aus den Linien des Weges der »Lebensphilosophie« gewinnt, die sich ja explizit als Stoßrichtung gegen den transzendentalen Gedanken entwickelt hat. Gleichwohl scheinen eben in einem geklärteren Erfahrungsbegriff Traditionsfäden zusammenzulaufen, die man nur erfassen kann, sieht man die »Selbsterfahrung der Erfahrung«, wohinein dann das ältere Dichotom von »Erkenntnis« und »Erfahrung« als geschichtliche Parameter auch gehören. – Bleibt zu bemerken, daß Fellmann indes einen etwas anderen Weg weitergeht, wenn er als Lösung aus der Aporie von »reinem Ich« (Kant) und »empirischer Person« (Strawson) ein »symbolisches Ich« im Sinne eines »Selbstbildes« vorschlägt. (Ebd. 229 ff.) Inwieweit dies allerdings den »*Geschehens*-« und »*Prozeß*-charakter« der Erfahrung selber aufzunehmen in der Lage ist, kann hier nicht näher diskutiert werden.

[162] Vgl. hierzu auch Rombach 1980, Kap. III, 16: Der Weltcharakter des Phänomens, 269–282. Zur ›Genese‹ vgl. ders. 1988b, Kap. III: Strukturgenese, 221–298. Rombach hat gleichwohl keine »Phänomenologie der Erfahrung« vorgelegt; dennoch erweist sich sein strukturgenetischer Ansatz als außerordentlich fruchtbar für die hier anstehende Untersuchung.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

troffen. Auch für die Philosophie war dieser Gedanke der ›Welt‹ so etwas wie der treibende Motor, der sich zwar auf unterschiedlichen Begriffs- und Verstehensebenen tummelte, der sich aber in steigendem Maße als sinn- und gestaltbildend herausarbeitete, und der sich schließlich in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, insbesondere unter phänomenologischen und hermeneutischen Hinsichten, als *das* ›Grundphänomen‹ etablieren sollte. Anders gesagt: Der geheime Grundzug der Philosophie hat sich von der Selbstbegründungstätigkeit der Vernunft, wie er für Neuzeit und Moderne veranschlagt werden könnte, auf die diese Selbstbegründungen konstituierende, gestaltende und hervorbringende ›Welt‹ verlagert. ›Welt‹ als das Sichzeigen, Hervor- und Aufgehen der ›Vernunft‹. Insofern Vernunft immer nur als Aufhellung, und das heißt eben als Aufgang »zur Vernunft *kommt*«, *geschieht* sie als *Welt*eröffnung, universal und zugleich regional, ortlos und zugleich orthaft, unendlich und zugleich endlich. Um es pointierter zu sagen: ›Welt‹ scheint der geheime Wunsch der ›Vernunft‹ zu sein, vielleicht ihre tiefste ›Grunderfahrung‹. Mit der ›Welt‹ wird sich die ›Vernunft‹ über sich selber als einem *lebendigen Geschehen* klar.

5.2 Der Umbruch ins Grundphänomen

5.2.1 Die Ablösung des ›Systems der Philosophie‹ durch die ›Pluralität der Grundphänomene‹

Grunderfahrungen, so konnten wir sehen, geschehen realiter als Widerfahrnisse. Die Geschichte der Menschheit ist voll solcher Widerfahrnisse, auf deren Hintergrund sich die entsprechenden Grunderfahrungen aufbauen. Auch wenn die philosophische Denkgeschichte – jedenfalls, was ihre größeren Schritte anbelangt – von solchen Widerfahrnissen und Grunderfahrungen getragen wird, so wurden diese doch erst im nachhegelischen Denken eigens zum Thema. Die bis dato als »Philosophie des Systems«, dem stets ein »System der Philosophie« korrespondiert, in Geltung befindlichen Grundlagen sahen sich nicht nur in Frage gestellt, sie wollten vor allem auf neue Füße gestellt werden. Anders formuliert: Die Phänomene begannen aus dem Systemzwang auszubrechen und versuchten gewissermaßen eine Art Eigenleben zu führen. Es schien mit einem Schlage deutlich geworden zu sein, daß ein allgemeiner Philosophie- und Logikbegriff

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das genau nicht zu fassen in der Lage war, was er glaubte begreifen zu können, nämlich die Erscheinungs- und Erfahrungswelten in all ihren Vielfältigkeiten und Lebendigkeiten.

Die Philosophie, die mit Hegel sozusagen den Gipfel des Systemdenkens erklommen hatte, konnte gar nicht bei Hegel stehen bleiben, so daß sie in ihrem ganzen Zuschnitt denn auch ein anderes Gesicht bekommen hat.[163] Ein »*System* der Philosophie« scheint seit Hegel obsolet.[164] Was dann? »*Nach* Hegel gibt es kein *System* der Philosophie mehr, kann es keines mehr geben. Alle *großen* Philosophen des 19. und 20. Jahrhunderts weisen den Systemcharakter ausdrücklich zurück. Sie gehen von etwas ganz anderem aus, von *Grundphänomenen* des menschlichen Daseins, die sich jeweils als eine *Tiefenstruktur* enthüllen lassen, in die der Mensch eingelassen ist.«[165] Rombach, von dem dieses Zitat stammt, machte wohl als erster auf diesen fulminanten Umbruch der Denkgeschichte aufmerksam,[166] was wiederum damit zusammenhängt, daß er die *ontologi-*

[163] Gemeinhin gilt Hegel als der letzte und zugleich vollendetste »Systemphilosoph«. Es gibt aber durchaus auch Versuche, gegen den »systematischen« Hegel, dem alle Erscheinung bloße Erscheinung seiner Logik ist, einen mehr auf die Sprache der Phänomene im Einzelnen hörenden, also einen »phänomenologischeren« Hegel ins Feld zu führen. Insonderheit Hegels Ästhetik und Kunstinterpretationen scheinen hier das System als geschlossenes System aufbrechen zu wollen. Vgl. A. Gethmann-Siefert 1992, 9–39.

[164] Dies schließt natürlich nicht aus, daß es auch »nach Hegel« weitere Versuche, Konzeptionen und Verzweigungen eines alles umfassenden Philosophiebegriffs gegeben hat und nach wie vor gibt, aber, so jedenfalls meine These, diese Versuche stellen sich als Spezifikationen und Mikroskopien *der* großen Systementwürfe à la Kant und Hegel dar. Sie markieren keine entscheidende Wendung der gesamten Philosophie, wie dies durch die Eröffnung der Grundphänomene geschehen ist. Daß es gleichwohl eine neue Kant-Renaissance zu geben scheint, ist nur zu begrüßen, allein Kant gewissermaßen als *den* Protagonisten gegenwartsphilosophischer Problemstellungen zu preisen, mutet doch etwas seltsam an. Als ob die Philosophie in ihrer Prinzipienstruktur und Grundlegungsintention mit Kant an ihr Ende gekommen sei.

[165] H. Rombach 1988a, 168.

[166] Vgl. auch E. Fink 1979. Gleichwohl bemerkt Fink noch nicht den mit den Grundphänomenen einhergehenden epochalen Umbruch der Denkgeschichte. Merleau-Ponty scheint diese Eigentümlichkeit auch schon irgendwie geahnt zu haben, er hat sie aber noch nicht als diesen grundsätzlichen Einschnitt der Denkstruktur und Denkkultur gesehen. Vgl. M. Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966, 4. – Auch H. Kimmerle stellt hier eine Zäsur fest, wenngleich nicht unter phänomenologischer Hinsicht, sondern aufgrund eines »Differenzdenkens«, das sich als »doppelte Bewegung des Sich-öffnens und zugleich auch wieder -verschließens gegenüber anderen Kulturen in der europäisch-westlichen Philosophie nach Hegel« bekundet. »Vom Standpunkt der interkulturellen Philosophie aus läßt sich beobachten, daß nach Hegel in der

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schen Grenzen und Selbstbehinderungen des Systemdenkens erfaßte. Vor allem aber wird mit der Entdeckung der Grundphänomene deutlich, daß mit diesen jener Boden überhaupt erst erstellt wird, auf dem dann dies und jenes gesagt, getan, begründet und argumentiert, überhaupt zur Erscheinung kommen kann. Jedes Grundphänomen eröffnet einen eigenen Raum, von dem her alles verstanden werden und seine Erklärung finden kann, jedem Grundphänomen kommt in einem entschiedenen Sinn »Weltcharakter« zu.[167] Seit Marx kann vom Grundphänomen der »Arbeit« und der »Produktionsverhältnisse« her alles verstanden werden. Der Mensch versteht sich ganz und gar aus der »Welt der Arbeit«, so daß auch alles andere von daher zu verstehen ist und auch verstanden wird. Religions- und Glaubensfragen, Fragen der Kunst, Literatur und Philosophie bleiben rückgebunden an die Grundsituation der Arbeits- und Arbeiterwelt, und werden von daher interpretiert. Die Gesellschaft als ganze wird zum Spiegelbild der Produktionsverhältnisse. Aber es gibt noch andere Grundphänomene. Freud entdeckt die Grundstruktur der »Libido«, worin gesehen wird, daß alles auf Fragen der Lust bzw. des Lustgewinns und der damit einhergehenden Sublimierungsmechanismen zurückgeführt werden kann. Die gesamte Triebstruktur legt in der Tat eine ganze »Triebwelt« offen, wovonaus alles erklärt und verstanden werden kann. Ebenso Nietzsche, für den alles unter der Maßgabe des »schöpferischen Prozesses« erst zu dem wird, was es im Grunde ist. Einer Lust, die nicht schöpferisch ist, lohnt es nicht, sie leidet an ihrer eigenen Décadence. Wie im übrigen auch der Glaube, die Moral Formen von Décadence sind, weil sie sich nicht auf den schöpferischen Prozeß ihrer selbst freigeben. Es wären weiterhin Kierkegaard zu nennen, der als Usurpator des Grundphänomens des »Glaubens« betrachtet werden kann. Whorf und Wittgenstein elabo-

europäisch-westlichen Philosophie eine Verschiebung des Urteils über andere Kulturen stattfindet, die aber nicht konsequent zu Ende gedacht wird. (…) Es soll aber nicht verkannt werden, daß ohne die Kritik der europäisch-westlichen Philosophie, wie sie von Nietzsche, Bataille, Merleau-Ponty, Habermas, Heidegger, Barthes, Foucault, Derrida u. a. ausgearbeitet worden ist, der Schritt zur interkulturellen Philosophie nicht möglich gewesen wäre.« (H. Kimmerle, Prolegomena (1996), 25 f.) Hier sehe ich eine gewisse Entsprechung zu meinem Anliegen, obschon ich eher die Entdeckung der Grundphänomene denn das Differenzdenken als den entscheidenden Vorläufer interkulturellen Denkens favorisiere. Die Pluralität der Grundphänomene steht noch einmal jenseits der Differenz von Identität und Differenz, indes das Differenzdenken sich immer noch in Absetzung zum Identitätsdenken versteht.

[167] Vgl. zu folgendem H. Rombach 1988a, 167–181.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rieren das Grundphänomen der »Sprache«, und noch der sog. »linguistic turn«, der sich ja als dezidierte Vernunftkritik im Sinne einer Subjekttheorie versteht, partizipiert an dieser Eröffnung. Die »Dialogphilosophie« (Buber, Rosenzweig) eröffnet noch vor aller Hermeneutik die unhintergehbare Ich-Du-Konstellation. »Der Andere« wird wie bei Levinas Grundphänomen, eine neue Ethik als »erster Wissenschaft«, ebenso wie bei Merleau-Ponty der »Leib«, ohne den die Welt niemals »zur Welt kommen« würde, »das Fremde« wird, wie bei B. Waldenfels, zur Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und Erfahrung.[168] Man könnte die Reihe weiter fortsetzen. Jedes Mal, das heißt mit jedem Grundphänomen zeigt sich, daß von hier aus alles verstanden werden kann. Jedes Grundphänomen erweist sich als eine eigenständige Ontologie und Phänomenologie, als eigenständige Erkenntnis- und Erfahrungsweise, eben als »eine ganze Welt«. Dabei ist es durchaus zweitrangig, ob und inwieweit sich die einzelnen Philosophien selber als »Phänomenologien« oder gar als »Grund-Phänomenologien« gesehen haben oder sehen würden, entscheidend ist jeweils die Eröffnung dessen, was ein »Grundphänomen« ist und was dadurch an Tiefenstrukturen und -dimensionen freigelegt werden kann.

Nun stehen diese aber weder neben- noch in Ergänzung zueinander, noch bilden sie ein wie auch immer geartetes Aufbauverhältnis, bräuchten sie doch jedes Mal einen alle umspannenden Rahmen. Dennoch scheinen sie, zieht man aus den Konzeptionen der obigen Gewährsleute die Konsequenz, in Pluralität aufzutreten, dies aber, ohne auf eine letzte alle umfassende Einheitsfigur zuzulaufen. Diese Eigentümlichkeit zeigt sich besonders darin, daß von jedem Grundphänomen aus die jeweils anderen interpretiert werden und auch interpretierbar sind, dies allerdings unter der jeweils eigenen Maßgabe. Und genau dies ist das philosophische Novum, daß es eine plurale Verfaßtheit von ›Grundphänomen‹ gibt, eine Pluralität, die sich der kategorialen Struktur »Einheit und Vielheit«, »Identität und Differenz« entzieht.

[168] Bei den drei Letzteren stimmt die Zuordnung nicht genau, da sie zum einen durch die Schule der Phänomenologie gegangen sind und zum anderen deren Doppelaspekt von Subjekt- *und* Objektforschung, Vernunft- *und* Weltforschung aufgenommen haben, sei es zustimmend oder in kritischer Absetzung.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2.5.2 Welt*erfahrung* vs. Welt*anschauung*

Mit der Entdeckung und Ausarbeitung der Grundphänomene scheint sich indes eine neue Problemstellung anzukündigen, deren Lösung allerdings nicht in deren Abqualifizierung liegen kann: Da jeder nur von seinem Grundphänomen aus die Bewußtseins- und Weltstrukturen erfassen kann – Grundphänomen heißt Bodengebung überhaupt –, sieht er nicht, daß es noch andere Grundphänomene gibt, die die gleiche Berechtigung haben. So kann es nicht ausbleiben, daß die ausgearbeiteten Grundphänomene als inkommensurable und sich selbst verabsolutierende Philosophien auftreten, weshalb sie mehr oder weniger deutlich in Weltanschauungen übergehen und unter Ideologieverdacht geraten. Mit den oben zitierten Philosophien scheiden sich nach wie vor die Geister. Entweder Marx *oder* Kierkegaard *oder* Nietzsche *oder* Freud, usw.[169] Die Eröffnung der Tiefenstrukturen und Grundphänomene, die ja in der Tat das philosophische Geschäft in unmittelbare Nähe zur gelebten Realität führte, und der Philosophie das zurückzugeben versprach, was sie seit Sokrates wollte, nämlich Selbstklärung und -erhellung des Lebens selber zu sein, schien aufgrund des Ausschließlichkeitscharakters der einzelnen Philosophien der Grundphänomene mit dem Verlust philosophischer Prinzipienfragen und Allgemeingültigkeit erkauft. Philosophie geriet seither und gerät noch tendenziell in den Verdacht, eine versteckte Form von Weltanschauung zu sein. An diesem Dilemma, entweder »Welterkenntnis« (Allgemein- und Formalaspekt) oder aber »Weltanschauung« (Besonderungsaspekt) zu sein, arbeitet sich seither die Philosophie ab. Meine These lautet daher, daß beide für sich genommen Hypostasierungen und Verabsolutierungen sind, weshalb der Schritt zur »Welt*erfahrung*« unausweichlich wird, vermögen doch darin erst die Grundphänomene in ihrer Aufgänglichkeit deutlich zu werden. Anders gesagt: Wer den Schritt zu den Tiefenstrukturen und den Grundphänomenen nicht mitmacht, also die konkrete Arbeit eines jeden Grundphänomens nicht erfaßt, die darin besteht, jeweils neu darüber zu befinden, was Subjekt, Objekt, Verstand, Vernunft, Begriff, Realität usw. heißen, der kann gar nicht anders als, am klassischen Vernunft- und Subjektbegriff festhaltend,

[169] Ausnahmen gibt es auch hier, die Verbindungen zweier Konzeptionen anstreben, was auch nicht bestritten werden soll. Entscheidend ist das Anliegen jeweiliger »Grundphänomene«, die unter geänderten Vorzeichen jedes für sich die Stellung einnehmen, die früher das »System« innehatte.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Dimension der Grundphänomene als bloße »Weltanschauungsfragen« abzuqualifizieren.

›Weltanschauungen‹ entstehen dann, wenn eine einmal gemachte Welt*erfahrung*, mit welcher stets eine Überzeugung einhergeht, auf immer und ewig installiert werden soll. Der Erfahrungscharakter verliert seine sprichwörtliche ›Erfahrung‹, seine Bewegung und Dynamik, er bleibt gleichsam stehen, wie ein Standbild, das sich anschauen läßt. Dieses Standbild fungiert von da an als Hintergrundfolie für alles, es wird zum schlechthinnigen Prinzip erhoben, das alles, eben auch die Welt erklärt. Dabei werden zwei entscheidende Dinge übersehen: man nimmt die »Anschauung« für die »Erfahrung«, verwechselt also *eine bestimmte* Ebene mit der Vielschichtigkeit und Mehrdimensionalität des jeweiligen Grundphänomens und setzt erstere auch schon für das Ganze des Phänomens, und man verläßt, was sich zweitens daraus ergibt, den Innen- und Aufgangscharakter der Welterfahrung zugunsten einer Ansicht von außen. Woher aber soll das »Außen« kommen, wenn nicht wiederum von einer bestimmten Weltanschauung? So sind Weltanschauungen die weithin sichtbaren Zeichen einer vorschnellen Identifikation einer *bestimmten* Ebene des jeweiligen Grundphänomens bzw. der jeweiligen Welt, was allerdings viel öfter vorkommt als man dies wahrhaben will. Mißverständnisse, Fehlgriffe und dergleichen sind Indikatoren solcher vorschnellen und einseitigen Identifikationen; aber diese müssen in ihren Mißverhältnissen diagnostiziert werden, was allerdings nur möglich wird, sieht man den Erfahrungs- und Geschehensaspekt des Grundphänomens und vor allem dessen konstitutive Aufgänglichkeit.

Es geht aber nicht nur um ein einzelnes Grundphänomen, sondern um die Einsicht, daß es sich um mehrere Grundphänomene handelt, deren gemeinsame Strukturierung jenes Gewebe erstellt, auf dem das jeweilige Leben stattfindet und von dem her es seinen Sinn erhält. Es gibt nie nur *ein* Grundphänomen, so wie es nie nur *eine* Welt gibt. Aber diese Grundphänomene wollen in ihrer gegenseitigen Herausbildung und Gestaltung erfaßt sein, ansonsten sie als ungeklärtes und unklares, anonymes und dubioses Geschehen im Untergrund verbleiben. Weltanschauungen und Ideologien sind, so könnte man sagen, ungeklärte und nicht gehobene Grundphänomene, die qua ihrer Unklarheit gegen sich selber ausschlagen. So stellt sich auch das Phänomen des »Fundamentalismus«, das ja als Negativerscheinung die interkulturelle Frage wie ein Schatten begleitet,

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

als ungeklärtes und ungesehenes Grundphänomen dar. An der Hartnäckigkeit und dem Starrsinn, ja der Gewalt von Weltanschauung und Fundamentalismus zeigt sich, wenn auch eben negativ, die ungeheure Kraft, die in diesen Grunderfahrungen steckt. Das Universale des Weltcharakters meldet sich da, sein »Totum«, das sich nicht erst absolut setzt, sondern das aufgrund seiner Annahme und Hinnahme basaler Selbstverständlichkeiten stets schon unterschwellig aktiv seine Selbstverabsolutierung betreibt. Weltanschauungen sind verhärtete und gegen sich selber blind gewordene Welterfahrungen. Erst die Öffnung der jeweiligen Struktur der Grundphänomene eröffnet die jeweilige Welt in ihrer Welthaltigkeit und läßt sie darin aufgehen. Dazu bedarf es aber der Einsicht in die Vieldimensionalität und inneren Beweglichkeit und Durchlässigkeit der jeweiligen Welt.

Kulturwelten erhalten von dieser Einsicht ihren Maßstab *als* Welt. In der Weise, in der Verpflockungen und Selbstbehinderungen, also die Nichtdurchlässigkeit der Dimensionen betrieben werden, in der Weise kranken sie an sich selber. Verpflockungen sind Zusammenballungen und Verwischungen von inneren Dimensionendifferenzen, deren eigene Antwort sich in Gewaltpraktiken Bahn bricht. Natürlich ist dies keine Antwort, nicht einmal eine Aktion, es ist ein »Reflex« und zugleich Anklage der »Welt« gegen ihr nicht Freigekommensein. Daher rührt wohl auch das Welt- und Menschenverachtende aller Ideologien und Fundamentalismen. »*So enthüllt sich alle nachhegelsche Philosophie als Phänomenologie.* Bleibt nur festzuhalten, daß sie sich noch nicht selbst als solche erfaßt. Würde sie dies, so würde sie auch einsehen, daß sie nur je *eines* der Grundphänomene erfaßt und somit einem Anschein von Einheit zum Opfer fallen muß: weil sich ›alles‹ im jeweiligen Phänomen konstituiert, läßt sich auch ›alles‹ aus dem Phänomen erklären – und so erscheint alles weitere Fragen als überflüssig. Der letzte Erklärungsgrund der Welt scheint entdeckt. *Die Theorie wird notwendig zur Weltanschauung.* Die moderne Philosophie ist fast notwendig Weltanschauung und Ideologie – selbst noch die ›Ideologiekritik‹ muß von diesem Mißverständnis ihrer selbst (und von diesem Mißbrauch ihrer in der Gesellschaft) befreit werden. Weltanschauung ist die Kehr- und Zerrform der Phänomenologie, wie dies schon in ihrem Namen (›-anschauung‹) zum Ausdruck kommt. In Weltanschauungen wird die Philosophie real und praktisch; nur leider zunächst noch in ihrer pervertierten Form. Immerhin zeigen die Weltanschauungen, daß die Bewußtseinsgestalt der Phänomenologie (d. h. der Entlarvung ver-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zerrter Oberflächenstrukturen durch Hebung der zugrunde liegenden Fundamentalstrukturen und durch kritischen Nachweis der Differenz dazwischen) die Gestalt des gegenwärtigen Bewußtseins ist. Jede der nachhegelschen Philosophien ist Weltdeutung von *ihrem* Phänomen aus.«[170] Gegen die Weltanschauung hilft eben nicht, wie man gemeinhin anzunehmen pflegt, das Gegenprogramm eines formalen Vernunftbegriffs, erweisen sich doch beide als die Kehrseiten derselben Medaille. Dem abstrahierenden Vernunftbegriff gehen die Tiefenstrukturen und Grundphänomene verloren, der Weltanschauung wiederum die Selbstklärungspotenz und Transparenz der Vernunft. Was indes schon hilfreich sein könnte, ist die Einsicht in jenen Zusammenhang, daß sich eine Welt gestalten und herausarbeiten muß und dies immer wieder, im kleinen wie im größeren Zuschnitt, bis hin zu Epochengrößen, und daß daran konstitutiv ihr Aufgang *als* Welt hängt.

Noch einmal anders formuliert: Erst mit den eigenständigen nachhegelschen Konzeptionen[171] wird die Grundfrage der ›Welt‹ virulent, sie bekommt praktische und menschheitspolitische Relevanz, insofern mit ihr die Ahnung und Möglichkeit mehrerer ›Welten‹ am fernen Horizont aufscheinen. Bis zu Hegel konnte und wurde die Geschichte der Philosophie mit der Geschichte der Menschheit gleichgesetzt, so daß beide als eine stetige Entwicklung begriffen wurden, die irgendwann natürlich zu ihrem Ziel führen sollte. Bei Kant bis »zum ewigen Frieden«, in dem sich alle Menschen als aufgeklärte Wesen gegenüberstehen, bei Hegel im preußischen Staat, wo die Freiheit des Einzelnen mit der Freiheit des Ganzen des Staates ineins fällt. Andere Kulturen als die abendländisch-europäische, und diese zudem in ihrer begriffsphilosophischen Fassung, können da nur als Vorstufen auftauchen, Stufen, die es im Sinne der Zivilisierung des Menschen zu nehmen gilt. Natürlich gab es schon immer Gegenprogramme, man denke nur an den »Gegenaufklärer« Rousseau oder an die Anmahnung der »Dialektik der Aufklärung« seitens Horkheimer und Adorno, aber diese schienen den Adressaten ihrer Kritik, die »Vernunft«, nur umso mehr zu bestätigen. Nun arbeiten die nach-

[170] Rombach 1980, 321.

[171] Daß es auch andere gibt und daß diese bei weitem in der Überzahl sind, steht außer Frage. Nur, es steht wohl auch außer Frage, daß diese »Nacherzählungen«, Detaillierungen, Mikroskopien und dergleichen mehr bis hin zu Epigonien und »Philologien« gerade nicht jene sind, die wir als »Grund- und Haupttexte« als die »große Philosophie« kennen, an denen sich weitere Gedankengänge abarbeiten.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hegelschen Konzepte keineswegs gegen die Vernunft – wie sollte das gehen? –, aber sie arbeiten an deren Selbstklärung im Sinne ihrer Vertiefung und Öffnung. Die Vernunft, so konnten wir sehen, wird *welthaft*, und dies nicht erst als praktische Umsetzung, sondern schon als ihre eigene Betätigung. Hierfür können die angeführten philosophischen Ansätze als erste Vorläufer einer Neuentwicklung gelten, die sich in Grundphänomenen artikuliert und elaboriert. Was bislang meist nur unter negativen Vorzeichen, also als ›Weltanschauung‹ aufgenommen werden konnte, vermutlich deshalb, weil es realpolitisch sich überall zu verifizieren schien,[172] vermag jetzt in positiver, weil fruchtbarer Weise Eingang zu finden. Man kann jetzt die Hintergründe und Tiefendimensionen erfassen, die sozusagen in den Weltanschauungen geschlummert haben, aber nicht freigekommen waren. Man vermag die ›Welt‹ hinter oder in der ›Anschauung‹ zu sehen und damit zugleich deren eigentliche und oft langhin gesuchte Grundintention freizulegen. Die jeweilige Welt öffnet sich und kommt zur Erfahrung. So bildet eine jede Kulturwelt nicht mehr eine von vielen Stufen *einer* Menschheitsentwicklung, sondern jede erfährt sich als eine Welt unter Welten, wo von jeder einzelnen die andere jeweils anders aussieht. Es bleibt aufgrund der jeweiligen Welthaftigkeit eine fundamentale Differenz zwischen den Welten, aber genau diese Differenz zeichnet dafür verantwortlich, daß man sich gegenseitig als ›Welt‹ sieht und anerkennt. Eine »Einheit *in* der Differenz«, nicht eine »Differenz in der Einheit«, dies macht den großen Unterschied. Die »Pluralität der Welten« springt so gleichsam als das notwendige Desiderat der interkulturellen Gesamtsituation heraus, wenn es um deren menschlichere Lösungen geht.

Also: Schon im innereuropäischen Kontext hat sich *die* Philosophie in »Weltkonzeptionen« verzweigt und verlagert, so daß man in der Tat von einem »Plural der Philosophien« sprechen kann, vermutlich sogar muß. Dies macht das Ganze natürlich nicht einfacher, im Gegenteil, es wird komplexer und virulenter, vielleicht auch unüber-

[172] ›Weltanschauungen‹ in diesem Sinne wären etwa die mittlerweile aufgebrochenen Machtblöcke von Ost und West, die das Nachkriegszeitalter nachdrücklich dominiert haben, es wären die religiös, ethnisch, aber auch politisch instruierten Fundamentalismen, die gewissermaßen in das gegen Ende der achtziger Jahre entstandene Vakuum gesprungen sind, es wären aber auch jene Selbstverabsolutierungen einzelner Wissenschaftsdisziplinen, die, wie insbesondere im Biologismus, im Ökonomismus und Technizismus geschehend, nicht vor wie auch immer lautenden »Welterklärungsformeln« zurückscheuen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schaubarer. Aber eine »Reduktion von Komplexität« war nie das erklärte Ziel philosophischer Bemühungen, mag es auch manchem Wissenschaftsbegriff entgegenkommen und auch notwendig sein. Bei aller Praktikabilität und auch ersichtlichen Effizienz sollte man aber wissen, daß mit den Reduktionen zugleich *Reduktionismen* einhergehen, die das vielfältige Geschehen der Wirklichkeit stets schon domestizieren und nivellieren, mag es auch mit der gutgemeinten Intention freier Menschen und freiheitlicher Gesellschaftsstrukturen vorgebracht sein.

Eine Phänomenologie der Erfahrung und Grunderfahrung führt gewissermaßen direkt in das Phänomen der ›Welt‹ hinein. Die Kommunikation der ›Welten‹, in der ich das Hauptanliegen interkultureller Philosophie und überhaupt »interkultureller Grundsituation« sehe, erscheint daher in zweifacher Hinsicht als Focus dieser Arbeit: Zum einen liegt er in der systematischen und methodischen Konsequenz phänomenologischer Philosophie, zum anderen scheint er ein veritabler und fruchtbarer Antwortversuch auf den gegenwärtigen Stand der kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Gesamtentwicklung der Völker und Staaten und deren möglichen Koexistenz sein zu können.

Ein weiterer Aspekt wird hier deutlich, der in allen Philosophien gewissermaßen unterschwellig und apokryph mitläuft. Nicht nur die einzelnen Beispiele, die Bilder und Metaphern, auch die Begriffe und Argumente sind grundiert von Erfahrungsfeldern und Erfahrungswelten, ohne welche alle diese Parameter sinnlos blieben. Auch ein Begriff von Freiheit will *erfahren* sein, bevor er wirklich *begriffen* werden kann. Auch hierin liegt ein Inzitament der nachkantischen Philosophie, an der schon Hegel knabberte. Eine »Metaphysik der Freiheit« wird nicht nur abgelöst von einer »Phänomenologie der Freiheit«, diese vermag auch »das Metaphysische« der Metaphysik aufzuzeigen.

5.3 Therapeutik der Grundphänomene

Im Unterschied zur phänomenologischen Deskription, deren Arbeitsstil darin besteht, verborgene und verschüttete oder bislang unbekannte Schichten freizulegen, zielt das Hauptaugenmerk der Grundphänomene auf eine Veränderung, Verbesserung, auf eine Höherführung, ja Steigerung der Realität. Wird bei ersterem noch von

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

einem durchgängigen und sich durchhaltenden Grundbestand von Vernunft, Welt und Realität ausgegangen, der nur noch nicht zur vollständigen Klarheit gelangt ist, so geht es bei letzterem um die vorgängige Einsicht einer Wirklichkeitserzeugung, genauer eines Hervorgehens der Wirklichkeit aus sich selber, was zugleich heißt, daß die Vernunft nicht einfach vorausgesetzt und angenommen wird, sondern in ihrem Hervorgangsgeschehen selber vor sich kommt. Die Vernunft arbeitet beständig schon an sich selber, was sie zum einen als »*geschichtliche*« bzw. »*historische Vernunft*« ausweist, zum anderen ihre *Diagnosetypik*, und das heißt zugleich, ihren *therapeutischen Grundtypus* in den Vordergrund rückt. *Bis* Hegel, um es so zu sagen, arbeitet die Vernunft *innerhalb* ihrer selbstgegebenen Grenzen, *nach* Hegel überschreitet und übersteigt sie diese Grenzen, aber: aus Vernunftgründen. Aus dem Gegebensein und der Selbst*setzung* wird der Selbst*hervorgang* der Vernunft. Dieser Hervorgang hat immer therapeutische Implikationen, arbeiten sich doch mit ihm die internen dimensionalen Differenzen auseinander hervor, die ein jedes Phänomen konstituieren. Schon das Aufspringen und Sehen der Differenz von ›Phänomen‹ und ›Grundphänomen‹ in einem Phänomen vermag Schräglagen, Einseitigkeiten und dergleichen zu orten, wie sie für bare Münze genommen werden, geht man von der bloßen Erscheinungsfläche als dem »Vollbild« eines Phänomens aus. Die Folge ist, daß meistens ein Epiphänomen als »das Phänomen« angesetzt wird, was nicht weniger als eine »Epirealität« und »Epivernunft« nach sich zieht.[173] Auch Husserl hatte mit der »Reduktion« einen systematischen Therapiebegriff der Vernunft im Visier. Der »Krisis-Vortrag« etwa nimmt an entscheidenden Punkten Anleihen aus der medizinischen Diagnose-Therapie-Nomenklatur.[174] Man kann es auch so sagen: Die Eröffnung der Dimension des Grundphänomens zeigt, daß »Selbsterhellung« des Phänomens zugleich seine »Vertiefung« und »Selbststeigerung« bedeutet. Das Phänomen tritt gewissermaßen in sich auseinander und erhält dadurch Einsicht in

[173] Heidegger etwa macht darauf aufmerksam, daß alle »Erkenntnisleistung« in der »Sorgestruktur« begründet ist, Freud diagnostiziert das Epiverständnis bloßen »Ich-Bewußtseins«, Whorf macht hinsichtlich der grammatikalischen Kategorien der Sprache die Unterscheidung von »offenliegenden und verdeckten Kategorien«, also zwischen »Phänotypen und Kryptotypen« geltend, Chomsky verweist auf die »Generierung« der Sprache hinsichtlich der Tiefengrammatik der Syntax, Nietzsche schon reklamiert ein Denken der »Genealogie« vor aller »Geltung«, usw. usf.

[174] Vgl. B. Waldenfels 1995b, 7–18.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

seine eigene Verfallstendenz. Es ist keineswegs nur »Erscheinung von etwas«, es birgt vielmehr eine ganze »Welt«, die in steigendem Maße ihrer Analyse und Selbstklärung als solche »zur Erscheinung *kommt*«. »Eine Welt geht auf«, sagt der Volksmund, und er sieht darin ganz richtig, daß nicht erst mir eine Welt aufgeht, sondern daß ich mir selber in meinem »mir« darin gegeben werde. Die Verpflockungen und Verhärtungen lösen sich in der Weise, in der ich freigesetzt, und das heißt, über meine bisherige Festsetzung hinausgeführt werde. So ist der Aufgang einer Welt selber die eigentliche Therapie. Dies wußten im übrigen schon die Griechen, wenn sie das »theatron« als »therapeutikon« gesehen haben, wo also das Aufzeigen des Aufgehens einer Welt, hier des »dramatischen« und »tragischen« Grundgeschehens, den Einzelnen geradehin »gereinigt« hat, indem sie ihn über die alltäglichen Bedürftigkeiten und Mißlungenheiten hinaus–, das heißt in seine ›Welt‹ hineingeführt hat. Mit »Reinigung« ist im Grunde ein rückbesinnendes und zugleich anfängliches Sich-öffnen-können des jeweiligen Weltcharakters gemeint. Nahezu alle Kulturen pflegen diese »Reinigungserfahrung«, nicht allein die hinduistische, wo sie besonders ausgeprägt ist. Bezogen auf die therapeutische Frage könnte man daher sagen, daß Therapien nur dann erfolgreich sein können, wenn mit ihnen ein solcher Weltaufgang getroffen und freigesetzt wird. Gewöhnlich leiden ja viele Therapieformen schon daran, daß sie den Patienten allein auf sein Einzelsubjekt und seine individuellen und »ichlichen« Probleme ansprechen und gar nicht die damit einhergehende Einengung und Verkapselung bemerken. Sie verstärken dabei auf eigentümliche Weise das Problem, das gerade behoben werden soll. Dabei zeigt sich oftmals relativ schnell, daß der Patient nicht an dem oder jenem leidet, sondern an der fehlenden oder fehlschlagenden Welteröffnung. ›Leiden‹ als der Index fehlender Artikulation und Strukturation von ›Welt‹, aber nicht der Welt überhaupt, sondern »meiner« Welt, die ich durch und durch *bin*. Verkürzt oder verklemmt sich diese, so meldet sich der Strukturierungsprozeß als Schmerz und Leiden, gelingt er, geht eine Welt auf. Lust und Freude sind die Indikatoren eines solchen Aufgehens. Das Therapeutikum des Phänomens liegt also in seiner inneren Arbeit der Selbstbesserung, die eine Veränderung, ja unter Umständen gar eine Verwandlung mit sich führt.

Diese innere Kritizität des Phänomens erbringt auch erst die Überzeugungskraft, die sich als jeweilige ›Evidenz‹ des Phänomens niederschlägt. Freuds Eröffnung tieferer Schichten des Bewußtseins-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lebens sind schlagend und einleuchtend, sie führen weiter als bis dato, auch wenn man methodische und systematische Einwände genug an der Hand haben mag. Und so steht es wohl mit all jenen Entdekkern von Grundphänomenen, die oben angeführt wurden.

Mit dem Hervortreten der Grundphänomene wächst der Philosophie ein realitätsstiftender Charakter zu, der nicht mehr nur rückwärtsgewandt Begründungsarbeit, sondern vorwärtsschauend wirklichkeitskonstitutive, ja -hervorbringende Arbeit leistet. Die Philosophie wird *real* in dem Maße wie die Realität *philosophisch* wird. Dies mag etwas hybrid anmuten, es möchte aber nur den einfachen Sachverhalt festhalten, daß die Philosophie in zunehmendem Maße *praktisch* geworden ist, daß also der Gang der Philosophie in ihr *praktisch werdendes Humanum* mündet.

Diese Praxis erhält Unterstützung aus der Eröffnung der ›Welt‹ als jeweiliger Welt*erfahrung*. Mit der Eröffnung der Grundphänomene werden ältere Einschätzungen obsolet, wonach man die einzelnen philosophischen Ansätze als Positionen betrachtet, die diese ja nur sein können, legt man einen allen gemeinsamen Gesamtrahmen zugrunde, innerhalb dessen sie ihre Position bestimmen. Anders verhält es sich, erfaßt man die eigenen Begründungsweisen eines jeden Grundphänomens, die sie ja erst als ›Welt‹ erweisen. Es sind nicht nur andere Denkmuster und Denkstile, sondern der gesamte Strukturzusammenhang stellt sich anders dar. Im Grunde sind die einzelnen Grundphänomene, wenn sie in ihre Welten hinein gefunden haben, weder vergleichbar noch unvergleichbar, sie stehen jenseits dieser methodischen Möglichkeit. Und doch wird dadurch erst einsichtig, daß eine Welt, will sie ›zur Welt kommen‹, sich *erfahren* muß und *erfahren werden* will. Ihre Grunderfahrungen wollen gehoben sein, denn nur so vermögen sich die Welten gegenseitig zu antworten und sich als Welten zu begegnen. Weltenbegegnung geschieht nur als Welten*erfahrung*, als Welt*anschauung* bleibt sie weit hinter ihren Möglichkeiten und das heißt Wirklichkeiten als Welt zurück.

Auf zwei Hauptaspekte möchte ich abschließend nochmals hinweisen, die sich in der Analyse des Grundphänomens der Dimension herausgeschält haben. Zum einen bedeutet ›Dimension‹ einen unhintergehbaren Schritt, der aber, bevor er getan ist, nicht als dieser im Blickfeld erscheint, schon gar nicht in seiner Notwendigkeit.[175] Ist

[175] Als einfaches Beispiel sh. die Epochenschritte in der europäischen Kultur- und Geistesgeschichte. Im »Hochmittelalter« gab es keinerlei Notwendigkeit, ja es machte

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

er aber einmal getan, so kann man kaum erklären, warum er nicht schon viel früher gemacht wurde. Der Verständigung über die Dimension als Dimension wohnt ein eigentümlicher »ex post-Charakter« inne, was nicht weniger bedeutet, als daß man die *dimensionale* Hebung schon erfahren und ihren Innenblick aufgenommen haben muß, um darüber Sinnvolles befinden zu können. Ist dies aber einmal geschehen, so sieht man überall die Arbeit des Grundphänomens der Dimension am Werk, die eben auch phänomenologisch aufgewiesen werden kann. Zum anderen rückt dadurch in den Blick, daß die Philosophie selber, gerade auch hinsichtlich ihrer Grundbegriffe, auf der Schwelle zu einem neuen Dimensionenschritt steht, der, wie oben zu sehen war, eigentlich immer ein *Dimensionensprung* ist. Als ein solcher wäre eben dann auch jener zur Philosophie als *interkultureller Philosophie* zu verstehen. H. Kimmerle, dem ich in seiner Einschätzung des »interkulturellen Philosophierens« als einer »*Dimensionen*frage« ausdrücklich zustimmen möchte, beschreibt dies wie folgt: »Die Umwandlung der Philosophie zu einer in sich selbst interkulturellen Unternehmung wird auch deshalb nicht als ein einmaliger, klar zu überblickender Prozeß vor sich gehen, weil die interkulturelle Dimension selbst äußerst vielfältig ist. Vielfalt wird auf diese Weise zu einem konstitutiven Element des Philosophierens. (..) Das Problem des empirisch begrenzten Relativismus der Kulturen, die sich als fremde und doch aufeinander bezogene begegnen, macht die Alternative: Universalismus – Relativismus überflüssig. Weder das grundsätzliche Verstehen-können der Hermeneutik noch das völlige Scheitern der Zuwendung zum anderen erscheint als angemessen.«[176]

schlechterdings keinen Sinn, zur »Renaissance« zu gehen. Allein von dem neu gemachten Schritt aus zeigte sich die geradezu innere Notwendigkeit und Unabdingbarkeit. Wer diesen nicht mitmachte, dem erschien die Renaissance bestenfalls als ein schlechtes Revival alter, in diesem Fall geradezu »heidnischer« Denk- und Lebensformen. Gewiß, es gab immer Vorläufer der neuen Welt in der alten, die am Umbruchsgeschehen mitarbeiteten – das Hochmittelalter sprüht geradezu von Renaissancefunken –, so wie es in der neuen Welt Anhänger und Befürworter der alten Welt gab. Der Übergang wird ja nie instantan vollzogen, sondern läuft selber geschehensmäßig, gleichsam in sich verschoben und überlagert ab. Die »Kunst« der Renaissance etwa vollzog sich, was ihre Blüte anbelangt, später als ihre »Philosophie«, usw. Gleichwohl kann man »aufs Ganze gesehen« die entscheidenden Schritte lokalisieren und terminieren, wodurch es auch erst ermöglicht wurde, die alte Welt als Epoche zu orten. So hat sich der Epochengang immer vollzogen, jedenfalls was die dimensionale Einsichtsfrage betrifft, die ja auf den jeweiligen Weltcharakter geht.

[176] H. Kimmerle 1994, 18.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

III. Welt

1. Das historische Phänomen der Welt

1.1 »Mundana« (Weltkategorien)

Die Phänomenologie der Erfahrung und Grunderfahrung hat uns bis an die Pforten des Phänomens bzw. Grundphänomens der *Welt* geführt. Dies heißt aber nun zweierlei: Zum einen öffnet sich die Erfahrung in steigendem Maße in ihren Weltcharakter hinein, zum anderen wird dadurch klar, daß die bisher aufgewiesenen Punkte selber konstitutive Schritte des Grundphänomens der Welt sind. Die Einzelschritte bzw. Kapitel sind so Grundzüge des Phänomens selber. Zugleich aber tut sich mit dem Erreichen des *Phänomens* der Welt, was eben nicht deren bloße *Idee* oder deren bloßes *Horizontbewußtsein* bedeutet, eine neue Dimension auf, was zur Folge hat, daß von hier aus alle bisherigen Kategorien noch einmal neu angegangen und interpretiert werden müßten. Nun, dies kann hier nicht noch einmal in Gänze durchbuchstabiert werden, aber der geneigte Leser kann dies anhand jener Phänomenzüge der Welt, die noch folgen werden, entsprechend nachzeichnen. Welt ist nicht gleich Welt, und so sollte denn auch aus dem bisherigen deutlich werden, daß auf jeder neuen oder weiteren Stufe ›Welt‹ jeweils im ganzen anderes besagt. ›Welt‹ ist nicht nur in sich dimensioniert, sie ist selber eine Dimensionenfrage. Dies aber erfaßt man nur, sieht man ›Welt‹ als ein ›Geschehen‹, das im Maße seines Hervorgehens jene Bedingungen und Grundzüge miterstellt, die wiederum dieses Geschehen miterstellen. Diesen Grundgedanken »ontologischer« und »phänomenologischer Genese«, wie man dieses »Weltgeschehen« auch nennen könnte, gilt es zu erfassen. Erfaßt man ihn nicht, fällt die Genese in ihre Teilglieder auseinander, wird statisch, was instantan den Vorwurf einer petitio principii nach sich zieht. Danach, so heißt es, wird etwas, das erst noch aufgewiesen werden soll, schon vorausgesetzt. Mit solchen

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Mißverständnissen aber muß gerechnet werden, vermutlich auch mit einer gewissen Befremdung hinsichtlich des Vorhabens, hier die altehrwürdigen »Kategorien« des Denkens insoweit in Frage zu stellen als sie nicht mehr der ›Subjektivität‹, sondern der ›Mundaneität‹ entspringen. Um es genauer zu sagen: die Kategorien treten aus dem Konstitutionsgeschehen des Phänomens der Welt selber hervor als dessen Konstitute, zu denen auch eine jeweils verfaßte Subjektivität gehört. Anders gesagt: Das Gezeigte und Beschriebene wird zur Grundlage der Beschreibung, nicht länger mehr wird ein beschreibendes Subjekt dem zu zeigenden und zu beschreibenden Subjekt vorangestellt. Ich will daher die Konstitute und »Kategorien« des Phänomens der Welt »*Mundana*« nennen.[1]

Unter den »Kategorien« versteht man in der Regel die formalen Bausteine des Denkens, wie sie ganz klassisch der Vernunft und dem Verstand zugeschrieben werden. Nun konnten wir aber sehen, daß jene allgemeinen kategorialen Felder selber »Abstraktionen« dessen sind, was als »Welt« zuvor schon aus sich hervorgegangen ist, jenseits einer Differenz von Formal- und Inhaltskriterien. Wenn gesehen wird, daß Form und Inhalt sich erst auseinander hervortreiben, so daß das eine nicht ohne das andere verstanden werden kann, dann sieht man die Grundtypik der ›Gestalt‹, die immer eine konkrete und spezifische ist. Die Gestalt zeigt die Ungeschiedenheit von Form und

[1] Genau genommen können daher auch schon die Phänomenzüge der Erfahrung und Grunderfahrung »Mundana« heißen. – Husserl hat zwar auch eine »mundane Phänomenologie« entwickelt, wobei diese aber gleichsam nur das Areal der Anwendung der zugrundeliegenden transzendentalen Bewußtseinsforschung darstellt. Genau dies aber markiert die Grenze, an der uns Husserl wenig weiter hilft, insofern in Husserls transzendental-intentionaler Denkstruktur alles in einem bestimmten Modus, nämlich jenem der Gegenständlichkeit überhaupt muß erscheinen können, wenn es denn erscheinen soll. Der eigentliche Weltcharakter der Phänomene entzieht sich hierbei aber, und dies notwendig, da ›Welt‹ nie gegeben sein kann, sondern stets über Horizonte vermittelt ist. Mit Husserl kommt man nicht zu einer »Mundanologie«, da er unter »mundan« mehr oder weniger die natürliche Gegebenheit als solche versteht. Dies aber steht in der permanenten Gefahr, einem Empirismus, Positivismus und Psychologismus anheimzufallen, denen Husserl gerade ausweichen wollte, denen er aber doch stärker verhaftet war als er dies wünschen konnte.

Hingegen lassen sich für den Terminus »Mundana« gewisse Entsprechungen zu Versuchen ausmachen, wie sie als Kritik an »kategoriegeprägten« Denkstrukturen formuliert worden sind. Zu denken wäre da bspw. an Heideggers »Existentialien«, an M. Landmanns »Anthropina« sowie an Rombachs »Strukturalia«. Jedes Mal wird die Abgeleitetheit der »Kategoralia« (die Kategorien der »Kategorie«) aufzuweisen versucht.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Inhalt, sie *ist* das Hervortreiben beider in ihrer Ungeschiedenheit. Genau darin aber treibt sich mit ihr das hervor, was die Gestalt zur Gestalt macht, ihre *Selbstgestaltung*.[2] Diese ist stets konkret und zugleich universal. Sie setzt keineswegs ein Selbst voraus, vielmehr tritt dieses erst in der Gestaltung, oder besser, als die Gestaltung heraus. Man müßte daher genauer sprechen, und diesen »Vorgang« »*Selbsthervorgang*« nennen, was auch anderes meint als »Selbsthervorbringung«. Das ›Selbst‹ geht hier aus sich selber hervor, und dies ist der eigentliche Hervorgang von ›Welt‹. Welt als simultanes Geschehen von Einzelnem und Ganzem, Konkretem und Universalem. Die hier vorzuschlagende »Mundanologie« tritt gewissermaßen in dem Augenblick an die Stelle der »Phänomenologie«, wenn diese den Schritt vom »Ich« zum »Selbst« macht. Dieser Schritt ist derselbe wie jener vom »Subjekt« zur »Welt«, zeigt doch das »Selbst« die Konstitutionsbedingungen des »Ich«, in der Vielfalt seiner Mundaneitäten.

Es ist wohl kein Zufall, daß das Gros jener Denker, die sich explizit der Frage nach der ›Welt‹ gewidmet haben, aus den Reihen der Phänomenologie kommt. Ja, es scheint geradezu meine These zu bestätigen, wonach die Selbsterforschung der Vernunft hinsichtlich ihrer konstitutiven kategorialen Bedingungen auf das Grundphänomen der »Welt« hinausläuft. Die Topoi der einzelnen Denker zeigen nicht nur die Verschiebung der Grundkategorien, sie zeigen die Verwandlung des gesamten Feldes dieser Kategorien an. Die Grundstruktur der Bezüglichkeit ist jeweils anders verfaßt, das heißt, daß unter Ich und Welt jeweils auch anderes verstanden wird. Firmiert Kants »Weltbegriff« noch als »Idee«, so schiebt sich bei Husserl die »Lebenswelt« gleichsam von unten als ständiger Unruheherd in die relativ dazu »beruhigten« transzendentalphänomenologischen Bewußtseinsanalysen. Heideggers »In-der-Welt-sein« schließlich setzt *vor* einer »Subjekt-Objekt-Konstellation« an ebenso wie Merleau-Pontys »Zur-Welt-sein«, und doch haben beide wiederum einen unterschiedlichen Phänomenblick, was sich sowohl im systematischen Angang der Phänomene als auch hinsichtlich der Präferenzen für bestimmte Phänomene niederschlägt. Zu erwähnen wäre hier auch

[2] Die unter »Gestalt« gewöhnlich assoziierte »Figur-Grund-Konstellation« ist eine spätere Ableitung aus der Gestaltwahrnehmung. Zuvor geht es eben um den Gestalt*prozeß*, dessen Gestaltungsarbeit in dem simultanen Hervorgehen der »Sinnstruktur«, die immer jeweilig und konkret ist, besteht.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Finks »Weltlichkeit der Welt«, die sich in die Differenz von »weltoffener« und »weltverlorener Existenz« aufspreizt.[3] Noch das »Zur-Welt-kommen« bei P. Sloterdijk[4] bewegt sich, auch wenn es sich nicht ausdrücklich phänomenologisch geriert, auf Heideggers Spuren, während Nishidas »Von-der-Welt-her« trotz ganz anderer Traditionshintergründe ebenfalls *vor* jegliches Subjekt-Objekt-Theorem zu kommen sucht. Wiederum phänomenologisch orientiert zeigt sich Rombachs »Weltaufgang«, wo gar jegliche Präpositionalbestimmung ihre Abgeleitetheit erfährt. Die ›Welt‹, so könnte man sagen, übernimmt nicht einfach die Stelle des Subjektes, sie kann zeigen, wie auch noch das ›Subjekt‹ zur Welt kommt, das heißt aus seiner mundanen Grundstruktur heraus ersteht. ›Welt‹, so bahnt sich an, fungiert nicht mehr länger als Idee, als Äquivalent, als Gegenüber oder als Korrelat des Subjektes, des empirischen wie transzendentalen, sie wird auch nicht mehr als vorgängig erfahren, worauf die meisten dieser »Benennungen« insgeheim hinweisen, sie wird zu einem »Grundphänomen«, das ja darin sein Bewenden hat, daß es nicht mehr unterlaufen werden kann. Gewiß, es ist ein Grundphänomen unter vielen, aber es genießt doch insofern eine gewisse Vorrangstellung, als alle anderen Grundphänomene auf ihren *Welt*charakter hin tendieren und auch hinauslaufen. ›Welt‹, so könnte man sagen, ist nicht nur das geheime Inzitament der Phänomenologie, der Philosophie und der Wissenschaften, es offenbart sich mit ihr der tiefe Wunsch der Phänomene, aus ihrem »Kernbewußtsein«, das noch nach Wesen und Erscheinung, Wesen und Tatsachen schielt, herauszutreten und in ihrer Welthaltigkeit aufzugehen. Springt der Kern (Das Wesen, das On, die Substanz, das Subjekt) auf, so ist der »springende Punkt« getroffen, wonach die Phänomenologie nichts anderes als die Selbstklärung und Selbstübersteigung der Phänomene betreibt und sie in ihrem Selbsthervorgang begleitet. Die Phänomenologie wird welthaltig und welthaft, inwieweit es ihr gelingt, sich auf die Phänomene einzulassen, was zugleich bedeutet, sie in ihre Selbstentfaltung hinein freizugeben und darin aufzuzeigen.

[3] E. Fink 1990, 25 ff., passim.
[4] P. Sloterdijk 1988; ders. 1993.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

1.2 *Wesenswandel des Weltphänomens (geschichtlich-systematischer Aspekt*[5]*)*

Eine meiner Hauptthesen besteht darin, daß mit dem »Phänomen der Welt« ein entscheidendes Grundanliegen nicht nur der phänomenologischen Forschungen, sondern der gesamten philosophischen Traditionen auftritt, das die philosophischen Bestrebungen nach wie vor, und, wie ich zu zeigen versuche, in verstärktem Maße in Atem hält.

Die Vorgeschichte dieses Phänomens, die parallel zur Vorgeschichte der Phänomenologie verläuft, führt mitten hinein in unsere Fragestellung. Drei große Schritte oder Schübe könnte man hier ausmachen, wovon der erste von den Griechen bis zu Hegel reicht, der zweite die nachhegelischen Philosophien bis zu Beginn des 20. Jhs. kennzeichnet, und der dritte schließlich die sich selber so nennende »Phänomenologie«, beginnend mit Husserl, benennt. Gewiß, es gibt da Überlappungen und Überschneidungen, aber diese Einteilung profiliert und fokussiert meine Fragestellung. Mit der »Entdeckung« der Vernunft durch die Griechen war zugleich die Welt als Welt entdeckt. Das heißt, das chaotische Durcheinander aller Dinge wird »in Ordnung gebracht«, was durch die Arbeit der Vernunft geschieht, die qua Vernunft alles so zusammenführt, daß es als »Einheit«, als »Ordnung« auftritt. Vernunft heißt Einheitsstiftung und die auf Einheit rückgeführte Vielheit heißt Welt. »Logos« und »kosmos« sind korrelative Grundbegriffe, keiner könnte ohne den anderen bestehen. Aber, dieses Zusammenführen der Vernunft, ihr conceptus, besteht nun darin, daß es die Dinge auf ihr Wesen und ihre Wesenheiten zurückführt, die gerade nicht zur Erscheinung kommen. Der Kosmos Platons ist ein Ideen- und Wesenskosmos, der sich mit Aristoteles und im weiteren Verlauf bis ins Hochmittelalter hinein als »Substanz« wiederfindet, jenem ersten Begriff, von

[5] Jede systematische Problemstellung ist historisch durchsetzt so wie jede historische Fragestellung systematische Implikationen beherbergt. Wenn ich in diesem Kapitel dennoch den »geschichtlichen Aspekt« voranstelle, so deshalb, weil ich auf die großen Umbrüche, den Wesenswandel des Weltphänomens aufmerksam machen möchte, deren systematische Schritte zugleich geschichtliche, sprich epochale Grundfigurationen hinterlassen haben. Das nachfolgende Kapitel »Genealogie« stellt dasselbe von der anderen Seite her dar, insofern die historisch-geschichtlichen Folianten gewissermaßen abgeblendet im Hintergrund sich aufhalten, um der systematischen Frage nach der Genealogie der Welt auf ihrem Selbstgestaltungsweg nicht unnötig, d. h. durch philologische Fingerzeige, im Wege zu stehen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dem alles ausgeht und in den alles zurückläuft. Alles, was erscheint, kann nur als »Eigenschaft« einer zugrundeliegenden Substanz erscheinen. »Substanzdenken« und »Substanzontologie« gelten hier als die fundierenden Grundlagen. Die »Welt« taucht auf als Ordnungsgestalt von Wesenheiten.[6]

Das Denken der Neuzeit revolutioniert das Denken dahingehend, daß jetzt nichts mehr in seinem Wesen vorausgesetzt und einfach hingenommen wird, sondern alles auf die Selbstbegründung von Vernunft und Verstand gestellt wird. Die großen Systeme treten auf, überhaupt das »Systemdenken«, das sowohl die Leistungen der Vernunft als auch die Welt als ganze jeweils erklären können. Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, die Welt antwortete immer als ganze auf das Ganze der Vernunft. Die »Wesenswissenschaft« wird »Weltwissenschaft«, Welt zunächst als quantifizierbare Größe, wie sie zum Grundaxiom der Naturwissenschaften avancierte. Es war bekanntlich Kant, der hier für die folgenreiche Unterscheidung sorgte, daß »Welt« einmal als Notwendigkeitszusammenhang, als System, zum anderen aber als Freiheitsbegriff, als »regulative Idee«, auftritt. »Kant«, so E. Fink, »bedeutet den Gipfel des metaphysischen Weltdenkens. (…) Kant denkt zum ersten Male ausdrücklich die Welt als den *allbefangenden Horizont des Seienden und seiner Auslegung.* Das Seiende hat über alle ihm eigenen Bestimmungen hinaus den grundsätzlichen Charakter von Binnenweltlichem.«[7] Zugleich aber mahnt Fink kritisch an, daß Kant »mit der Subjektivierung (…) alle Schwierigkeiten los (wird), aber auch die schwierige Sache selbst. Das All des Seienden ist nur noch eine ›regulative Idee‹. (…) Welt als die Dimension des Seienden betrifft nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich.« (Ebd.) Konnte Kant durch seine »Selbstkritiken der Vernunft« den Endlichkeitsaspekt gewinnen, so scheint dieser mit Hegel wiederum preisgegeben zu sein, wenn dieser die Selbstbegründung der Vernunft aus ihrer geschichtlichen Stufenfolge heraus entwickelt, wodurch die Vernunft erst zur Vernunft kommt, so daß Erscheinung und Wesen, Phänomen und Begriff, Welt und Logik in einem zusammenschlagen. Mit Hegel ge-

[6] Eine Nähe von Husserls »eidetischer Reduktion« und dem, was er »Wesensschau« nennt, zu Platons Ideenschau ist gleichwohl unschwer auszumachen. Auch Scheler macht in seinem »Wertekosmos« und seinem »Wesensbegriff« direkte Anleihen dieser Denkstrukturen.

[7] E. Fink 1990, 185.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

winnt die Menschheit das Selbstbewußtsein ihrer selbst, Freiheit bleibt nicht länger Postulat, sondern wird Realität. Wie auch immer man den Gang des neuzeitlichen Denkens im einzelnen bewerten und gewichten mag, er zeigt doch, daß es sich im ganzen als ein Gang darstellt, wo jeder Schritt den vorherigen nicht nur begründet, sondern darin die noch ungeklärten offenen Stellen ausfindig macht, die dem anvisierten Ziel der Selbstbegründung der Vernunft und der Freiheit der Welt näher kommen. Daß es bis heute Anhänger und Schüler dieser großen Denker gibt – man muß entweder Kantianer oder Hegelianer sein, wer beides ist, muß dafür gute Gründe angeben –, zeigt nur, wie die Philosophie selber an diesem Begründungsgang hängt, ja dieser geradezu zu sein scheint.[8] Die Philosophie kommt hier eigentlich schon an ein erstes Ende, hat sie doch die Begründung ihrer selbst geleistet. Philosophie als ein in sich stimmiges System, mit dem jeweils alles erklärt und vor allem auf den Begriff gebracht werden kann. Das Denken der Neuzeit stellt sich in seinen Grundvoraussetzungen daher als »Systemontologie« dar.[9]

Mit Kant und Hegel, so dachten wohl beide selber und so denken auch noch heute viele, ist das Denken zur Ruhe gekommen. Die Grundfelder und Systematik des Denkens sind aufgewiesen, alles Weitere können nur Einzeldarstellungen, Monografien, Spezialprobleme und historisch wie systematische Fußnoten sein. Die Welt und das, was sie im Innersten zusammenhält, ist erklärt. Nun hat sich aber – dies wäre der zweite Schritt – gleichsam unterhalb der »Systemphilosophien« eine bislang nicht gekannte Ebene aufgetan, die die Phänomene in ihre tiefer liegenden »Grundphänomene« hinein öffnen. (s. o.) Jenseits von bloßer Abstraktion auf Formalprinzipien auf der einen und bloßer Instrumentalisierung der Phänomene auf Anschauung hin auf der anderen Seite öffnet sich mit den Grundphänomenen zugleich ein jeweiliger *Welt*charakter. Jedes Grundphänomen steht für eine ganze Welt, und so werden denn auch alle großen nachhegelischen Philosophien um einiges evidenter, wenn man sie als Ausarbeitungen eines jeweils bestimmten Grundphänomens liest. Ihre ansonsten völlig heterogenen Konzepte vermögen dann in eine weiter ausgreifende philosophische Systematik eingebunden zu werden, deren Fokus die Eröffnung und Selbstklärung des Weltphänomens ist.

[8] Vgl. D. Henrich 1983.
[9] Zu dieser grundbegrifflichen Einteilung sh. H. Rombach 1981, 2 Bde.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Spannend und zugleich hoch problematisch wird das Ganze, so konnten wir oben sehen, wenn diese Weltkonzepte, die ja immer auch Vernunftkonzepte sind, aufeinander stoßen und ihren jeweiligen *universalen* Anspruch gegeneinander zur Geltung bringen. Einerseits hat die Entdeckung der Grundphänomene und der damit verbundenen Freilegung der Tiefenstrukturen die Philosopheme nahe an die realen Lebenswelten des Menschen herangeführt, andererseits schien sie durch den grundsätzlichen Ausschließlichkeitscharakter dieser Grundphänomene der philosophischen Prinzipienfragen und Universalkriterien verlustig zu gehen. Seither sieht sich die Philosophie potentiell dem Verdacht von »Weltanschauungen im Begriffskleid« ausgesetzt.

Die »Phänomenologie« nun – und damit komme ich zum dritten Schritt –, greift in jene Aporie ein, wie sie sich mit der scheinbaren Unvereinbarkeit von Selbstbegründung der Vernunft und »Selbstbegründung« und Selbstgestaltung der Grundphänomene darstellt.[10] Anders gesagt: Vernunft und Phänomen, Bewußtsein und Gegebenheit haben sich in ihrer gegenseitigen korrelativen Bedingungsstruktur zu erfassen, denn erst darin erfahren sie ihre Konstitution.

So besteht eines der Hauptanliegen von Husserl wohl darin, zum einen die Philosophie wieder auf ihre angestammten Bahnen zurückzuführen, wo sie sich jenseits einer Differenz von Wissenschaft und Philosophie auf ihre Selbstbegründungsfragen und ihre Selbstkritik der Vernunft hin verpflichtet sieht. Zum anderen wird den philosophischen Bestrebungen deutlich, daß sie sich nicht mehr unabhängig von Welt und Realität werden bewegen können, so daß beide Seiten erst aneinander sich klar werden, indem sie sehen, daß sie auseinander hervorgehen. Jeder Objekttypus hat seinen ihm korrelierenden Subjekttypus und umgekehrt. Allein, dies erhellt erst aus dem Konstitutions*geschehen*, aus dem beide Seiten jeweils hervorgehen, es genügt keineswegs, dies als »phänomenologische Tatsache« zum Ausgangspunkt der Bemühungen zu machen. Die Vernunft erscheint und nur als erscheinende ist sie auch Vernunft – *Phänomenologie*. So erhält die Philosophie durch die Phänomenologie ein Methodenbewußtsein der Vernunft selber, Phänomenologie wird zur

[10] Natürlich entspricht diese Einschätzung nicht der Selbsteinschätzung etwa eines Husserl hinsichtlich seiner phänomenologischen Forschungen, aber ich verstehe hier den Gang der Phänomenologie von einem weiteren geschichtlichen Aspekt her, worin bestimmte Einschätzungen selber erst via Geschichtlichkeit ihre Aussage gewinnen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Forschung an den *konstitutiven* Grundfragen von Apriori und Aposteriori. Erkenntnis und Erfahrung bedingen sich nicht nur gegenseitig, es wird sich zeigen, daß sie künftig auseinander hervorgehen. »Selbstgegebenheit« tritt an die Stelle dessen, was bislang die Theoreme von Subjekt-Objekt, Verstandesbegriffe und »Gegebenheit« innehatten. Was bisher Geltungsfragen waren, die argumentativ zu *beweisen* waren, wird jetzt zu einer Frage der »Evidenz«, die sich *zeigen* muß. Phänomenologie, so könnte man sagen, ist das Sich-zeigen der Vernunft, ihre konkret durchgeführte Selbsterhellung, ihre Selbstaufklärung und auch Selbststeigerung.[11] So unterliegt auch die Phänomenologie selber einer inneren Phänomenologie, die sich kritisch übersteigt – man könnte geradezu von einem »Wesenswandel« oder gar »Gestaltwandel« der Phänomenologie sprechen –, und so waren die Entdeckungen der Grundphänomene in der Sache vielleicht schon weiter als alle Selbstreflexion philosophischer Theorien, allerdings mit dem großen Mangel behaftet, daß sie kein methodisches Bewußtsein, geschweige denn ein Bewußtsein ihrer selbst als »Grundphänomenologien« hatten.

1.3 Genealogie des Weltphänomens (systematisch-historischer Aspekt)

Kann die Entdeckung der Grundphänomene als ein erstes Bewußtwerden des fundamentalen *Welt*charakters der Vernunft, mithin als ein erster Vorschein der ›Welten‹ verstanden werden, so gewinnt das Herausarbeiten des *Weltphänomens* angesichts der interkulturellen Gesamtsituation zunehmend an Bedeutung. Gewiß, Idee und Begriff der Welt sind so alt wie die Philosophie, aber als ›Grundphänomen‹ rückt »Welt« noch einmal in ganz anderer Weise und mit ganz anderer Brisanz ins Blickfeld. »Welt«, das ist vermutlich der Grundbegriff mit der weitesten Ausspannung, d. h. er vermag Universalstrukturen ebenso aufzunehmen wie Regional- und Individualstrukturen, bis

[11] Husserl sieht im transzendentalphänomenologischen Projekt nicht weniger als die »geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie« zum Austrag kommen. Vgl. hierzu insbesondere die »Pariser Vorträge (Hua I, 1–39), das Einleitungskapitel der Cartesianischen Meditationen (Hua I, 43–48) sowie das Einleitungskapitel der Krisis-Schrift (Hua VI, 1–17). Zu Grundfragen und Entwicklungen der »Freiburger Phänomenologie« insbesondere mit Blick auf historisch-philologische Zusammenhänge vgl. O. Pöggeler 1996.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hinein in Mikrostrukturen lebensweltlicher wie physisch-organischer Gegebenheiten. Natürlich soll hier nicht ein Weltbegriff nachgezeichnet werden, wie er sich hinsichtlich seiner Geschichte und Geschichtlichkeit darstellt – also keine Begriffsgeschichte –, sondern es soll dieser Topos in seiner Relevanz für das interkulturelle Denken in Augenschein genommen werden. Eine kleine Genealogie des Weltphänomens könnte hier daher hilfreich sein.[12] Sie geht einige wichtige Wegstrecken, wie sie die ›Welt‹ zurückgelegt hat, mit, indem sie auf ihren Selbstgestaltungsprozeß Wert legt, dessen »Begriffe« sich beständig verändert und verwandelt haben. Welt ist eben nicht gleich Welt, und so kann es nicht ausbleiben, daß sie auf sehr unterschiedliche Weise und divergierenden Tableaus zur Darstellung kommt. Welt bewegt sich nicht nur, sie verändert sich auch nicht nur, sie verwandelt sich jeweils als ganze. Insofern kann man auch schwerlich noch von einem »Welt*begriff*« ausgehen, insofern dieser nur die Veränderung bei gleichzeitigem Festhalten des Begriffs markieren kann, man muß vielmehr von einer »Welthaftigkeit«, oder wie man eben besser sagen würde, von einem »Welt*phänomen*« sprechen, insofern dort zur Debatte steht, was jeweils die Welt zur ›Welt‹ macht, was also die Konstitutionsbedingungen des jeweiligen Weltverständnisses sind.

1.3.1 »Die eine Welt«

a) Globalwelt

Dieser Topos umschreibt ein Gesamt, innerhalb dessen sich die Welt in weltweiter Vernetzung begegnet. Alles ist mit allem verbunden, oder könnte verbunden sein. Die Globalisierung bringt nicht nur neue Kenntnisse, mehr Wissen, unaufhaltsamen Fortschritt, sie verschreibt geradezu einen gewissen Lebensstandard und Wohlstand. Gleich einem Fischernetz, das um den Globus gelegt ist, fängt sie alles ein, was sich in dieses Netz verfängt. Was sich nicht darin verfängt, wird dennoch eingefangen, dergestalt daß es als das Nichtberücksichtigte berücksichtigt ist. Globalwelt ist ein in sich geschlossenes System, das gleichwohl noch eine Welt vordraußen kennt, in dem Sinne, daß diese als das Differente erscheint, weshalb sie in der Form der »Außenwelt« und der »*Umwelt*« konstitutiv für die Selbst-

[12] Vgl. Vf. 1998c, 37–47.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

erfassung des Systems wird. System *und* Umwelt, das ist *eine* Sache, wenn man so will, *ein* System.[13] Globales Denken ist systemisches Denken. Die Welt begegnet sich an jeder Stelle selber.

b) Der Einheitsgedanke des Systems und sein möglicher Selbstwiderspruch

Systemdenken und die damit einhergehende Globalisierung führen den universalen Gesichtspunkt und den »Einheitsaspekt« mit sich, der ja für philosophische Bestrebungen stets die prima causa war. Einheit *ist* Denken, und Denken *ist* Einheit, und wer schon »zwei« sagt, sagt auch »drei«, was natürlich die »eins« bestätigt. Differenz kann ich nur aufgrund von Einheit denken. Denken *ist* Einheit- und Einheitsdenken. Dies reicht von den Griechen bis heute, obschon der Schritt in die Neuzeit eigentlich erst den Systemgedanken hervorbrachte. Das Systemdenken *ist* die Geburtsstunde der Neuzeit. Der alte »Kosmos- und Ordobegriff«, der noch substanzialistisch geprägt und gebaut ist, wird durch den »Systembegriff« abgelöst, der, radikal gedacht, keinerlei Substanzialität mehr kennt, da sich alles in Funktionalitäten aufgelöst hat. Was sich trotz aller fundamentalen Differenz dieser beiden Grundentwürfe dennoch durchhält, ist eben der Einheits- und Ganzheitsaspekt, der Ursprung sozusagen aller Denkmöglichkeit. Wissen *ist* »Weltwissen« und Weltwissenschaft. Und noch Kant, der für diese Differenz vielleicht das größte Gespür hatte, indem er sie in die Bereiche von »Notwendigkeit« und »Freiheit« auseinander nahm und dadurch sozusagen deren jeweilige »Eigenlogik« erkannte, kommt trotz der Zurücknahme des Denkens in seine

[13] Man mag dabei an N. Luhmann denken, insofern er diesen globalen Systembegriff vielleicht am eindringlichsten und hinsichtlich seiner Komplexität am differenziertesten beschrieben hat. Zwar ist der Differenzgesichtspunkt, vor allem zwischen »System« und »Umwelt« und beider wiederum zum »Beobachterstatus«, das wichtigste Theorem des Luhmann'schen Systembegriffs, gleichwohl rechnet sein »autopoietisches System« immer mit einem allgemeinen Weltbegriff, ja setzt diesen von Anfang an voraus. Aber auch schon der Begriff der »Umwelt« bleibt eigentümlich unbestimmt und wird im Verhältnis zum Begriff des »Systems« auch schon unkritisch vorausgesetzt. Ein Systemtheoretiker vom Schlage Luhmanns müßte allerdings auch deren »innere Systematizität« aufzeigen können und sie, Umwelt wie Welt, nicht schon als vorausgesetzt hinnehmen. Hier pochen eigentümliche metaphysische Anleihen an die Pforten der Systeme und der Systemtheorien, Laute, die jede Systemtheorie immer schon ausgeschlossen und überwunden zu haben glaubt. Zur kritischen Diskussion des Weltbegriffs bei Luhmann vgl. G. Thomas 1992, 327–354.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»endliche Verfaßtheit« nicht an dem Postulat eines »Begriffs des Weltganzen« vorbei, auch wenn dieser nur als transzendentale Idee fungiert.[14]

In der Nachfolge dieser Denkkonstellationen stehen dann auch bspw. solch ehrenvolle Großprojekte wie die eines »Weltethos«, die immer virulenter werdende Debatte um die »Menschenrechte«, »Bildungsfragen« im Verbund mit dem »Aufklärungspostulat«, Gesichtspunkte technischer und ökonomischer Rationalität, usw.

Nun, das mit dem Anspruch eines besseren und humaneren Lebens für alle angetretene System, dessen Universalisierungsbestreben nicht etwa erst durch seine praktische Umsetzung und seine grandiosen Ergebnisse zutage tritt, sondern diese schon von Anfang an und im Kern trägt, erbringt gerade *nicht* die erhoffte Gleichberechtigung, sondern Ungleichheit, soziales und kulturelles Gefälle. Die Egalisierung der Welt entpuppt sich als versteckte Hierarchisierung. Dieser Selbstwiderspruch, der ja nicht weniger als einen Selbstwiderspruch der Aufklärung bedeutet, zeitigt weit gravierendere Folgen als dies eine »Dialektik der Aufklärung« vermeint. So macht etwa der Wohlstand den Menschen im ersten Anschein reicher, in einer anderen Hinsicht aber ärmer. Die Technik scheint den Menschen zu entlasten; in einer viel einschneidenderen Weise belastet sie ihn aber – psychisch wie physisch. Sicherungssysteme versprechen mehr Sicherheit und Absicherung, schüren aber umso mehr die Ängste, gegen welche sie ja eigentlich installiert werden. Das Bildungssystem bringt immer mehr Wissen, macht aber irgendwie »im Geiste« ärmer, man versteht sozusagen nicht mehr, was man weiß, ganz zu schweigen davon, warum man etwas weiß. Alles funktioniert, aber nichts lebt wirklich. Die Welt widerspricht sich, aber man weiß nicht so recht warum und wieso. Und alles, was man gegen diesen Selbstwiderspruch unternimmt, scheint diesen nicht nur zu bestätigen, sondern geradehin zu verstärken.[15] Die Diskussion um

[14] Bekanntlich basiert Kants Philosophie geradehin auf dieser Unterscheidung. Vom Weltbegriff her gesehen wird indes sehr deutlich, wie und warum »theoretische« und »praktische Philosophie« zusammenhängen. Vor allem wird klar, daß für die praktische Philosophie ein unbedingtes Welttotum als regulative Idee postuliert werden muß. Die Differenz, die zwischen regulativer Idee und gelebter Wirklichkeit aufreißt, wird sozusagen als das alltägliche Leben erfahren. Grundlage aber für diese Differenz ist das Totum der Idee, die nie »erfüllt« werden kann, aber gerade deshalb alles »reguliert«.

[15] Vgl. zu dieser Kulturdiagnose hinsichtlich der Systementwürfe H. Rombach 1993, 76 ff. sowie ders. 1983, 101 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die »Globalisierung« macht dieses Dilemma augenfällig: Die Kosten der Globalisierung, deren Selbstverständnis ja nichts anderem als dem Fortschritt der Menschheit gewidmet ist, hat genau diese Menschheit zu tragen, und zwar der Mensch als humanes und kulturales Wesen.

c) Die Oberflächenstruktur der Welt

Die Welt ist das »Reale«, sie begegnet als Realität schlechthin. Gleich der Meeresoberfläche ist das real, was man von oberhalb dieser Fläche sieht. Verbesserung heißt Fortschreiten auf dieser Oberfläche. Die Welt ist eine Fortschrittswelt, die den Menschen von allen nur denkbaren Fesseln befreit. Sie ist gar, bei aufgewühlter See, ein »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« (Hegel). Alles erscheint nicht nur erreichbar, es ist es auch, es ist machbar und herstellbar. Der Fortschritt besorgt die Entwicklung, Entwicklung in jeder Hinsicht. Alles fällt unter den Entwicklungsgedanken oder es entwickelt sich eben nicht und bleibt zurück. Nur deshalb konnte man ja auch guten Gewissens andere Länder und Erdteile *entwickeln* wollen. »Entwicklungsländer«, d. h. es gibt eine »Zweite« und »Dritte Welt«. Man hilft eben, wo man helfen kann. Zwar teilt sich die Welt in entwickelte und zu entwickelnde Welten, aber das darin sich bekundende »Weltgefälle« verbleibt doch innerhalb der »einen Welt«, deren Oberflächenspannung dann lediglich einer etwas größeren, meist ökonomischen Belastung ausgesetzt ist. Die Oberfläche der Welt geriert sich als »Welt überhaupt«, und nicht nur sprachlich mag damit ein »Oberflächenbewußtsein« oder gar ein »oberflächliches« Bewußtsein einhergehen. Der äußere Fortschritt, am faßbarsten in Ökonomie und Wohlstand vertreten, erfaßt nicht die Gegenläufigkeit seines inneren Rückschritts. Die Kulturwelten können nicht in ihre eigenen Gestaltungsmöglichkeiten finden. Das Phänomen »Dorian Gray« wird kulturträchtig.

1.3.2 Die Selbstkritik der Welt

a) Nihilismus und Lebenswelt

Die Vormachtstellung der »einen Welt« liegt auf der Hand. Sie, die »eine Welt«, ist der Maßstab, an dem sich alles bemessen muß und an dem sich auch alles bemessen läßt. Daß es sich hierbei zunächst um

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die abendländisch-europäische Welt handelt, ist keine äußere Zuschreibung, sondern ist gleichsam in deren gehißte Wesensfahne eingraviert. Die in der Tat über Jahrhunderte hinweg selbst in Erfahrung gebrachte Vormachtstellung bekommt langsam Selbstzweifel ob dieser Einschätzung, scheint doch das weltumspannende Netz Risse und Löcher bekommen zu haben. Europa findet sich bestenfalls noch in einer »Sonderstellung der Menschheit« wieder. Es scheint in der Tat eigentümlich zu sein, aber gleichsam in Parallele zu einer forcierenden technischen, kulturellen und gesellschaftlichen Expansion treten erste Selbstkritiker Europas auf. Nietzsches Diagnose lautet auf »europäischen Nihilismus«, dem konstruktiv allein mit einer fundamentalen »Umwertung aller Werte« zu begegnen ist. Husserl stellt eine ähnliche Diagnose, wenngleich sie sich anderen Motivsträngen verdankt und vor allem in methodischer Hinsicht andere Therapievorschläge macht. So entdeckt er die »*Lebenswelt*« als Desiderat der »Krisis des europäischen Menschentums«[16], d. h. als *gelebte* und *erlebte* besagt »Welt« etwas völlig anderes als jener Begriff von Welt, der in objektiver Gültigkeit und Wahrheit gesetzt ist.

b) Sinnstiftung von Welt

Husserl sieht in der Selbstbesinnung der Philosophie die einzige Möglichkeit, den Verfall des Wissenschaftsdenkens aufzuhalten und diesem entgegenzusteuern, gerade dadurch, daß er die *philosophische* Grundierung aller Wissenschaften erinnert, was nichts anderes bedeutet, als daß er auf den *humanen* Grundaspekt, mit dem die Wissenschaften angetreten sind, aufmerksam macht. Husserl nennt dies bekanntlich »*Sinnstiftung*«, womit zum Ausdruck gebracht wird, daß Philosophie und Wissenschaften dem Menschen überhaupt erst *Sinn* geben, ohne welchen alles in die Bodenlosigkeit seiner selbst versinken würde. Die europäischen Wissenschaften scheinen in der Tat darin zu versinken, wären da nicht die tieferen Böden der Lebenswelt, die sich sedimentartig abgesetzt und abgelagert haben, deshalb auch in Vergessenheit geraten sind, die aber gleichwohl den »freien Fall«[17] des Wissenschaftsglaubens auffangen können. Die

[16] Vgl. v. a. E. Husserl, Hua VI (1954) und den Ergänzungsband Hua XXIX (1993).

[17] Wenn Husserl die Ursprünge des neuzeitlichen Denkens, wie sie etwa in der Frage der Mathematisierung und Quantifizierung auftreten, untersucht, so geschieht dies stets – jedenfalls für den späten Husserl – in Hinsicht auf das darin liegende Grund-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»Lebenswelt« wird zur *realen* Einlösung der einstmals utopischen und im Grunde in sich widersprüchlichen Antwort Münchhausens, wonach man sich nur selber aus dem Sumpf zu ziehen habe. Die »Stiftung von Sinn« war vergessen, und das Heraufholen dieser Sinnschichten erfaßt die Husserlsche Phänomenologie als eine ihrer Hauptaufgaben, wozu dann auch eine Neubewertung der Alltagswelt zu zählen ist. Die Entdeckung der Lebenswelt entdeckt zugleich den *Sinncharakter* der Welt, der diese in »Sonderwelten«, in »Heim«- und »Fremdwelt« auffächert. Der Weltbegriff wird auf seine *Sinn*folie zurückgebracht, und die Werkstatt dieses Unternehmens heißt »Lebenswelt«.[18]

c) Die Hochburgen der Sinnwelt

Hält man sich diese Sinnentdeckung via Lebenswelt klar, so wird auch klar, daß diese Sinnstiftungen nur jene Kulturen und Zivilisationen betreffen können, die Philosophie und Wissenschaft hervorgebracht haben. Für Husserl, und mit einer gewissen Einschränkung auch für Heidegger, konnte diesen Anforderungen allein ein »geistiges Europa« Genüge tun.[19] Man kann diesen Anspruch aber durchaus auf weitere Kulturen ausweiten, wie dies etwa Jaspers in seinem

motiv sinnstiftender und lebensweltlicher Relevanz. Sh. etwa »Zweiter Teil« von Hua VI.

[18] Der Lebensweltbegriff tritt bei Husserl in eine gewisse Konkurrenz zum »Weltbegriff«, jenem »Universalhorizont« aller Horizonte. Dies hat bestimmte Konsequenzen für das Husserl'sche Denken, wie ich sie oben in der Ambivalenz zwischen dem transzendentalen und dem psychologischen bzw. empirischen Subjekt schon feststellte.

[19] Gerade innerhalb der philosophischen Gilde spielt die europäisch-abendländische Tradition nach wie vor die erste Geige, ja es ist gar so, daß diese Geige sich selber für das gesamte Orchester hält. Philosophie ist eben »abendländische Philosophie« oder sie ist keine Philosophie. Das klingt plausibel, es befindet sich aber nur solange im Recht, als der hierfür spezifische »Begriff von Philosophie« zugrundegelegt und erläutert wird. Unter interkultureller Hinsicht zeigt sich doch, und hat sich hier schon öfters gezeigt, daß der klassische Philosophiebegriff zu kurz greift, und dies an entscheidenden Punkten. Das uneingestandene Grundproblem liegt hierbei darin, daß man die eigene Relativität und Besonderung nicht sieht und sozusagen von Haus aus auch gar nicht sehen kann. Nichtgesehene Besonderung hält sich notwendig für das Absolute – das wußten schon die Mythen und Religionen –, gerade weil man die eigene Grenze, wohlgemerkt die philosophische Grenze, nicht sieht. Interkulturelles Denken ist eine Art »Grenzgängerbewußtsein«, das immer auch um die Notwendigkeit der Grenzüberschreitung und Grenzübertritte der Philosophie selber weiß.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Theorem der »Achsenzeit« getan hat.[20] So könnte man vielleicht verallgemeinernd sagen, daß mit der »Achsenzeit« und zuvor schon mit den Hochkulturen auch der Schritt in die »*Sinnkultur*« getan wurde. Dies heißt natürlich nicht, daß es vor den Hochkulturen keinen Sinn gegeben hätte, sondern es will besagen, daß mit den Hochkulturen eigentlich erst der Sinn darüber aufgegangen ist, was es mit »Kultur« auf sich hat, etwa im Unterschied zur Natur, und worin dieser neue Schritt liegt.

d) Die Doppelstruktur der Welt

Die von Husserl diagnostizierte Doppelstruktur von Lebenswelt und Wissenschaftswelt trifft im Grunde für all jene Kulturen zu, die sich aus dieser Polarität heraus verstehen, sei es, daß sie zu einem einzigen Gesamtsystem verschmolzen sind, also Vermischungen stattgefunden haben und noch stattfinden, die immer auch Verwischungen sind, sei es, daß diese Polarität stärker auseinander- und klar gehalten wird, wie bspw. – jedenfalls findet man dies nahezu überall bestätigt – in Japan. Ja im Grunde sind diese Kulturen dadurch gekennzeichnet, daß sie eine je spezifische Auslegung dieser Doppelstruktur verkörpern, die man auch mit Termini wie »Tradition« und »Moderne«, »alte Welt« und »neue Welt« umschreiben könnte.[21] Jede dieser Kulturen hat beides aufzuweisen, jede auf ihre Weise, aber dies ist wohl auch der Grund, weshalb sich diese Kulturen – bedingt durch diese relativ egalisierte Stellung – auf einem gemeinsamen Verständigungsboden treffen, der um seine Überlegenheit allen anderen gegenüber weiß. Eine solche Haltung mag sich auch darin bekunden, daß genau diese Kulturen im Wettstreit darüber liegen, wer den höheren Lebensstandard und den größeren Wohlstand aufzuweisen hat, und wer ökonomisch, gesellschaftlich und politisch den Führungsanspruch inne haben wird.[22] So kann man sagen, daß auch

[20] K. Jaspers 1949, 19–42, 76 ff.; sh. auch L. H. Ehrlich/R. Wisser 1998.

[21] Vgl. Ohashi, R. 1996, 19–30. Ohashi votiert hier für eine Pluralität der »Weltbilder«, die sich aus einem jeweils spezifischen Zusammengehen von »vertikaler Achse« (lokale, regionale, traditionale und kulturelle Bestimmungsgrößen) und »horizontaler Achse« (westlich geprägte, moderne, wissenschaftlich-technische Welt) ermöglichen. »Die Zeit der ›Weltbilder‹ wird entstehen, wenn sich die jeweilige senkrechte Achse einer Kultur mit der horizontalen, universalen Achse in der Weise kreuzt, daß verschiedenartige Kreuzungen, d. h. Kulturwelten, entstehen.« (Ebd. 28)

[22] Man denke nur an die immer deutlicher werdenden Anzeichen von Führungsansprü-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Doppelstruktur der Welt zu einem Gefälle zwischen den Kulturwelten beiträgt, so daß diejenigen Kulturen, die diese Doppelheit entweder nicht erfahren haben oder aber nicht mitmachen, gewissermaßen unter den Tisch fallen.

Es zeigt sich: Obgleich der Schritt von der »einen Welt« zur »Doppelstruktur der Welt« zu einer immensen und weitreichenden Öffnung der Kulturen untereinander und zu einer weitaus größeren Differenzierung zwischen den Kulturen beiträgt, so unterliegt auch dieser Schritt noch einer Einschränkung, die mit der Maßgabe dieser Doppelstruktur gegeben ist.

1.3.3 Die Horizontgebundenheit der Welt

Die Welt ist aber nicht nur in sich gedoppelt, sondern sie konstituiert sich über einen ganzen Fächer von kleineren »Welten«, die man vielleicht besser »Horizonte« nennen sollte. Die Horizontstrukturen legen gleichsam die Vielfalt und die Dimensionalitäten frei, indem sie zum einen nach innen hin sich ausdifferenzieren und zum anderen nach außen hin andere Horizonte begegnen lassen.

Intern bedeutet dies: Einzelhorizonte konstituieren einen größeren gemeinsamen Horizont. Dies meint nicht, daß man bspw. eine Kulturepoche am Zusammenstimmen ihrer Bauwerke, der Kunst, der Denkstile, des Problembewußtseins, ihrer Lebensweisen usf. erkennt – dies wäre nicht falsch, aber es wäre nachträglich gesprochen –, sondern es will besagen, daß dieselbe Sache, je nach Horizont, in dem sie zur Erscheinung kommt, völlig anderes sagt. Ja, es gibt die Sache ohne den Horizont gar nicht. So besagt etwa eine Kathedrale etwas ganz anderes, wenn sie als Gottes- und Gebetsraum zur Erscheinung kommt, als wenn sie unter kunstgeschichtlichen Kriterien geprüft wird. Wieder anderes, wenn sie von Besuchern und Touristen betrachtet wird, und ebenso anderes, wenn sie als Kunde der Reinigungsfirma auftritt. Diese je spezifischen Horizontstrukturen stehen nun in einem weiteren Horizont, der wiederum die Einzelhorizonte in einer gewissen Entsprechung erfaßt, etwa dem Horizont »Stadtkultur«, und weiter, dem »epochalen Horizont«, usw. Die Horizonterfassung geht also dem Faktum voraus, obgleich der Horizont wiederum nur am Faktum aufgeblendet werden kann.

---

chen, wie sie sich jetzt für den asiatischen Raum zwischen China und Japan und für den westlichen Raum zwischen Nordamerika und Europa bekunden.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Extern wird die Sache schwieriger: Treten intern meist nur Befremdlichkeiten auf, die man verstehen und einsehen lernen kann, so geht es extern darum, Horizonte für »Fremdverstehen« zu *kreieren*. Das mag einfacher klingen als es ist, begegnet doch das Fremde, das ganz Andere in einer Weise, daß man es gerade nicht »verstehen« kann. Es verweigert sich geradezu allen Verstehensbemühungen, weshalb es auch als das »Unheimliche« und »Beängstigende«, das »Nichteinschätzbare« und »Unberechenbare« auftaucht. Aber genau damit ist andererseits auch schon gesagt, daß das, was ich nicht verstehe und was mir entzogen bleibt, dennoch in seinem Entzogensein verstehe. Man versteht, daß man nicht versteht.[23] Somit *läßt* man zu und *läßt* man auch offen.

Die Welterfassung wird zur Horizontfrage, darin ist wohl das spezifische *hermeneutische* Grundinteresse zu sehen. *Horizont*verstehen heißt vor allem *Sinn*verstehen, ja *Sinn*gebung. *Horizont*verstehen heißt überhaupt erst *Verstehen!* Das bedeutet weiter, daß man nicht *überhaupt* versteht, sondern immer von einem bestimmten Positionsstand, einem bestimmten Ort aus, welche, da im Verstehensprozeß selber andere Horizonte sich *als* Horizonte öffnen, die eigene Horizontstruktur selber besser verstehen lassen. Daher scheint mir auch der Begriff der »Überlappung«[24] sehr gut getroffen, insofern dieser nicht einfach Überschneidungen oder gar Schnittmengen meint, sondern – so verstehe ich ihn jedenfalls – mehr eine Art »Horizontenfächer« intendiert, die, entfaltet und aufgefächert, geradezu demonstrieren, daß genau in der Weise, in der jeder Horizont als eigener und spezifischer auftritt, das Gemeinsame darin zum Vorschein kommt. Aber es kommt dabei sehr auf die Jeweiligkeit des Horizontes und damit des Verstehenkönnens an. Verstehen in diesem Sinne trägt einen Universalcharakter in sich, der, versteht man das Ganze mehr von *der* Sprache, von *dem* Denken, *der* Philosophie her, in ein »hermeneutisches *Uni*versum« mündet, versteht man es mehr von den *Orten* und *Kulturen* her, in ein »hermeneutisches *Multi*versum« sich öffnet. Kurz gesagt, die Welt wird *multiversal*.[25]

---

[23] Hierin gründet wohl die hermeneutische Lehre der Vorurteilsbehaftetheit allen Verstehenkönnens, wie sie vor allem von Gadamer aufgewiesen wurde.

[24] R. A. Mall 1995.

[25] H. Kimmerle hat den Begriff des »Multiversums« geprägt (1996), der in einer gewissen Nähe zur »analogischen Hermeneutik« von Mall (1995) und auch zum Topos »Polylog« von F. Wimmer (1996; 2004) steht. Alle drei treffen sich grosso modo jedenfalls in ihrer hermeneutischen Zugangsweise.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

1.3.4 Die »Zwischenwelt« von Eigenem und Fremdem

Hier sei auf eine mögliche Konsequenz hingewiesen, die sich aus dem oben Dargestellten ergibt. Vor allem B. Waldenfels hat sich diesem Anliegen gewidmet.[26] Es geht hierbei um den phänomenalen Befund, daß man weder vom Eigenen noch vom Fremden ausgehen kann, sondern daß sich dem voraus ein Zwischenreich auftut, das aber wiederum nicht zwischen beiden steht, also gleichsam »dazwischen« liegt, sondern das darauf hinweist, daß das Eigene und das Fremde selber offene Benennungen sind, deren Inhalt je nach Konstellation anderes sagt. Ja es zeigt sich nicht nur, daß das eine ohne das andere gar nicht sein könnte, sondern daß das Eigene immer schon Fremdes in sich trägt, sich also gar nicht im Unterschied zu Fremdem behaupten kann, ebenso wie das Fremde immer schon »Eigenes« anbietet. Es liegt eine eigentümliche Beziehung der Nichtbeziehung vor, eine »Asymmetrie«, die sich jeglichem Reziprozitätsversuch verweigert. Eigentlich kann man beide gar nicht im Unterschied an- und aussprechen und doch wird dieser Unterschied von Eigenem und Fremdem *erfahren*. Ja das Erfahren selber konstituiert Eigenheit und Fremdheit in jeweils ganz spezifischer Weise, so daß einmal die eine Seite, ein andermal die andere Seite überwiegt. Wir fühlen uns manchmal bei uns mehr zu Hause, ein andermal fremd im eigenen Haus. Wichtig zu sehen, daß sich hier »*Welt*« als ein eigentümliches »*Zwischen*« konstituiert, das das Eigene und das Fremde in ihren notwendigen Verwobenheiten aufzeigt, die niemals übersprungen werden können. Dieses Zwischen bildet sozusagen das entscheidende Untersuchungsfeld, es wird zur eigentlichen »Welt«, von woher alles andere seine Zuordnung erfährt.[27]

1.3.5 Die Mikrostruktur der Welt

Die *Verstehens*intention hat einen sehr weiten Ausgriff, insofern sie die jeweiligen Horizontaufblendungen zu leisten hat. Ihr Blick ist stärker auf die Makrostrukturen gerichtet, gilt es doch die *horizontale* Vielfalt der Welt trotz ihrer unendlichen Variabilität in ein Ge-

[26] B. Waldenfels 1987; ders. 1990; ders. 1994. Näheres hierzu sh. Kap. »Fremderfahrung« (C.I.6.3).

[27] Diese asymmetrische Konstellation zwischen Eigenem und Fremden wird von Waldenfels hinsichtlich einer »radikalen Differenz« verschärft und vertieft; sh. Kap. »Das Eigene und das Fremde« (C.I.6.3.2.b)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

samtgefüge zu bringen. Genau dies aber wäre der Mikrostruktur noch gleichsam zuviel an »Verstehen«, wodurch die filigrane Konstitutionsarbeit vernachlässigt würde, zumal durch eine solche Arbeit das Horizontphänomen ja erst miterstellt wird. So gewinnt sie dann auch eine kritische Instanz, insofern sie aller horizonthaften Erfassung, also allem Verstehen und Verstehenkönnen deren blinde Flekken präsentiert. Mikrostrukturen halten sich gewissermaßen »vor Ort« auf, sie lassen sich auf *das Jeweilige* einer Situation ein, so daß sich weit über das Erkenntnis- und auch Verstehensmäßige hinaus noch ganz andere Erfahrungsfelder melden. So tauchen etwa Phänomene auf wie die der Leiblichkeit, des Empfindens, überhaupt stärker wahrnehmungs- und erfahrungsorientierte Bereiche. Man nimmt nicht einfach etwas zur Kenntnis, um sodann zum nächsten weiterzugehen, wodurch es in einem bestimmten Sinn auch schon *übergangen* ist, sondern man hört zu, verweilt ein wenig, vielleicht auch länger, da schon das Hören selber einen eigenen Raum eröffnet, in dem etwas spricht, was man bislang nicht vernommen hatte.[28] Die Mikrostruktur ist nicht kleiner als die Makrostruktur, im Gegenteil, sie ist lebendiger und beweglicher, und sie begnügt sich zunächst mit der Konkretion der Erfahrung, ohne immer schon den Überwurf des Ganzen getätigt zu haben. Vorschnelle Einordnungen und Systematisierungen lassen nichts wirklich entstehen, da sie immer schon alles eingeordnet und verortet haben. Dadurch geht so Entscheidendes verloren wie etwa jene Korrekturmöglichkeiten, die sich aus der Sache selber ernötigen, oder auch die Einsicht darein, daß »die Welt« jetzt in die Mikrostruktur einzieht, so, daß sie allererst daraus hervorgeht. Näher besehen zeigt sich nämlich, daß es an den kleinen, aber feinen Unterschieden, an den Nuancen, ja an Winzigkeiten hängt, an denen etwas klar wird und aus denen überhaupt erst etwas hervorgeht. Im Grunde entsteht ja mehr oder weniger alles so, daß es in einer Unscheinbarkeit beginnt, die, kommt sie in ihre Möglichkeiten frei, eine ›Welt‹ aus sich hervorbringt. Diese ›Welt‹ muß keineswegs immer eine Erfindung oder einen großen Entwurf darstellen, sie hat auch schon darin Weltcharakter, daß sie sich als Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit präsentiert, wie es jeder Einzelne schon ist und erfährt. Mikrostrukturell gesehen zeigt sich die Welt als eine »im ganzen« andere als makrostrukturell, sie ist keineswegs bloßes Beispiel oder Bild einer allgemeinen Welt, wie dies zumeist

[28] Vgl. H. Kimmerles Ansatz einer »Methodologie des Hörens« (1994), 125 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gemutmaßt wird. Die Makrosicht unterschätzt die Mikrostruktur auf eine auch für sie selber fatale Weise.[29]

1.3.6 Welt als Grundphänomen

Die bisherigen Schritte galten dem Versuch, dem Begriff der »Welt« in seine unterschiedlichen Facettierungen, Nuancen und Veränderungen hinein zu folgen. Dabei stellte sich heraus, daß »die Welt« mit jedem Schritt gewissermaßen kleiner wird, aber zugleich auch vieldimensionierter, konzentrierter und auch offener. Es zeigte sich auch, daß man schwerlich noch von einem »Begriff der Welt« sprechen kann, insofern damit immer schon *ab-straktive* Begriffsbildung betrieben wird, die mit einer spezifischen Subjekt-Objekt-Bezüglichkeit einhergeht. Man begegnet sozusagen noch einer Welt, steht »zur Welt« in Beziehung. Zugleich aber zeigten die Analysen auch, daß, je mehr die Welt sich öffnet, um so mehr der klassische Unterschied von Subjekt und Gegebenheit überschritten wird. Die Welt ist nicht mehr länger eine Erscheinungsweise, sie wird vielmehr zum Grund und zum Feld allen Erscheinenkönnens. Die Welt wird *Grundphänomen*.[30] War »Welt« *als* Begriff kein möglicher Referent, sondern bestenfalls eine »transzendentale Idee« (Kant) oder auch der »Horizont aller Horizonte« (Husserl), der als dieser niemals zur Erscheinung kommen kann, so wird jetzt immer deutlicher, daß mit »Welt« ein phänomenologischer Grundgehalt jenseits aller Subjekt-Objekt-Konstellation angesprochen wird, aus dem heraus erst klar werden kann, was unter Subjekt und Objekt jeweils verstanden wird. Dies heißt bspw. auch, daß weder »ein Gott« noch »das Ich« der Welt vorangestellt werden können. Es scheint eher umgekehrt zu sein: der jeweiligen Welt entspringen der jeweilige Gott, das jeweilige »Ich«-verständnis, usw. Zugleich gilt: die Welt ist nichts anderes als dieser Gott, als dieses Ich, als dies und dies. Sie, die Welt, erscheint in

[29] Hier kündigen sich schon »topologische«, »ortlogische« und »hermetische« Implikationen an, welche auf die Grenzen des »Verstehens« hinweisen. Sh. nähere Ausführungen Kap. C.IV.1.

[30] Zum diesbezüglichen Konzept von E. Fink sh. oben Kap. C.II.5.5.1 f. Unterliegen Finks Grundphänomene noch einer gewissen »dialektischen« Verfaßtheit, so interpretiert sie Rombach auf ihre jeweilige implizite »Grundstruktur« hin, von der her alle Momente und Teile, also auch Subjekt und Objekt ihre Zuordnungen erhalten und ihren Sinn erfahren. Grundphänomene sind dann so etwas wie elaborierte Grunderfahrungen. Vgl. ders. 1980, 283 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

diesen als die sie tragende Struktur, aber sie ist nicht noch einmal etwas anderes als ihre Konstitute.

a) »Von der Welt her«

Diese Wendung übernehme ich von Ohashi im Rückgriff auf Nishida.[31] Nishida war wohl einer der ersten, der diesen Schritt, man könnte fast sagen, diese »transzendentale Wendung« vollzogen hat, ein Gedanke, der zwar vorher auch aufgetaucht war, aber eben nur in metaphysischer und spekulativer Weise. Bei Nishida wird er *real*, wie dies etwa der Topos der »handelnden Anschauung«[32] schon anzeigt. Ich will diese transzendentale Wende einmal den *»world turn«* nennen. Es geht also darum, nicht vom Ich her, sondern von der Welt her anzusetzen, d. h. aber, daß das Ich, wie wir es in seiner Intentionalstruktur kennen, selbst einer bestimmten Welt entspringt. »Welt« beschreibt nicht die noematische Nomenklatur, sondern setzt jenseits, man sagt wohl besser, *diesseits* der noetisch-noematischen Struktur an. Daß eine solche Konstellation nicht einfach ins Wort zu bringen ist, ja daß sie sich in einer gewissen Weise der Verlautbarung entzieht, was sich in den paradoxalen Wendungen wie »Selbstidentität des absoluten Widerspruchs« oder »Selbst in der widersprüchlichen Selbstidentität«[33] niederschlägt, zeigt wohl gerade das »Zur-Sprache-*Kommen*« der Welt, zeigt, daß die Welt ein Zu-sich-Kommen, ein inneres »dialektisches Geschehen« *ist*, wo der jeweilige *»Ort«* und das *»Nichts«* sich so begegnen, daß sie aneinander aufgehen.[34] »Welt« ist das, was das Nächste und Unmittelbarste und das Weiteste und Fernste in sich widersprechender Weise zusammenhält, so daß klar wird, daß sie gar nicht getrennt sind.[35]

---

[31] Ohashi, R. 1996, 28; sh. auch ders. 1999, 58–85. Vgl. hierzu die Nishida-Texte »Selbstidentität und Kontinuität der Welt« (1990b) und »Das künstlerische Schaffen als Gestaltungsakt der Geschichte« (1990c); ders. 1990d; ders. Die intelligible Welt (NKZ 5, 1943); grundlegend zur ›Logik‹ Nishidas sh. Nitta, Y. 1998, 179–194; zur Interkulturalität bei Nishida vgl. R. Elberfeld 1999c.

[32] Sh. hierzu Kap. C.II.2.2.1b

[33] Sh. die abgedruckten Texte von Nishida, in Ohashi 1990; vgl. auch Ohashi 1999a.

[34] Es gibt hier keine letzte Substanz; überhaupt bewegt sich dieses Denken jenseits der Ebene substanzialer Kategorien.

[35] Vgl. hierzu Vf. 2004a, 40–66.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

b) »In-der-Welt-sein«

Nicht von ungefähr gibt es zwischen der Nishida-Schule (Kyôto-Philosophie) und Heidegger eine fruchtbare gegenseitige Aufnahme.[36] Heideggers Existenzial des »In-der-Welt-Seins« möchte ja gerade den *Vollzugs*sinn des Daseins herausheben, ein Dasein, das nicht ist und sich dann noch zur Welt verhalten könnte, sondern das konstitutiv sich *aus der Welt* erst entgegenkommt. Auch die »Welt« entsteht hieraus und hat keineswegs einen Bestand für sich. So tritt an die Stelle des »Ich«, das noch durch und durch »intentional« gebunden ist und daher alle Gegebenheiten im Modus der »Gegenständlichkeit« erfaßt, das »Selbst«, das sich aus dem »offenen Entgegen« selber erst entgegenkommt, so daß die »Gegenstände« zu »Bahnungen« und »Seinsmöglichkeiten« werden, die mein Dasein durch und durch und immer schon bestimmen. Bei aller »ek-statischen« Konstitutivität des Daseins scheint Heidegger aber dennoch einer eigentümlichen Statik verhaftet zu bleiben, wenn »Dasein« und »In-der-Welt-sein« mehr oder weniger miteinander identifiziert werden. Gewiß, Heidegger arbeitet die »Strukturzüge« des Daseins selber heraus, aber diese sind immer schon von »Welt« als einer Art Plane des Seins »überworfen«. Dies hat u. a. zur Folge, daß irgendwie doch noch ein »Subjekt« vorausgesetzt wird, das sowohl »entwerfen« als auch »geworfen sein« kann. Ein mit einem so hochentwickelten Sprachempfinden ausgestatteter Denker wie Heidegger hätte dies eigentlich bemerken müssen, zumal mit dem Subjekt auch die Welt als gewissermaßen schon »gesetzt« hingenommen wird. Obgleich er also durchaus in phänomenologischer Manier gegen diese Propositionen anschreibt, bekunden sie sich doch als das schon mitgebrachte Grundgestänge des Zeltdaches. Nicht von ungefähr, daß sich Heideggers Grundthematik im Laufe der Zeit immer stärker auf den Weltcharakter hin verschoben hat, sei es bezüglich der »Sprache, die spricht«, der »Welt, die weltet«, der »epochalen Schickungen, die sich ereignen«. Hinzu kommt schließlich, daß Heidegger vermutlich die versteckte Absolutsetzung unterschätzt hat, die in der »Jemeinigkeit« einer »Je-Welt« liegt. Auch wenn diese das »Mit-sein« mit anderen berücksichtigt, so gehört dieses doch in die Jemeinigkeit. Somit bleibt die Frage, in welcher Weise die verschiedenen Welten zuein-

[36] Sh. den nach wie vor gültigen Band von H. Buchner (1989).

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ander stehen und ob man überhaupt von mehreren Welten sprechen könne, unbeantwortet.[37]

c) »Weltoffenheit«

Ich beziehe mich mit diesem Topos auf Eugen Fink, der unter »Weltoffenheit«[38] sowohl jene des menschlichen Wesens als auch jene der Welt selber versteht. Diese Doppelung oder auch »Dialektik«, wie Fink sagt, durchgreift all seine phänomenologischen Analysen. Mensch und Welt sind immer schon so miteinander verknüpft, daß sie gewissermaßen zwei Parameter ein und desselben Phänomens sind. Die Phänomenstruktur oszilliert bei Fink zwischen »Binnenweltlichkeit«, in der »Ich«, »Mitmensch« und »Ding« aneinander und gegenseitig in ihr Erscheinen kommen, in der aber die Welt als Welt »ins Wesenlose zu sinken« droht, und »Weltoffenheit«, in der der Bezug zur Welt als ganzer aufrecht erhalten bleibt, ohne daß die Welt jemals als ganze gegeben sein könnte. Anders formuliert: Wir sind einerseits mittendrin und wir umgreifen andererseits dieses Mittendrinsein. Der Mensch *ist* dieser dialektische Weltbezug, in dem sich das »Entbergende« und »Verbergende« gewissermaßen aneinander reiben. Der Mensch ist diese »Unentschiedenheit«, in welcher er nur der Unentschiedenheit der Welt in ihrem binnensektoriellen Profil und ihrer »kosmischen« Universalität entspricht.[39] Er ist die »weltverlorene« und zugleich die »weltoffene Existenz«. Wie

---

[37] Diese Eigentümlichkeit mag auch darin Erläuterung finden, daß Heidegger sich einerseits sehr um das asiatische Denken bekümmert hat, andererseits aber doch ein »Denken überhaupt« dem abendländisch-europäischen Denken zuschrieb. Hierin unterscheidet sich Heidegger kaum von Husserl, ebensowenig wie von den meisten Gegenwartstheorien, die sich mit dieser Frage beschäftigen.

[38] E. Fink 1976; ders. 1990, insbes. 24 ff.; vgl. ebenso ders. 1958, 130, passim.

[39] In der Anthropologie Max Schelers spielt der Begriff der »Weltoffenheit« ebenfalls eine zentrale Rolle. Er fungiert dort aber vor allem als anthropologische Kategorie im Gegensatz zur »Umweltgebundenheit« des Tieres. So bilden für Scheler neben der »Weltoffenheit« das »Selbstbewußtsein« und die »Gegenstandsfähigkeit« jene »unzerreißbare Struktur, die als solche erst dem Menschen eigen ist« (Scheler 1978, 41) Das heißt, Scheler geht es um eine Wesensbestimmung des Menschen, in der die Konstitutionsfrage danach, wie es zu diesen Bestimmungen denn kommt, eigentlich schon vorausgesetzt ist. So bleibt es eine offene Frage, wie denn die beiden von Scheler sehr klar unterschiedenen Seinsbereiche von Drang und Geist sich gegenseitig befruchten können sollen – darauf läuft ja Schelers Gedankengang hinaus –, wenn sie im vorhinein unterschiedlichen Wesensregionen zugeordnet werden. Als ob es Leben ohne Geist und Geist ohne Leben geben könne. Die Metaphysikgebundenheit Schelers hat manch groß ange-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

immer man es dreht, hier tauchen zwei Weltbegriffe auf, deren ontologische Verbindung, wie sie Fink versucht, eigentlich nicht möglich ist. M. E. rührt dies aber daher, daß Fink gewissermaßen zwischen Husserl und Heidegger steht, indem er zum einen das In-der-Welt-sein von Heidegger aufnimmt, dies aber in der abgeleiteten Form des »man« tut, was im Grunde den »Weltverlust« nach sich zieht, und indem er zum anderen die Intentionalstruktur von Husserl nicht aufgeben möchte, da diese den Grundbezug zur Welt stets offen hält. Letzteres muß gewissermaßen für die Fehlform des ersteren einspringen, geht aber wiederum eine Dimension, also auf den »Horizont«-begriff zurück, der notwendig dann auftaucht, wenn das Weltphänomen als Bewußtseinsphänomen angegangen wird. Ersteres indes möchte jeglichen »Welt*bezug*« transzendieren, insofern hier die Welt *als* Welt, und damit das Dasein überhaupt erst aufgeht. Dies kann allerdings nur deutlich werden, hat man die vorgängige Ungeschiedenheit von Dasein und Welt erfaßt. So verbleiben Finks Analysen in einer eigentümlichen Unentschiedenheit zwischen Welt als Welt und Welt als Horizont, was jedem Phänomen seinen spezifisch dialektischen Anstrich gibt. Gleichwohl, und daher ist mir Fink wichtig, öffnet er die Phänomenstruktur hin auf ihre »Weltlichkeit«, und dies nicht nur wie bei Heidegger hinsichtlich des »Daseins«. Fink sieht die Notwendigkeit, von der Welt her anzusetzen, »das Ding«, wie er sagt, »von der Welt her zu denken«[40] , um damit auch dem »Ich« in seine Offenheit und seinen Aufgang hinein zu helfen. Seine Analysen der Grundphänomene dokumentieren dieses Bestreben durchgehend. Jedes Grundphänomen öffnet sich, indem es zugleich Ich und Welt darin zu ihrem Aufgang (»φύειν«) verhilft. Das Grundphänomen der Arbeit zeigt das Hervorkommen des Arbeits-*ich* ebenso wie die »*Welt* der Arbeit«. Dies verhält sich mit der »Liebe« und dem »Spiel« wie mit den anderen Grundphänomenen nicht anders.

1.3.7 Zum gegenwärtigen Stand von Wesenswandel und Genealogie der Welt

»Welt« war immer so etwas wie der Focus aller Denkbemühungen. Antik-mittelalterlich dominierte die Substanzkategorie, so daß alles

setzte Phänomenanalyse nicht zu Ende führen lassen, wiewohl Scheler einem jeden Formalismus des Denkens mit einer Art materialer Phänomenologie zu begegnen suchte.

[40] Vgl. E. Fink 1990, 28 ff., 184–211.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auf »Dinglichkeit« und »Substanzialität« hin angegangen wurde. Auch »Gott« war eine, wenn auch die erste Substanz. Dies hat sich in der Neuzeit völlig gewandelt, so daß die Kategorie der »Funktion« bzw. des »Systems« zur basalen Denkfolie wurde. »Substanz« und »System« streiten seither um die Vorherrschaft, oder um es in älteren Kategorien zu sagen, der »Metaphysik« steht die »Phänomenologie« gegenüber. Leibniz, aber vor allem Kant sind es gewesen, die sich an dieser Fundamentalfrage abgearbeitet haben, und die auch dafür gesorgt haben, daß beide Bereiche nicht vermischt werden. Erst die mit Husserl beginnende »Phänomenologie« unternahm den Versuch, beide Bereiche so aufeinander zurückzuführen, daß sie jenseits ihrer Differenz einen neuen Boden von Grundlegung etablieren konnten. Diese neue und im Grunde erst genuine Phänomenologie konnte im Laufe ihrer Geschichte in zunehmendem Maße zeigen, daß und wie Phänomenologie die Ausarbeitung und das zum Erscheinenkommen der Metaphysik selber ist. Anders gesagt: Die Öffnung der Vernunft hin auf ihre Konstitutionsfrage bringt zugleich mit sich, daß auch die Welt als eine zu konstituierende auftaucht. Weder »gibt es« die Vernunft noch »gibt es« die Welt. Beide haben sich auseinander hervorgearbeitet und die Geschichte der Phänomenologie kann als genau dieser steigende und um Selbstklärung bemühte Versuch verstanden werden, die Vernunft zur Vernunft zu bringen, *indem* die Welt zur Welt gebracht wird. So konnten wir oben sehen, daß »Welt« als stetes Grundthema der Vernunft zugegen war und daß sich deren »Verhältnis« in zunehmendem Maße in ein gemeinsames Geschehen verwandelt, das nicht mehr von zwei Seiten oder gar zwei Bereichen auszugehen und zu sprechen hat, sondern das sich als Geschehen gegenseitiger Öffnung begreift. Soviel »Welt«, soviel »Vernunft«. Welt als die Phänomenologie, d. h. das zum Erscheinenkommen und Sichzeigen der Vernunft und schließlich der Metaphysik selber. Phänomenologie scheint sich nicht nur als »die Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie« (Hua III/1, 118) zu erweisen, wie Husserl meinte, sie scheint in eine »Mundanologie«[41] überzugehen, von der her Grundbegriffe wie Ich, Subjekt und Welt *jeweils* neu

[41] Es versteht sich, daß unter »Mundanologie« eine Ebenenunterscheidung von »mundaner« und »transzendentaler Phänomenologie«, wie sie vor allem im Anschluß an Husserl vorgenommen wird, hier gerade nicht gemeint ist. Eine Differenz von »transzendental« und »mundan« suggeriert eine Subjekt-Objekt-Konstellation sowie eine Gegenstellung von Transzendentalität und Empirizität, die zu überwinden ja gerade das Bestreben der weiterführenden Phänomenologien war.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zur Debatte stehen.[42] Die Neuzeit und ihrem Gefolge, die Moderne, sind selber »Welten«, die ihre Größe aber auch ihre Grenze haben.

2. Welt und Struktur

2.1 »Ontologische« Grundlagen der Struktur

Im folgenden soll der konstitutive, sich gegenseitig bedingende Zusammenhang von ›Welt‹ und ›Struktur‹ aufgewiesen werden. Auf beide Topoi wurde im Laufe der Denkgeschichte in einer kaum zu überbietenden Weise zugegriffen, was allerdings auch zu einem nicht unerheblichen Verlust ihrer Konturen beitrug. Dies zeigt sich schon daran, daß unter Welt und Struktur nahezu alles verstanden werden kann, somit aber auch wiederum beinahe nichts. Ich will nun keine Begriffsgeschichte geben, mich vielmehr, nachdem bislang vor allem Begriff und Phänomen der ›Welt‹ Thema war, der Darstellung der ›Struktur‹ widmen. Hierzu werde ich mich in erster Linie auf die Strukturtheorie von Heinrich Rombach beziehen, da dort nach meinem Dafürhalten entscheidende Kriterien für die philosophische Fundiertheit und Tragfähigkeit des Strukturbegriffs aufgewiesen werden.[43] Daß die ›Struktur‹ hier »ontologische« Relevanz erhält, also grundlegend für Erkenntnisweisen und Erfahrungsprozesse wird, hängt an zweierlei: Zum einen tritt die ›Struktur‹ an jene Stelle, die bislang das ›Sein‹ inne hatte, zum anderen erweisen sich damit jene

[42] Vgl. hierzu Vf. 2005c.

[43] H. Rombach 1988b; ders. 1994b. – Mein ausführlicher Rekurs auf das Rombach'sche Konzept hat vor allem zwei Gründe: 1. Sein »strukturontologischer« bzw. »strukturgenetischer« Ansatz führt zu einem Denken des »Prozesses« und »Selbsthervorgangs«, welche ihre Besonderheit darin haben, daß sie sich aus der inneren Konsequenz der philosophischen Denktradition(en) herausarbeiten und darin ihre philosophische Legitimation gewinnen. Damit einher geht die Befähigung, den Schritt über ein rein westlich-abendländisches Denken hinaus zu nicht-westlichen Denkkulturen zu wagen, wodurch das interkulturelle Denken als zukünftiges und zugleich einschneidendes Desiderat ersichtlich wird. 2. Trotz oder vielleicht auch gerade wegen dieses enormen Ausgriffs wurde Rombachs Philosophie bislang vergleichsweise wenig rezipiert, und wenn, dann oftmals auf der Folie inadäquater Zuschreibungen und vorurteilsbehafteter Mißverständnisse. Dem möchte ich hier auf philosophische Weise, d.h. mit der diesem Denken inne wohnenden Zeigekraft u.a. auch entgegentreten. Auch wenn Rombach keine »Phänomenologie der Erfahrung« vorgelegt hat, so erweist sich sein strukturphänomenologischer und -genetischer Ansatz als außerordentlich fruchtbar für die hier anstehende Untersuchung.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Begrifflichkeiten von »Ontologie«, wie sie aus erkenntnistheoretischen Konzepten, metaphysischen Wesensanalysen und Theoremen analytischer oder gar empirisch-positivistischer Philosophien bekannt sind, als nachträglich und abgeleitet. Gleichwohl macht es Sinn, ja es ist unabdingbar, den ontologischen Status und damit einhergehend die ontologische Dimension aufrechtzuerhalten, da man ansonsten Gefahr läuft, unversehens in Begriffsschienen abzudriften, wie sie in diversen Systemtheorien zu Hause sind. Wie überzeugend und hilfreich hier im Detail auch gearbeitet wird, es mangelt an den entscheidenden philosophischen Grundvoraussetzungen, also bspw. daran, was man unter »Sein« und unter »Seiendem« versteht.[44] Kurzum, die ›Struktur-Ontologie‹ nimmt für sich in Anspruch, in neuer Weise darüber zu befinden, was unter Struktur und was unter Ontologie zu verstehen ist. All dies vermag sie aber nur, indem sie aus dem inneren Ganggesetz der Denkgeschichte die entscheidenden Konstellationen, Verschiebungen und Verwandlungen so zusammenführt, daß sie in ihrer Konsequenz verstanden werden können.

Strukturales Denken in diesem Sinne ist nicht nur attraktiv, es scheint mir hilfreich und fruchtbar, ja geradehin notwendig für die

[44] Vgl. etwa N. Luhmann, der »Ontologie« noch auf »Dingschema« bzw. auf »Dingwelt« reduziert bleiben läßt, um daraus sodann jeglichen Sinnbegriff von ›Ontologie‹ abzuwehren. (N. Luhmann 1991, 146 f., 242 f., passim.) Wenn das, was Luhmann unter »Ontologie« versteht, ›Ontologie‹ wäre, so gäbe es diese vermutlich nicht einmal mehr als philosophische Disziplin. Paradigmatisch vgl. auch E. v. Glasersfeld, dessen Konstruktivismustheorem einem Kognitions- und Wissensbegriff huldigt, der einerseits theorieimmanent kein »Sein« jenseits der Konstruktion mehr gelten lassen kann, der es aber doch von Anfang an und beständig voraussetzt. Dieser Selbstwiderspruch macht sich schon darin offenkundig, daß Glasersfeld die Begriffe »Ontologie« und »ontisch« gleichsetzt. Folgende Passage mag bezeichnend sein: «..denn der Konstruktivismus macht kein Hehl daraus, daß er in der Konstruktion seines epistemologischen Modells eine ganze Reihe von an und für sich unbegründbaren Annahmen macht, die er dann allerdings durch die Kohärenz des vorgelegten Modells zu rechtfertigen sucht. Da der Konstruktivismus sich aber ausdrücklich nur mit Kognition und Wissen befaßt, sein Modell ausschließlich aus der Erlebniswelt ableiten und aufbauen will, und dann dieses Modell nie als ein Bild der ontischen Wirklichkeit hinzustellen versucht (sondern bestenfalls als eine funktionale *Möglichkeit*), braucht er den Annahmen, die er als Voraussetzungen in sein Modell einbaut, keinerlei ontologischen Wert beizumessen.« (E. v. Glasersfeld 1992, 402). Mit jeder Annahme, jeder Voraussetzung ist schon ein ontologischer Sinn prätendiert, dem man nicht dadurch ausweichen kann, daß man ihn trivialisiert. Das Zitat soll belegen helfen, wie naiv und zugleich auch trivial mit dem Begriff der »Ontologie« verfahren, wie überhaupt mit »ontologischem Denken«, also dem *Denken* der Ontologie, umgegangen werden kann und wird. Worin, so wäre zu fragen, liegt da die »Erkenntnis«, auf die der Konstruktivismus doch so großen Wert legt?

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

philosophischen Fragestellungen sein zu können, die sich für die interkulturelle Gesamtsituation stellen. Hinzu kommt, daß sich dieser strukturale Ansatz ganz und gar der phänomenologischen Maxime verpflichtet weiß, wonach der Gang »zu den Sachen selbst« diese in ihr Erscheinen bringt, ja darüber hinaus zeigen kann, wie, um es so zu sagen, das Sein selber aus sich hervorgeht. Das Sein selber zeigt sich, indem es in Selbststrukturierung aus sich hervorgeht, Ontologie wird zur Phänomenologie, zur »strukturalen Phänomenologie«. Ontologie und Phänomenologie sind hier zwei Seiten ein und derselben Sache. »Die Sache«, das meint jetzt »Struktur«, erhält genau dadurch ihre Grundlegung (Ontologie) und zugleich ihr Erscheinen und Sichzeigen (Phänomenologie). Struktur*ontologie* kann daher nur als Struktur*phänomenologie* hervortreten, da nur eine *strukturale* Phänomenologie die ontologischen *Strukturen* aufzudecken und evident zu machen versteht. Darin sehe ich den entscheidenden Schritt der Phänomenologie über ihre, wenngleich geschichtlich notwendigen, transzendentalen und existentialen Selbstbeschränkungen hinaus.

2.1.1 Funktionalität, Relationalität, Ganzheit und Konkretion

Im folgenden sollen einige Grundzüge, das heißt immer auch Phänomenzüge der »Struktur« zur Darstellung kommen, die für unsere Thematik auf den ersten Blick nicht unbedingt notwendig erscheinen mögen, ohne die aber alles weitere u. U. unverständlich bleiben muß bzw. unnötigen Mißverständnissen ausgesetzt sein könnte. Gleichwohl kann dies hier nur ansatz- und auszugsweise und eben mit Bezug auf unsere Fragestellung versucht werden.

Entgegen der antik-mittelalterlichen Substanzontologie, in der alles, auch die Dinge, ihr Wesen in sich (»esse in se ipso«) haben, das selbst niemals erscheinen kann, das aber alle Eigenschaften und Erscheinungen trägt, tritt mit dem Beginn der Neuzeit der Gedanke auf, daß alles sein Wesen in einem anderen (»esse in alio«) hat. Hiermit war nicht weniger gesagt, als daß nichts mehr für sich selber Bestand hat, sondern sein Definitionskriterium von dem her erhält, was es *nicht* ist. Positiv formuliert heißt dies, daß ein jedes erst aus der Beziehung zu anderem, aus dem Bezogensein als solchem seinen Wert und seine Aussage erhält. Seine Stelle in diesem Beziehungsgeflecht ist exakt seine Aussage, macht seinen Stellenwert aus. In einem solchen Beziehungsgeflecht bekommt etwas seinen Wert exakt durch die Stelle, die es in diesem Geflecht einnimmt. Sein »Stel-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lenwert« ist die »Funktion«, die jedes Einzelne für das Ganze des Beziehungsgeflechts hat, es erhält erst aufgrund dieses »Ganzen« seine Funktion. Nur deshalb kann es »funktionieren« und daraufhin angesprochen werden. Man muß aber präzise die »ontologische Wendung« mitmachen, soll der Gedanke der Funktionalität in seiner Klarheit deutlich werden. Die Relation liegt »vor« den Relata, das Beziehungsgeflecht »vor« den Beziehungspunkten.[45] »›Funktionalität‹ bedeutet dabei, daß alle Einzelheiten nur im Zusammenhang ihre Bestimmtheit erhalten und diese nicht etwa nur aus einzelnen Zusammenhängen hervorgehen, sondern immer erst aus dem Gesamtzusammenhang definiert werden; jede Einzelheit verweist auf das Ganze und das Ganze verweist auf die Einzelheiten, und zwar auf jede.«[46]

Dieser Gedanke hat in entscheidendem Maße die »Revolution« des neuzeitlichen Denkens mit auf den Weg gebracht, das ja bis heute anhält, und das in den Begriffen und Kulturgütern der Wissenschaft als dem theoretischen und der Technik als dem zur Anwendung gebrachten Bereich ihre unmittelbaren und effizientesten Ausläufer hat.[47] Genau genommen gibt es Grundbegriffe wie »Wesen« eigent-

[45] Wenn hier das Wörtchen »vor« in Anführungszeichen gesetzt wird, dann will dies eben auf den *ontologischen* Charakter hinweisen, der darin sein Bewenden hat, daß »vor« Raum und Zeit und damit einhergehender Kategorien angesetzt wird. Tut man dies nicht, argumentiert man auf der *ontischen* Ebene.

[46] H. Rombach 1994b, 45.

[47] Dem scheint zu entsprechen, daß sich in der Philosophiegeschichte gleichsam unterschwellig eine Positionierung eingebürgert hat, die erst mit der Neuzeit den eigentlich strengen Begriff von Philosophie beginnen läßt. Dies wird in Zusammenhang gebracht mit dem Rückzug auf die Unhintergehbarkeit des Subjektbegriffs, des Systembegriffs, der Wissenschaftlichkeit, der Aufklärung und anderem mehr. Das ist zwar nicht falsch, aber es ist höchst einseitig. Es macht hingegen weit mehr Sinn, die Verwandlung in der Grundstruktur der Ontologien zu sehen und diese aneinander zur Klärung zu bringen. Wie kann es denn zu einem Subjektbegriff, auch einem transzendentalen überhaupt kommen, wenn man ihn nicht einfachhin voraussetzt? Darin, in der *Vorausgesetztheit* der Subjektivität unterscheidet sich das neuzeitliche Denken, bis hinein in die Moderne und Postmoderne nämlich keineswegs von Antike und Mittelalter, auch wenn deren Voraussetzungen »Sein« oder »Gott« heißen mögen. An solch' fundamentalen Fragestellungen – fundamental, weil die Grundstrukturen des Denkens und Philosophierens betreffend – haben sich aber vergleichsweise wenige versucht, und diejenigen, die dies unternommen haben, wurden meist als »Eigen-« und »Sonderwege« apostrophiert. Neben Rombach wäre hier auch Hans Blumenberg zu nennen, insbesondere hinsichtlich seiner Forschungen zur »kopernikanischen Wende«. Ernst Cassirer, an den man in diesem Zusammenhang auch denken mag, da er ja explizit über die hier verhandelten Grundbegriffe »Substanz« und »Funktion« gearbeitet hat, verblieb indes ganz und gar

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lich nicht mehr. An seine Stelle tritt das »System«, das seither den Begriff für ein in sich ausdifferenziertes Ganzes bildet, ein Ganzes, das gleichwohl keinen eigenen »Bestand« im Unterschied zu den Einzelteilen mehr hat. Im Grunde gibt es »das System« nicht, es sei denn, man verstünde darunter jenes Funktionsgesamt und Relationsgeflecht, das immer nur über die Funktionsstelle des Einzelnen und dessen Umlauf über alle anderen anzutreffen ist. Das »Wesen« des Systems ist, um es so zu sagen, eigentlich »nichts«, es entbehrt jeglicher Existenz. Dessen ungeachtet hat sich nun aber der Begriff des Systems sehr schnell verselbständigt und festgemacht, er hat sich gewissermaßen »ontofiziert« (mit Seiendem infiziert), was zur Folge hat, daß er mit Teilbereichen sowohl innerhalb seiner als auch mit »Umwelten«, »Chaosfeldern«, jedenfalls mit außersystemischen Feldern außerhalb seiner, zu tun hat. Das System macht eine Differenz zwischen sich und den Teilen seiner, was sich vor allem im Begriff des »Elements« festschreibt. Das Element nimmt aber etwas für sich in Anspruch, was es vom Funktions- und Relationsgefüge des Systems her gar nicht kann, nämlich einen Seins- und Eigenbestand, der dann noch zu einem Gesamtsystem zusammengeführt werden soll. So steht das System immer schon in einer Differenz zu den Einzelteilen, das System als ganzes ist nicht dasselbe wie seine Teile und Elemente. Genau hierin aber liegt ein grandioser Denkfehler, dem mutatis mutandis die Wissenschafts- und Denkkultur bis heute aufgesessen sind. In dem Augenblick, in dem ein Ganzes im Unterschied zu Teilen und Elementen angesetzt wird, hat man »das Ganze«, »die Ganzheit« präsupponiert im Unterschied, und das ist das Entscheidende, zum Einzelnen. So soll es »das Ganze« als solches geben, ein denkerisches »Unding«. Aber es hat sich zunächst einmal so dargestellt, und wenn man den Philosophiebegriff eines Descartes als »Weltwissenschaft« (»Scientia generalis«, »mathesis universalis«) betrachtet und in seine weiteren Entwicklungen und Filiationen hinein verfolgt, so scheint ein solcher Systembegriff das Selbstverständliche, ja das »Logische« zu sein. Aber dieses Problem bleibt nicht allein naturwissenschaftlichen Denkschemata vorbehalten, es bleibt auch als die Grundfrage bei solchen Größen wie Hegel und Adorno bestehen. Geht Hegel noch von der Ganzheit aus (»Das Wahre ist das Ganze«), die zu sich kommt, setzt Adorno bei der Differenz zwischen Einzelnem und

in *erkenntnistheoretischer* Methodik, was die *ontologische* Dimension, da auf Gegebenes, sprich »Ontik« festgelegt, völlig unterschlägt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ganzem an (»Das Wahre ist nicht das Ganze«). Was zunächst als Entgegensetzung anmutet, macht bei einem genaueren Hinsehen offenkundig, daß der Gedanke Adornos denjenigen Hegels geradezu, d. h. ex negativo bestätigt. Beide gehen noch von einer *»ontologischen«* Differenz von Einzelnem und Ganzem aus, also vom Denkmodell Teil und Ganzes, welches sodann notwendig nach seiner Vermittlung Ausschau halten muß. Die Vermittlung von Einzelnem und Ganzem geschieht »dialektisch« – die Dialektik ist die innere Antwort dieses Differenztheorems –, bei Hegel im Sinne der Identifizierung, das heißt der Hineinführung des Einzelnen ins Ganze der Einheit, bei Adorno im Sinne der Nichtidentifizierung von Einzelnem und Ganzem. Die Dialektik Hegels wird so bei Adorno zur »Negativen Dialektik«, aber sie bleibt dialektisches Vermittlungsgeschehen und dies *aufgrund* der ursprünglichen Trennung von Teil und Ganzem. Beide bleiben, so könnte man sagen, auf halbem Wege stehen, weil sie der Suggestionskraft des »Systems« erlegen sind, dem im übrigen die Grundbegriffe des »Subjekts« und des »Ichs« korrespondieren.

Die Erfolgsgeschichte des »Systems« als »ontologischer Grundlage« ist mit Ungereimtheiten und auch denkerischen Unsauberkeiten erkauft, die schließlich gegen das System selber schlagen. Das heißt, um es nur auf diesen Punkt zu bringen, Systeme haben eine auf Begriffe wie Ganzheit, Absolutheit und Universalismus zulaufende immanente Grundtendenz, der jeder Einzelne qua Einzelner und jedes Einzelne ebenso geopfert wird. Ist aber das Einzelne preisgegeben, so auch das Ganze des Systems, ist dieses doch nichts anderes als die Beziehungsstrukturen der Einzelheiten. Systeme sind in einem ontologischen Sinn zerstörerisch gegen sich selber, da sie von Anfang an eine Differenz zwischen sich als Gesamtgefüge und dem Einzelnen gesetzt haben. Dies trifft für alle »Systeme« zu, keineswegs nur im politischen Bereich.

Demgegenüber nimmt die »Struktur« den Gedanken des funktionalen Gefüges durchaus auf, allerdings so, daß eine *»ontologische Identität«* zwischen Einzelnem und Ganzem besteht. Was heißt das? Das Neue besteht darin, daß unter »ontologischer« Rücksicht das Ganze und das Einzelne realidentisch sind. Genau dieser Gedanke aber ist nur zu fassen, sieht man die Funktionalität in ihrer ganzen Radikalität. Das heißt dann, daß eine jede Einzelheit überhaupt erst durch den Zusammenhang seine Einzelheit gewinnt, also diese zuvor gar nicht hat, so wie der Zusammenhang des Ganzen auf jede Einzel-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

heit zurückverwiesen bleibt. Jede Einzelheit ist nichts anderes als die »Kon-kretion« des Ganzen, so daß es das Ganze im Unterschied zum Konkreten gar nicht gibt. Das Konkrete in diesem Sinne heißt daher auch »Moment«, insofern sich *in ihm* das Ganze artikuliert und präsentiert. Das Moment hat keinen Eigenbestand wie noch das Element, sondern artikuliert einen funktionalen Zusammenhang, der mit ihm aufgeblendet wird. Das Ganze geht jeweils mit den Momenten mit, so wie diese mit dem Ganzen. Um es noch einmal anders zu sagen: Es geht weder um Identität noch um Nichtidentität des Ganzen. Begriffe wie Entität, Substantialität, und dergleichen machen keinen Sinn mehr. Es handelt sich im Topos des »Ganzen« um so etwas wie einen Beschreibungstitel, der eine jeweilige Struktur aufblendet. »Struktur«, das meint jetzt, daß das Ganze nichts anderes als das Einzelne ist, daß das Einzelne nur über ein *relationales* Gefüge »vermittelt« ist. Das Ganze ist das jeweilige relationale Gefüge. Dies aber kann wiederum nicht für sich selbst bestimmt werden oder Bestand haben, sondern immer nur durch eine jeweilige Stelle, die nichts anders als das Ganze ist, aber eben nur an jeder und als die jeweilige Stelle. Das Ganze ist so eigentlich nichts anderes als das Einzelne, es »ist« die relationale Entfaltetheit, die aber immer nur im Einzelnen und als Einzelnes zur Darstellung kommt. Das Ganze hängt, so könnte man sagen, mehr am Einzelnen als dieses am Ganzen. Aber schon so zu sprechen, verfehlte den Gedanken der »ontologischen Identität«.[48]

Besonders eindrucksvolle Beispiele für diese Konstellation bietet der asiatische Kulturraum, wiewohl dieses strukturale Phänomen natürlich überall zu finden ist. Gleichwohl scheint dies im Erfahrungsschatz der asiatischen Kulturen offener zutage zu liegen als anderswo, es ist gewissermaßen von Anfang an in die Erfahrungswelt eingeschrieben. So hat man etwa im sino-japanischen Zusammen-

[48] Man könnte hier versucht sein, an den »hermeneutischen Zirkel« à la Gadamer zu denken. Auch dort geht es um die Frage, inwieweit und wie das Ganze und das Einzelne zusammenstehen. Genauer besehen wird aber eine »ontologische« Differenz zwischen beiden Konzeptionen ersichtlich. Die Gadamer'sche Version fußt noch auf der Differenz von Einzelnem und Horizont, die sich aneinander klären, wobei eben der Horizont, sprich auch die jeweilige historische Epoche, Vorrang haben. »Struktural« indes zeigt sich, daß aufgrund strenger Funktionalität und Relationalität das Ganze und Konkrete so zueinanderstehen, daß sie allererst in Selbstrukturierung auseinander hervorgehen. Dies heißt, daß der Ansatz, wonach es »die Sache« im Unterschied zu »dem Verstehenden« geben soll, eine nachgeordnete Sichtung ist, der verborgen bleibt, daß auch »die Sache« selber erst aus sich hervorgeht.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hang von einem »korrelationistischen Denken« gesprochen, wobei man unter »Korrelation« ein Entsprechungsgeschehen von allem mit allem versteht. Alles hängt mit allem so zusammen, sodaß ein jedes erst durch diesen Zusammenhang zu dem wird, was es ist. Einer dieser Grundworte heißt »*bun*« oder auch »*aya*«. P. Pörtner und J. Heise machen darauf aufmerksam, daß dieser Begriff »nur schwer zu übersetzen ist. Je nach Kontext bedeutet *bun* Figuration, Muster, Motiv, Text(ur), Ornament, Zeichen/Markierung oder Kultur. (…) *Bun* meint zunächst die distinktiven Merkmale von Phänomenen – das also, was den Dingen ihre Identität verleiht. (…) In China hat sich der Begriff *bun* zu einer zentralen Kategorie entwickelt, die die Gesamtheit kultureller Phänomene umfaßte. *Bun* bezeichnete das ganze Netzwerk symbolischer Werte, die in den Augen der Chinesen die Welt ausmachten; *bun* war der übergreifende Name für die Weltordnung in ihrem kosmologischen und moralischen Aspekt. Er ermöglichte und garantierte die vielschichtige und durchgängige Korreliertheit des Kosmos. (…) Es bezeichnete den Ursprung und das Prinzip, dem die Welt Bestand, Sinnhaftigkeit und Funktionsfähigkeit verdankt. *Bun* ist, auf seine allgemeinste Formel gebracht, die sichtbare Seite des Tao als kosmische und irdische Schrift/Textur.«[49] Der Grundbegriff des *bun* trifft den funktionalen Gedanken sehr gut; er ist insbesondere deshalb bedeutsam, weil er gesellschaftliche, kulturelle, religiöse, ja kosmische Zusammenhänge auf ihr fundamentales Entsprechungsgeschehen hin anspricht. Er »ist« das Ganze, aber immer nur über die Einzelheiten vermittelt und in deren Korrelationsgeschehen ersichtlich.

Wichtiger noch als der funktionale ist der relationale Grundzug. In ihm kommt das Gestaltungsmoment im Sinne der Selbststrukturierung zum Tragen. »Relational« bedeutet nicht mehr nur die Bezogenheit von Einzelmoment zu Einzelmoment, auch nicht von Einzelmoment zum Ganzen, sondern deren gegenseitige Beweglichkeit, ihr aneinander Geknüpftsein, so daß mit jeder Änderung, sie mag noch so marginal erscheinen, immer auch das Ganze sich mitverändert. Ändert sich das Ganze, ändern sich die Einzelmomente, auch hinsichtlich der Art ihrer Bezüglichkeit; ändern sich diese, so ändert sich auch das Ganze. Es herrscht eine vollständige Reagibilität der Struktur vor bzw. das reagible Geschehen zeigt, daß es sich hier um eine Struktur handelt. Ändert sich also die Gesamtstruktur, so ändern sich

[49] P. Pörtner/J. Heise 1995, 108 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auch die Strukturmomente. Kein Wort steht bspw. für sich, mit ihm wird stets ein Strukturgesamt artikuliert, das weit über die bloß syntaktisch-semantischen Bedeutungsebenen hinausgeht. So wird mit dem Wort eine bestimmte Situation hergerufen, die selber wiederum das Wort so aufnimmt, daß sie dieses interpretierend überhaupt erst in seine jeweilige Bedeutung führt. Gewiß, das Bedeutungsarsenal der Worte ist nicht beliebig, jedes Wort grenzt sich schon von anderen ab, aber es pflegt gleichwohl doch einen Bedeutungsüberschuß, der keineswegs mit Thesaurussparten, mit Symbol- und Metapherbegriffen erschöpft ist. Mit jedem Wort wird der Bedeutungsraum und Sinnrahmen miterstellt und diese sprechen direkt, nicht erst im übertragenen Sinn die Worte aus. *Die* Worte und Sätze, weil natürlich jedes Wort wiederum Sinn und Bedeutung aus der Aus- und Entfaltung anderer Worte, schließlich der Sprache, erhält. Was etwas besagt oder sagen will, erhält es aus der Struktur, aus welcher es spricht. Es gibt nichts, so könnte man pointieren, was nicht ein jeweiliges Strukturgefüge aufblendet. Ein bestimmter Gegenstand artikuliert immer auch eine bestimmte Zeit, eine bestimmte Epoche, eine bestimmte Kultur. In ihm trägt sich die jeweilige Kultur vor, weshalb man dann auch ganz richtig von »Kulturgegenstand« spricht. Das gesamte Kulturgefüge wird präsent, artikuliert sich in jedem Einzelstück, wobei jedes Einzelstück eine Perspektive, ein Anschnitt, eine Aussage darstellt von etwas, das »als ganzes« nie als es selber erscheint, das aber auch nicht »dahinter« liegt oder verborgen bleibt, sondern *im* Einzelnen als einem Exponent des Ganzen auftritt. Es scheint eigentümlich, aber ein bestimmter Kulturgegenstand sagt uns weit über dessen bloßen »funktionalen« Gebrauch hinausgehend etwas über den »Kultus«, über die Religion, die Sitten, das Alltagsleben usf., und er vermag dies nur aufgrund der ontologischen Identität von Einzelnem und Ganzem. Der bloß auf die Funktion des Gebrauchs hin interpretierte Gegenstand käme indes einem Reduktionismus gleich, der etwas (Bedeutungssinn) mit etwas anderem (Gebrauchssinn) zu erklären sucht. Das erbringt durchaus ein gewisses Verständnis, man »weiß« dann einiges, aber es läßt die Kultur nicht als Struktur in ihrer ganzen Fülle und Lebendigkeit aufscheinen. Genau das wäre aber die Konsequenz, die sich aus dem strukturalen Gedanken ergibt.[50] Es macht einen dimensionalen Unter-

[50] Von hier aus wären etwa auch Begriffe wie »Zeichen«, »Symbol«, »Symbolisierung«, »Repräsentation« u. a. mehr, die in diesem Zusammenhang systematische Verwendung

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schied, ob man über einen bestimmten Gegenstand etwas in Erfahrung bringt, indem man die Umstände, die Lebensweisen und -formen, andere »Sachen« und Gegenstände etc. vergleichsweise heranzieht, oder ob man *im* Gegenstand ein ganzes Kulturgeflecht artikuliert und präsentiert sieht. In der Differenz von *»über«* und *»in«* kommt nicht nur eine dimensionale Differenz hinsichtlich der Sache und ihrer Betrachtung zum Ausdruck, sie zeigt vor allem auch die dimensionale Differenz der Ontologien und deren jeweiliger Verständnisse.

Entscheidend ist also zu sehen, daß es weder um das Einzelmoment für sich noch um ein den Momenten übergeordnetes Ganzes geht, so daß weder empirische Fakten noch ein allgemeines Prinzip hilfreich sein können. Hingegen kann mit dem »Strukturprinzip« der Relationalität gezeigt werden, daß und wie etwas erst aufgrund der Bezogenheit zu anderem und aufgrund der ontologischen Identität mit dem Ganzen das *wird*, als was es dann auftritt. Strukturen blenden auf und sie blenden ebenso wieder ab, aber dies geschieht als das

finden, einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Es ließe sich da sehr schnell zeigen, daß man von Anfang an eine Subjekt-Objekt-Trennung als Grundtheorem akzeptiert hat, die sodann mittels der angeführten Begriffe wiederum vermittelt bzw. überbrückt werden muß. – Nun, auch Symbol ist nicht gleich Symbol. So hat etwa G. Hasenhüttl (1991) darauf aufmerksam gemacht, daß für afrikanisches Denken das »Symbol« von großer Tragweite ist. Entscheidend dabei ist ein Symbolverständnis, das mit Bezug auf den Symbolbegriff von P. Ricoeur eine »dialogische Struktur« hat. »Das Symbol besteht in seinem Wesen nicht in der Objektivierung, sondern allein in der Bezugnahme. Es ist beziehungsstiftend. Nur wenn das Symbol zusammenführt und zusammenfügt, ist es sinngebend und so auch normativ. Die Norm ist dann nicht ein objektives Gesetz, sondern eben der Vollzug des Symbols selbst. So ist es auch wirklich gemeinschaftsstiftend. Dies macht wieder verständlich, warum im afrikanischen Denken die Gemeinschaft einen solch privilegierten Ort des Lebens ausmacht. Symbol ist eine Weise der Sprache, der Kommunikation, und daher ist klar zu unterscheiden zwischen dem Sprechen über Symbole und der Symbolsprache selbst. (…) Die Sprache der Symbole hat jedoch ihren genuinen Ort in der Beziehung von Mensch zu Mensch. Der Mensch wird ›angesprochen‹ und antwortet auf dieses ›Ansprechende‹. Symbole wirken performativ und nicht informativ. Sie wollen verwandelnd wirken und nicht einfach Informationen weitertragen. (…) Das Symbol schließt den Vollzug ein und ist nur in ihm. Symbol ist also eine Weise der Wirklichkeitserfahrung, die diese verdichtet, in besonderer Weise hervorhebt und betont, damit auf etwas hinweist, was in ihm enthalten ist, sich aber nur durch das Mitmachen, also als Beziehungsrealität erschließt und so einen neuen Sinnhorizont eröffnet, der sprachlich sichtbar wird und verändernd wirkt. Das Symbol als Vollzug setzt die neue Wirklichkeit und versinnbildlicht sie nicht nur. Symbol hat dialogisch-bezeugende Struktur und stiftet Gemeinschaft.« (Ebd. 24) Dieser Symbolbegriff kommt dem hier anvisierten relationalen Strukturbegriff schon sehr nahe.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ganze der jeweiligen Struktur. Insofern gibt es »Strukturen« im Sinne der Vorhandenheit und bloßen Beschreibbarkeit eigentlich nicht, setzte dies doch schon jene vom Strukturgedanken kritisch unterlaufene Differenz von Subjekt und Objekt, Ich und Welt voraus. Anders gesagt: Ein solcher Differenzansatz bekommt die »Struktur« und damit die Strukturen erst gar nicht zu Gesicht. Er setzt auf einer Ebene an, auf der die entscheidenden Dinge schon »gelaufen« sind.

Der vermutlich adäquateste Begriff für das funktionale und relationale Gesamtgefüge ist wohl, da er nie als solcher anzugeben ist, »Nichts«. Seine Großschreibung ist nicht von ungefähr gewählt, da er auf eine entscheidende Differenz zwischen europäischem und asiatischem Denken aufmerken läßt. Europäisch ist das »Nichts« nichts, eben »Nicht-Sein«, bestenfalls noch, wie Leibniz gezeigt hat, pure Phänomenalität angesichts des reinen Seins des Absoluten. Asiatisch indes nimmt das »Nichts« in etwa jene Stelle ein, die im Westen das »Sein« innehat, allerdings mit der nicht unerheblichen Dreingabe, daß mit diesem Nichts auch die Gesamtstruktur im ganzen eine andere ist. Die beiden »Nichtse« sind mit nichts vergleichbar. Anders gesagt: Man weiß erst oder bekommt wenigstens eine Ahnung davon, was jeweils unter »Nichts« zu verstehen ist, wenn man die dahinter, oder besser die darin liegende Gesamtstruktur aufzublenden in der Lage ist. Dies indes ist nicht so einfach, da natürlich das Aufblenden der Gesamtstruktur wiederum an der Erfahrung des Nichts hängt. Dennoch, so viel kann man sagen, genießt das »Nichts« im asiatischen Kulturraum eine durchweg positive Grundbedeutung. Ein hervorstechendes, auch weil für die japanische Kultur grundlegendes Beispiel findet man im Tôdaiji-Tempel in Nara. In diesem »Urtempel« des japanischen Buddhismus, dessen Anfänge im 8. Jahrhundert (Nara-Periode) liegen und dessen »Kegon-Schule« auf dem *Avatamsakasûtra*[51] basiert, ist der »Große Buddha« (jap.: Birushana), eine gewaltige ca. sechzehn Meter hohe Bronzeplastik, zu Hause, der auf einem ebenfalls in Bronze gefaßten Lotosblütensockel ruht, in dessen Blätter Darstellungen der »Lotosblütenschatzwelt« eingraviert sind. Hier finden sich wichtige Grundlagen buddhistischen, japanischen und asiatischen Selbstverständnisses. So »(ist) zentrales

[51] Das Avatamsakasûtra (auch »Buddhavatamsaka-Sûtra«) bildete schon die Grundlage der bedeutenden chinesischen »Huayan-Schule« (»Blumengirlande-Schule«), als dessen Höhepunkt und Hauptvertreter Fazang (jap.: Hôzo) (643–712) gilt. Vgl. hierzu R. Elberfeld u. a. et 2000, 111–151.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gleichnis des *Avatamsakasûtra* das Bild von Indras Netz, einem Kristallperlennetz, das den Kosmos umspannt. Der Glanz jeder einzelnen Perle spiegelt sich in allen anderen, und jede einzelne Perle reflektiert wiederum den Glanz des gesamten Netzes. In der Lehre vom ›Entstehen in Abhängigkeit‹ postuliert der Kegon-Buddhismus als höchste Erkenntnis die Einheit aller Einzelphänomene. So vollzieht sich in einem schöpferischen Prozeß die Wahrnehmung des eigenen Wesens über die Spiegelung in anderen. Diese Vorstellung von der dynamischen Vielschichtigkeit und zugleich der Einheit allen Seins kann in der heutigen Welt eine Perspektive der Verbundenheit, der gegenseitigen Verantwortlichkeit und der Neubewertung der Rolle des Einzelnen bieten.«[52] Hier sind die Strukturzüge der Funktionalität, der Relationalität, der Ganzheit wie der Konkretion ganz gut getroffen, auch wenn das Ganze noch ein subordinatives Moment beinhaltet, das das Einzelne nur insoweit gelten läßt, als es in die Gesamtordnung eingebunden ist. Aber es ist ja eigentlich nicht eingebunden, sondern es zeigt an seiner Stelle das Ganze Buddhas, so daß Buddha selber nicht mehr und nicht weniger als die Blattspitze einer Lotosblüte ist, auf der er sitzt. Der Buddhismus hat immer einen Blick dafür gehabt, daß das Absolute nicht gegen das Konkrete und auch Kontingente steht, weshalb er auch niemals von »Gott« oder ähnlichem spricht; bestenfalls vom Nichts als »absolutem Nichts«.[53] Aber auch schon da hat man irgendwie immer geahnt,

---

[52] A. Schlombs 1999, 12.

In diesem Zusammenhang muß natürlich auch Nâgârjuna Erwähnung finden, der im Grunde als erster die Grundlagen der buddhistischen Lehren auf ihre philosophische Ertragfähigkeit hin untersucht hat. Sein Ansatz des »Mittleren Weges« galt dem Versuch, jenseits der Existenz und Nichtexistenz der Dinge deren grundsätzliche Bezogenheit zu sehen, die, will man sie »als ganze« fassen, nur mit dem Begriff der Leere (shûnyatâ) zu verstehen ist. Allerdings erinnert Nâgârjunas Unterscheidung zwischen der »Nicht-Wesenhaftigkeit« der Dinge, die sich als »Phänomen« darstellen, und der »höchsten Wirklichkeit« der Wesen (der eigentlichen Wahrheit) doch sehr an westliche Denkstandards. Leibnizens Unterscheidung zwischen »noumeneon« (Metaphysik) und »phainomenon« (Phänomenologie als Erscheinungslehre) scheint hier nicht allzuweit entfernt zu liegen. Eine vorschnelle Identifikation dieser beiden Denkkulturen läuft allerdings stets Gefahr, die wirklichen Differenzen zu nivellieren und so deren für beide Seiten fruchtbare Kritikfähigkeit preiszugeben. Dies hängt gewiß auch schon an der westlichen Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte. Vgl. hierzu die Standardwerke M. Walleser (Übers.), Die mittlere Lehre des Nagarjuna (1911) sowie E. Conze (Übers.), Prajñâpâramitâs. Selected Sayings from the Perfection of Wisdoms (1955).

[53] Sh. hierzu Tsujimura, K. 1985, 22–32, worin Tsujimura anhand der Differenz zwischen Cusanus und Hôzo (Fazang) die hier anstehende Fragestellung bearbeitet.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

daß das »Absolute« nicht in Widerspruch zum »Nichts« steht und daß der »wahre Buddha« »zehntausend Gesichter« hat.[54] Es gibt nicht *den* Buddha, es gibt diesen da und jenen da, und jeder erfährt sich als Konkretion und Artikulation des Ganzen, das nichts anderes als er selbst ist.[55]

Natürlich ist der Buddhismus der Kegon-Schule eine unter vielen buddhistischen Schulen. Aber auch der Buddhismus ist eine unter vielen Religionen und Weltreligionen. Er hat sich in bestimmten Kulturen etabliert, in anderen weniger oder gar nicht. Welches Aussehen, welche Botschaften er jeweils hat, hängt wiederum an der jeweiligen Gesamtstruktur einer Kultur. So artikuliert eine jede Religion, auf welchem Niveau auch immer, genau das Ganze jener Kultur, in der und als die sie gewachsen ist. So hat ein religiöses Verständnis unmittelbare Auswirkungen auf das Verständnis von Sozialität, auf das Gemeinschaftsempfinden, auf die Art und Weise wie man miteinander kommuniziert und sich begegnet. Und noch ein sich von all dem völlig frei wähnender Individualist westlichen Zuschnitts erfährt sich genau in diesem seinem Individualismus von einem jüdisch-christlichen Personenbegriff eingeholt. Er mag dage-

---

[54] In der Rede von den »zehntausend Buddhas«, den »zehntausend Wesen«, den »zehntausend Dingen« hat sich die Schätzung der Einzelheiten und Vielheiten, des Besonderen und Einmaligen bewahrt, auch wenn es nur Minimalitäten sind, die für den Außenstehenden kaum sichtbar sein mögen. Für die »Innenstehenden« ist jeder im ganzen anders, genau darin aber dasselbe, nur anders eben. Eindrucksvolles Beispiel bietet hier etwa die »Sanjusangendo-Halle« im Rengeoin-Tempel in Kyôto.

[55] In der buddhistischen Philosophie, mögen dies Strömungen aus dem Hinayâna- oder dem Mahâyâna-Buddhismus sein, findet dies vor allem im Begriff des »Dharma« Erläuterung. Leerheit (sûnyatâ), Nichts (mû) sind Grundbegriffe, die allein nur jenseits einer Subjekt-Objekt-Konstellation verstehbar sind. (Vgl. hierzu Yamaguchi, I. 1997a, 159 ff.) Zur Frage der Relationalität auf der Grundlage buddhistischer Grundbegriffe vgl. M. Saigusa 1985, 109–114. – Ein weiterer Grundbegriff macht deutlich, daß es Leere und Nichts niemals ohne die Konkretion der »So-heit« geben kann. (Vgl. Vf. 2002d, 41–62, hier 55–59) So bedeutet »Tathâgata« »derjenige, der kommt wie er kommt und der geht wie er geht«, das »Ganze« und die »Konkretion« in einem, »Buddha« oder besser: »Buddhaerfahrung«; ein, so könne man sagen, buddhistisches Wort, ein Modell der »ontologischen Identität«.

Im übrigen trifft dies natürlich ebenso auf den Daoismus zu, vornehmlich in dessen Urschrift Dao De Ching von Laozi. Auf dessen Sprüche 1, 4 und 11 (nach der Wang Bi-Zählung) wäre hier in diesem Zusammenhang besonders hinzuweisen. Daß die »Strukturontologie« mit jenem 11. Spruch, gewissermaßen als »methodischer« Einleitung (Kap. »Der Weg«), beginnt, sagt etwas aus über den strukturalen Grundgedanken, der mit europäisch-abendländischen Kategorien allein nicht zu bewältigen ist.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gen ankämpfen, aber genau dies zeigt ihm seine Abhängigkeit. Kulturfragen betreffen immer auch religiöse Grundfragen. Daran haben Aufklärung und Säkularisation nur wenig geändert, wie sich in den diversen Konfliktherden zu bestätigen scheint, die ja nicht etwa eingedämmt sind, sondern an der Schwelle zum 21. Jahrhundert mit erneuter Schärfe auftreten. Daß diese Konflikte zumeist religiös und ethnisch besetzt sind, ist kein Argument gegen Religiosität und Ethnos, im Gegenteil, es weist auf deren völlige Unterbelichtetheit und auch deren eigenen Niveauverlust hin. Aufgeklärte Kulturen scheinen nur insoweit aufgeklärt zu sein, als sie alle ihre historischen und vor allem dimensionalen Errungenschaften zur Aufklärung gebracht haben. Hierzu zählen eben auch Religion und Ethnos. Nur ein restringierter Aufklärungsbegriff kann sich gegen Religion, Ethnos und Mythos wenden wollen. Ein solcher hat aber zunehmend die Erfahrung gemacht, daß er selber einem »Mythos« aufsitzt.

Der oben ausgeführte Strukturzusammenhang ist deshalb auch so wichtig, weil er möglichen Mißverständnissen vorbeugen kann, die in der mittlerweile weltweit geführten Diskussion um Universalismus und Relativismus, um Metaphysizismus und Kontextualismus, um Wahrheit und Kontingenz, um Liberalismus und Kommunitarismus an der Tagesordnung sind. Beide Seiten spielen ihre Argumentlinien gegen die jeweils andere Seite aus, nicht bemerkend, daß sie nur die Kehrseite ihres Gegenübers spiegeln. Diese Diskussion soll aber gar nicht unterminiert werden, und ich kann und will sie an dieser Stelle auch gar nicht führen, es könnte aber schon der Hinweis genügen, daß hier jedesmal von »letzten Größen« ausgegangen wird, sei dies einer »Absolutheit«, einer »objektiven Realität«, einer »empirischen Faktizität« oder dergleichen. Nicht erst der Gedanke der Universalität braucht ein Absolutheitskriterium, auch jener der Relativität hat jenen Bezugspunkt immer schon mitgemacht. Denn worauf soll sich das Relative beziehen, wenn nicht letztlich auf das Absolute? Der Gedanke mag hinsichtlich seiner Umsetzung moderater erscheinen – nach dem Motto: alles ist relativ –, im Prinzip bestätigt er das »Nicht-Relative«. Hingegen zeigt die Relationalität, daß aller Bezug nicht im Bezug auf etwas außerhalb, Absolutem und dergleichen besteht, sondern daß die Bestimmtheit von Einzelnem *zugleich* das Bestimmungskriterium eines Ganzen ist. Die »ontologische« (!) Differenz zum »System« wird hier deutlich: Bleibt das *System* auf das Absolute und Ganze und deren Differenz zum Kontingenten und Einzelnen angewiesen, so zeigt die *Struktur* deren re-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lationale, also ontologisch mit sich identische Konstellation. Mit der Struktur erst wird offenkundig die Endlichkeit allen Seins, das heißt, daß die Endlichkeit einen positiven Grundcharakter erhält und nicht länger unter privativen Vorzeichen steht. Unter solche sieht sich nämlich ein Analogie- und Postulatdenken gestellt, die ja auch mit der »Endlichkeit« ansetzen, diese aber metaphysisch und apriori *setzen* müssen, ohne diese wirklich aufzeigen zu können. Mit der »Struktur« wird hingegen erfaßbar, auf welche Weise und inwieweit etwas so zusammenhängt, daß es daraus erst seinen Sinn gewinnt. »Sinn« und »Endlichkeit« besagen hier dasselbe. Daher sind Strukturen immer innenverfaßt, das heißt, daß sie sich nach innen hin artikulieren und differenzieren, ein »Innen«, das nicht etwa gegen ein »Außen« steht, sondern das das lebendige Geschehen meint, als welches Strukturen sich artikulieren. »Innen« und »Außen« sind selber Strukturmomente der Selbststrukturierung einer Struktur, keine Entitäten. Man könnte es auch so sagen: Ersteres geht auf das Erfahren der Struktur, Letzteres auf ihr Begreifen. »Begriffene« Struktur ist aber schon in System mutiert. Zur »Erfahrung der Struktur« als einem »ontologischen Geschehen« gehören verschiedene Strukturzüge, von denen einige wichtige oben dargestellt wurden. Jeder dieser Züge blendet wiederum das »Ganze« der Struktur auf, jeder aber auf seine spezifische Weise. *Die* Struktur steht nicht jenseits ihrer Züge, sie gibt es nicht über die Einzelzüge hinaus. Gleichwohl zeigt das Spiel und Durchspielen der Einzelzüge, deren Virulenz und Transparenz zur Eigendynamik der Struktur beitragen, daß es die Struktur zwar gibt, aber immer nur perspektivisch und aspektivisch.

Strukturen haben keine Realität außerhalb ihrer, kein Worauf-zu, da sie überhaupt erst für die Bedingungen der Möglichkeit von Realität sorgen. Sie blenden als ganze auf und sie blenden als ganze ab. Das macht »das Ganze« nicht leichter, aber es vermag vielleicht zu zeigen, daß Strukturen nur »von innen her«, das heißt »aus sich selber« erfahrbar und erfaßbar sind. Im Begriff des »Relativen« gibt es immer einen Bezug zu einer tendenziell universalen Größe, indes im Begriff des »Relationalen« dieser Bezug selber zur konstitutiven Größe avanciert. Zwischen »Relativität« und »Relationalität« herrscht also eine dimensionale Differenz, die bis in die Grundbegriffe und Kategorien hinein durchschlägt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2.1.2 »Organismus«

Ein erstes Prinzip der Ganzheit, das in der Natur- und Menschheitsgeschichte sich ansichtig und erlebbar wurde, war der Organismus. Er verkörpert im wahrsten Sinne des Wortes noch die Ungeschiedenheit von Ganzem und Teil, konnte darin philosophisch aber zunächst noch nicht gefaßt werden. Man konnte, um es so zu sagen, Einheit und Vielheit nur in Differenz zueinander begreifen, ja ›Begreifen‹ hieß die Vielheit aus der Einheit und das Besondere aus dem Allgemeinen herzuleiten. Der ›kosmos noetos‹ und der ›kosmos aisthetos‹ traten so als die geistige und die sinnliche Welt auseinander, zwei Welten, deren Klammer der Mensch bildete. Nun hatte sich aber mit der Geburt Christi etwas ereignet, das im Grunde ungeheuerlich war: Das Unendliche wird endlich und erfährt gerade darin eine Steigerung seiner »Unendlichkeit«. Das Absolute erweist sich keineswegs als Gegensatz zur Kontingenz, Sein und Wesen werden erst in der Erscheinung wesentlich, die Einheit wird sich erst in der Vielheit klar. All dies war im Grunde nicht zu begreifen, ja es war schlechterdings nicht zu denken, weshalb auch alle denkerischen Bemühungen, dieser »geheimnisvollen« Konstellation Herr zu werden, auf antike Denkmuster zurückgreifen mußten, was nicht ohne Verkürzungen und Unterminierungen vonstatten gehen konnte.[56]

[56] Diese Differenz wird besonders bei den beiden hervorstechenden Dominikanern des 13. Jahrhunderts, Thomas v. Aquin und Meister Eckhart deutlich. Ersterer bedient sich der antik-aristotelischen, vom christlichen Standpunkt aus gesehen durchaus »heidnischen« Logik, um das christliche Welt- und Gottesbild darzustellen, letzterer versucht das Geburtsgeschehen von Gott und Mensch selber in Worte und Begriffe zu fassen. Hier wurden zwei Ebenen beschritten, die man auch die Ebenen von Diskursivität und Spekulativität nennen könnte. Kirchengeschichtlich und dogmatisch scheint sich der erste Weg durchgesetzt zu haben – »theologisch« denkt man mit Thomas –, wenngleich der zweite Weg immer stärker in den Vordergrund tritt, da er der christlichen Grunderfahrung weit näher zu kommen scheint. Eckhart ist im Gegensatz zu Thomas noch gar nicht recht entdeckt. Bemerkenswert indes und für unser Anliegen nicht ohne Bedeutung nimmt sich der Umstand aus, daß mit Meister Eckhart, überhaupt der »Mystik«, Konvergenzen und veritable Gesprächsmöglichkeiten mit asiatischen, insbesondere den zenbuddhistischen Traditionen bestehen und zunehmend gepflegt werden. Der christliche Gott, so könnte man daraus folgern, ist immer auch schon über den christlichen Gott hinaus, ebenso wie das zenistische absolute Nichts über dieses hinausweist. Der interreligiöse Dialog greift dieses Phänomen auf und er sagt damit zugleich, daß die Selbstklärungen der jeweiligen Religionen und ihre damit verbundenen Steigerungen und Vertiefungen erst diesen fruchtbaren Dialog gewährleisten. Bleibt man in den jeweiligen Dogmatiken hängen, können diese gar nicht anders denn als alleinige Wahrheit aufzutreten. Der überall kritisierte »Fundamentalismus« hat hierin seine Wurzeln. Die-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Es war bekanntlich Nikolaus von Kues, der aufgrund der ungeklärten Gesamtlage, wie sie zwischen christlicher Offenbarung und griechisch-römischer Begriffsbildung bestand, den Grundgedanken der Einheit von Einheit und Differenz als erster faßte, ein Gedanke, der den Funktionalismus und damit das neuzeitliche Denken auf den Weg brachte.[57] Cusanus sah sich vor folgendes Problem gestellt: Gott

---

ses Verhältnis von Dogmatismus und Selbstklärung sucht alle Religionen früher oder später heim. Besonders deutlich wurde dies in der islamischen Welt, wo es ja auch eine Unzahl Mystiken gibt. Nur, der Westen identifiziert die islamische Dogmatik zumeist mit der islamischen Glaubenswelt überhaupt und muß jene daher als fundamentalistisch ablehnen. Würde er bspw. auch den Sufismus kennenlernen, sähe das Ganze etwas anders aus. Wie jede Religion hat auch die islamische ihre Einmaligkeit, ihre humane Grundbedeutung, die es lohnt zu studieren, anstatt sich weiterhin an einem Feindbild zu »ergötzen«. Man bemerkt darin gar nicht den eigenen, versteckten Dogmatismus, der selber fundamentalistische Tendenzen offenbart. Auf unsere beiden christlichen Protagonisten bezogen könnte man überspitzt formulieren: Mit Thomas gelangt man sehr wahrscheinlich zu weltweiter Missionierung, zur Diaspora, bestenfalls zu »enkulturalen« Konzepten, mit Eckhart hingegen vermag man in einen wirklichen Lebens- und Denkdialog zu treten, wie dies beispielhaft schon ein Enomiya-Lassalle gezeigt hat. – Zum Zusammenhang unterschiedlicher Strukturebenen, die in jeder Religion auftreten vgl. Vf. 2005a.

[57] Ich will hier nochmals an Cusanus erinnern (s. o. Kap. »Non aliud«) weil er – gewissermaßen als der Aristoteles der Neuzeit – so etwas wie die Initialzündung des neuzeitlichen Denkens darstellt, wenn man dieses nicht alleine unter dem Subjektbegriff verrechnet, sondern auf seine relationalen und organischen Implikationen hin versteht. Es überrascht nicht, daß für gewöhnlich Cusanus als mittelalterlicher Denker interpretiert wird, indem man ihm den Gedanken der »analogie entis« zuschreibt. Dies ist aber nur möglich, wenn man nicht das Sprengende des funktionalen Gedankens sieht, das im cusanischen Denken schon sehr weit ausgereift war, auch wenn er in manchen Formulierungen noch der substanzialistischen Denkstruktur verpflichtet scheint. Zur »apokryphen Denkgeschichte« des Funktionalismus, wie er sich zunächst vor allem im Grundbegriff des Systems manifestierte, vgl. H. Rombach 1981. »Apokryph« deshalb, weil sich der Funktionalismus langehin im Untergrund hielt und eigentlich nie in voller Klarheit herausgetreten ist. Jedenfalls trifft dies für die philosophischen Denkweisen zu, die sich von den Substanzgesichtspunkten nicht wirklich lösen konnten, ganz im Gegensatz zu den frühen naturwissenschaftlichen Paradigmen. Ja, die naturwissenschaftliche Denkweise hat hier wohl mehr Pionierarbeit geleistet, und es verwundert daher auch nicht, daß sich die Philosophie seither ihres *Wissenschafts*charakters versichern muß, wenn sie denn ihrem Anspruch von Begründung und Allumfassendheit weiterhin gerecht werden will. Noch Husserls Anliegen war ganz und gar dieser Fragestellung verpflichtet, worauf nicht nur die »Philosophie als strenge Wissenschaft« verweist. In gewisser Weise haben die naturwissenschaftlichen Disziplinen im Zuge der Neuzeit und Moderne die Oberhand gewonnen, was sich wohl vor allem im Siegeszug dieser Wissenschaften und deren Anwendungsgebiet der Technik bis zum heutigen Tag niederschlägt. Die Philosophie ist da immer in einer eigentümlichen Weise hinterhergehinkt. Sie erweist sich bestenfalls noch als Korrektiv ethischer und moralischer

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und Welt, so lautet die tradierte Lehre, bilden zwei völlig verschiedene, nicht aufeinander zurückführbare Ebenen. Wie aber ist dies streng zu denken? Wenn Gott der Inbegriff von allem, also das Absolute selber ist, kann ihm keine Grenze, also auch nicht die Unterschiedenheit zur Endlichkeit zukommen. Er wäre begrenzt, was seinem Begriff widerspräche. Andererseits kann es auch nicht so sein, daß alles Endliche gleich göttlicher Natur ist, also »innerhalb« Gottes wäre, da »Gott« von den Teilen her bestimmt wäre, was seinem Inbegriff des Ganzen widerspräche. Wie also ist das Verhältnis Gott und Welt zu fassen, wenn es nicht auf halbem Wege, in Selbstwidersprüche verwickelt, stecken bleiben soll? Wenn Gott alles ist, dann kann es nichts außerhalb Gottes geben. Wenn aber alles in Gott ist, dann gäbe es keine Unterschiedenheit der Einzelgeschöpfe. Alles wäre »irgendwie« Gott, damit aber wäre »Gott« aufgelöst, ein naiver Pantheismus die Folge. Cusanus bedient sich verschiedener Modelle, um diesem ontologischen Dilemma zu begegnen. Neben dem »mathematischen« ist es vor allem das »organische« Prinzip, die den grundsätzlichen Funktionalismus und Relationalismus demonstrieren. Wie in jeder Zahl die Einheit aller Zahlen und damit die Einheit (das »Eine«) als Prinzip schlechthin präsent ist, und zugleich darin die Differenz der Zahlen aus ihrer Bezüglichkeit zueinander Erklärung findet, so trägt auch jedes Einzelorgan den Gesamtorganismus so in sich, daß dieser nicht erst die Summe der Einzelorgane bildet, sondern als Gesamtorganismus *im* Einzelorgan tätig ist.[58] Das orga-

Natur, das dann zu Rate gezogen wird, wenn die Systeme an sich selber zu scheitern drohen. Philosophisch fungierte der »Subjektbegriff« zunehmend als Letztinstanz, der aber, wie das System auch, immer noch Substanzreste mit sich führte. Zudem erwies er sich als die Kehrseite des Systemdenkens, welche dieses gewissermaßen vernachlässigt und außeracht gelassen hatte. Das »Subjekt« offenbart sich so als die eigentliche Vollendung des Systems, da es diesem seine Begründung, die Bedingung seiner Möglichkeit, ja seine weltbildende, geschichtliche und lebendige Gestalt verleiht. Aber, und dies ist der entscheidende Punkt, das Subjekt bildet nur die eine Seite, die ohne die andere nicht Subjekt sein könnte. Von hier aus gesehen legt sich eine gewisse Eingeschränktheit des Subjektbegriffs nahe, auch wenn dieser über ein halbes Jahrtausend hinweg die Denkformationen bestimmt hat. Es macht daher einigen Sinn, die neuzeitliche Revolution, die ja eine Revolution sowohl hinsichtlich des Welt- und Kosmosbildes als auch der Denkstruktur darstellt, nicht sosehr vom Subjektbegriff aus anzugehen, sondern dem voraus im Umbrechen vom substanzialistischen zum funktionalistischen und relationalen Denken zu sehen.

[58] Die entsprechenden Stellen von Cusanus finden sich vor allem in den beiden Hauptwerken »De docta ignorantia« 1977, insbes. Buch I und II und »Vom Nichtanderen« (De non aliud) 1976.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nismische Modell hat gegenüber dem mathematischen den Vorteil, daß es über den reinen Formalaspekt der »Funktion« hinaus jenen der »Relation« betont, der zeigt, daß das Ganze immer nur *im* Konkreten, *als* »contractio« das Ganze sein kann. Dies, daß das Ganze *im* Einzelnen präsent ist, macht sein »Leben« aus. Der »Organismus« ist die ontische Verifikation dieses ontologischen Grundverhältnisses. Nun gilt allerdings nicht die unmittelbare Identität von Einzelnem und Ganzem – man würde auf Substanzialismen zurückgreifen müssen, was das erreichte funktionale Niveau wieder preisgäbe –, sondern es tritt zwischen Einzelteil resp. Vielem (»Ding«) und Ganzem resp. Einem (»Gott«) die Vermittlungsinstanz der »Welt«. Diese vermittelt aber nicht im Sinne eines Dazwischentretens zwischen zwei Entitäten, sondern hebt deren Gegensatz dadurch auf, daß sie deren funktional-relationales Grundgeschehen aufzeigt. Erfährt auf der Dimension der Einzelteile jedes Ding seine Konstitution durch das andere und die anderen, wird es also gänzlich vom Anderen her konstituiert, so besteht die Dimension des Absoluten und Höchsten als Einheit in sich, der weder etwas fehlen noch etwas hinzugefügt werden könnte, natürlich auch keine Andersheit. In diesen Zwiespalt tritt die »Welt« ein, indem sie das Beziehungsgefüge der Einzeldinge mit jenem der Beziehungslosigkeit der Einheit so aufeinander zurückführt, daß die Welt als »mediante universo« zwischen Andersheit und Nicht-Andersheit auftritt. So heißen die prägnantesten Begriffe für Ding »esse in alio«, für Gott »non-aliud« und für Welt »mediante universo«.[59] »Welt« ist das »medians« von Andersheit und Nicht-Andersheit, das heißt, daß sie den Einheitsaspekt so in die Vielheit hineinsieht, daß sie nicht mehr im Widerspruch zuein-

[59] Eines der prominenten Zitate lautet: »Et ita intellegi poterit, quomodo deus, qui est unitas simplicissima, existendo in uno universo est quasi ex consequenti mediante universo in omnibus, et pluralitas rerum mediante uno universo in deo.« Ich zitiere die lateinische Stelle, da die Übersetzungen sich teilweise oder unterschwellig noch an einer substanzalistischen Auffassung orientieren, wodurch aber der sprengende Gedanke des Cusaners gar nicht gesehen wird. Sh. vergleichsweise die Übersetzung von E. Hoffmann: »So gelingt es, die Einsicht zu gewinnen, wie Gott, der einfachste Einheit ist, da er in dem einen All existiert, gewissermaßen infolgedessen durch Vermittlung des Alls in allen Dingen ist und die Vielheit der Dinge durch Vermittlung des einen Alls in Gott ist.« (Beide Zitate in: Nicolai de Cusa 1977, 36 f.) – Es ist sehr erstaunlich und kaum zu verstehen, daß die Cusanusforschung das Sprengende des reinen Funktionalismus und Relationalismus nicht in aller Strenge gesehen und aufgenommen hat. Der Gedanke hat nämlich ganz andere Konsequenzen für Neuzeit und Moderne als dies der Mainstream von Subjekt–, Bewußtseins–, Identitäts- und Systemphilosophie vermeint.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ander stehen. »Welt« ist die Einheitswendung der Dinge und Einzelheiten, ohne deren Einzelheit und Individualität preiszugeben. Die »Welt« erscheint nicht noch einmal hinter den Dingen, sondern in ihnen, aber so, daß sie das relationale Gefüge der Dinge, also deren Einheitsgestalt »ist«. Genau genommen gibt es die Welt nicht als Seinsbestand, sondern nur als Relationsgefüge, das selber wiederum nur in den Einzelheiten anzutreffen ist. Hier schon, bei Cusanus, ist der »Weltcharakter« entdeckt, und er findet ihn auch im organischen Prinzip bestätigt.[60] Umso erstaunlicher, daß noch Descartes einen Weltbegriff insinuierte, der gänzlich auf Seiendheit und Dinglichkeit (»res« extensa) angelegt war. Der Großteil der neuzeitlichen Philosophie ist, ob ausdrücklich oder nicht, dieser *ontologischen* Unterminierung gefolgt. Manche Konsequenzen sehen wir heute in den diversen Systemrationalitäten, wo alles auf Effizienz und Machbarkeit abgestellt ist.[61]

Von Cusanus aus, dem es gewiß vornehmlich um die theologisch-philosophische Klärungsarbeit ging, ist der Gedanke des Selbstaufbaus einer Struktur nicht mehr weit. Selbstaufbau bedeutet

[60] In Kap. V »Quodlibet in quolibet« (»Jegliches in jeglichem«) heißt es: »Postquam enim oculus non potest esse manus et pedes et alia omnia actu, contentatur se esse oculum, et pes pedem. Et omnia membra sibi mutuo conferunt, ut quodlibet sit meliori modo quo potest id quod est. Et non est manus nec pes in oculo, sed in oculo sunt oculus, inquantum ipse oculus est immediate in homine. Et ita omnia membra in pede, inquantum pes immediate in homine, ut quodlibet membrum per quodlibet immediate sit in homine et homo sive totum per quodlibet membrum sit in quolibet, sicut totum in partibus est per quamlibet in qualibet.« (»Da nämlich das Auge nicht in aktueller Wirklichkeit Hand und Fuß und all die anderen Glieder zu sein vermag, so gibt es sich mit seinem Auge-Sein zufrieden und der Fuß mit seinem Fuß-Sein. Und alle Glieder unterstützen sich gegenseitig, so daß jedwedes in bestmöglicher Weise das ist, was es ist. Hand und Fuß sind nicht im Auge, vielmehr sind sie im Auge Auge, insofern das Auge unmittelbar im Menschen ist. Und so sind alle Glieder im Fuß, insofern der Fuß unmittelbar im Menschen ist, so daß jedwedes Glied unmittelbar im Menschen ist und der Mensch, d. h. das Ganze, durch jedwedes Glied in jedwedem Glied ist, so wie das Ganze in seinen Teilen ist, nämlich durch jeden Teil in jedem Teil.«) Ebd. 42 f.

[61] Wird Cusanus indes aus der Perspektive der Substanzenontologie bzw. der mittelalterlichen Ontologie interpretiert, so verbleibt man unweigerlich im Bereich des analogia entis-Gedankens. Erstaunlicherweise ist auch H.-G. Gadamer in seiner programmatischen Schrift zur Hermeneutik dieser Interpretationsschiene gefolgt, auch wenn oder gerade weil er die cusanische Erkenntnislehre in »platonische(n) und nominalistische(n) Motive(n) sich kreuzen« sieht. Der Endlichkeitsaspekt soll sich demnach aus dem Ansatz der analogia entis, in Gadamers Worten »der prinzipiellen Ungenauigkeit alles menschlichen Wissens«, ergeben, ein klassischer Fall einer petitio principii. Vgl. H.-G. Gadamer 1986, 438–442, hier 441.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dann, daß sich das Ganze nicht nur über die Einzelmomente vermittelt, sondern in jedem Moment präsent ist, und zwar *als* das Ganze. Dies ist der eigentliche Sinn des Organismus, daß er kein übergeordnetes Prinzip darstellt, sondern daß er sich mit und über die Einzelmomente aufbaut, die selber wiederum seine eigenen Bedingungen sind. Es bildet sich ein ›Selbst‹ aus, welches als Einheitsprinzip in jedem Einzelmoment reagibel ist. Man kann einem Organismus nicht einen Teil wegnehmen, ohne daß der Organismus als ganzer antwortet, sei es, daß er als ganzer in Frage gestellt ist, sei es, daß er sich als ganzer umstrukturiert. ›Organismus‹ heißt geradezu: das Ganze meldet sich im Einzelnen. Er tut sich als Selbstaufbau, er strukturiert sich selber, baut sich auf und baut sich ab, und genau dieser Selbstaufbau erbringt das »Leben« des Organismus. In jedem Schritt ist hier das Ganze hinsichtlich des Ganzen reagibel.

Das Phänomen des Organismus zeigt schon sehr wichtige Parameter, die für das ›Weltphänomen‹ konstitutiv sind. Es zeigt aber auch eine Selbstgefährdung, die darin besteht, daß es die Ganzheit, die unabdingbar zu ihm gehört, schon voraussetzt. Dadurch entstehen zwei Verkürzungen: Zum einen wird doch eine Ganzheit von den diese tragenden Einzelmomenten abgesetzt, wodurch die Typik des Systems entsteht. Zugleich ist darin eine Ganzheit präsupponiert, die nie überschritten und überstiegen werden kann; es entsteht eine Art »Systemzwang«. Zum anderen wird der Selbstaufbau so verstanden, daß er einem inneren Telos folgt, also sozusagen nur erfüllt, was schon vorgegeben und angelegt ist. Der entelechiale Charakter liest den organischen Charakter tendenziell auf sein mechanisches Funktionieren hin, raubt ihm gewissermaßen sein lebendiges Umlaufgeschehen, indem er auf Ziel und Zweck hin ausgerichtet ist. Insbesondere im kulturellen Zusammenhang sind diese Anfragen nicht ohne Belang. So ist etwa Oswald Spenglers Kulturverständnis nach einer organischen Zyklentheorie gestrickt, die in ihren biologistisch vitalistischen Anleihen die kulturalen Phänomene doch um entscheidende Dimensionen verkürzt. Für Spengler umschreiben die Kulturen – bei ihm geht es ja nur um die sog. Hochkulturen – einen Organismus, der nach einem ganz bestimmten, stets gleichermaßen auftretenden Muster abläuft. Den darin sich schon meldenden Fatalismus scheint Spengler mit in seine Theorie aufgenommen zu haben.[62]

[62] Vgl. O. Spengler 1963.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ein weiterer Grundzug des Organismus darf nicht vergessen werden, nämlich jener der »Endlichkeit«. Nicht von ungefähr, daß das Modell des Organismus mit der christlichen Grunderfahrung unmittelbar verbunden ist. Mit Christus kommt der »Leib« als »Leib Gottes« in die Welt, wird gewissermaßen »Weltleib«, nicht weniger als eine Endlichwerdung des Absoluten. Mit »Christus« wird Gott ein anderer. Dies hatte Christus selber als erster und am eigenen Leib zu spüren bekommen. »Gott« stirbt, das heißt ja vor allem, daß Tod und Sterben in den göttlichen Begriff mitaufgenommen werden. Die Endlichkeit, und um diese dreht es sich hierbei, steigert und weitet den Begriff des Unendlichen und Absoluten, sie steht diesen nicht mehr gegenüber. Was sich aber vom Gedanken her daraus ergibt und worauf vor Cusanus schon andeutungsweise Augustinus hingewiesen hat, ist, daß mit dem organischen Prinzip der funktionale und relationale Grundgedanke so in die Welt kommt, daß die Welt jetzt eigentlich erst *als* Welt erfaßt werden kann, jenseits aller Substanzialisierung und Verdinglichung. ›Welt‹ fällt nicht unter die Dingontologie und -kategorie, oder sie »ist« nicht Welt. In diesem Sinne ist der Organismus, ist jeder Organismus eine Welt, insofern er sich dem Zugriff im Sinne von Sache und Ding verweigert. (Erst hier kann der Grundgedanke der Renaissance Fuß fassen, der den Menschen, auch und vor allem in seiner Organeität, als Mikrokosmos des Makrokosmos des Universums sieht). Oben haben wir schon unterschieden zwischen ›Leib‹ und ›Körper‹, und man könnte dies jetzt dahin präzisieren, daß mit ›Leib‹ die strukturale Grundverfassung gemeint ist, indessen unter Systembedingungen der Leib zum ›Körper‹ wird, der zwar auch funktioniert, der aber darin unterhalb seines Leibniveaus als Mechanismus und Maschine angesprochen wird.[63]

Dieser Endlichkeitsaspekt, der ja immer auch ein Erfahrungsaspekt ist, setzt auch das Verhältnis von Metaphysik und Phänomenologie in ein neues Licht. Anders gesagt: Die metaphysischen Belange werden phänomenologisch ausweisbar. Die Phänomenologie ist eine Art »Leibwerdung« der Metaphysik. Dies scheint nicht übertrieben, bedenkt man, daß es der Phänomenologie immer um Wesensforschung sowie um die Erforschung der elementaren Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis ging. Davon konnte Cusanus noch nichts wissen, und so bleibt er auch in der Spekulation und reinen Theorie des obigen Gedankens befangen. Er vermochte noch nicht

[63] Vgl. »Leib«-kapitel oben.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die darin, oder besser gesagt, die darunter liegende Erfahrung zu sehen, die ganz konkret und die gesamten Felder der Sinnlichkeit aufrufend vor sich geht. Umgekehrt sahen wir am Beispiel des Sutras der Kegon-Schule die lebensmäßige und religiöse Erfahrung am Werk, nicht aber die Spekulation und Theorie. Es wären aber beide Seiten notwendig, ein Anliegen, das sich die Phänomenologie auf ihre Eintrittstore geschrieben hat und das umso stärker das östlich-westliche Gespräch verlangt.

2.1.3 »Kunstwerk« und schöpferischer Prozeß

Künstlerisches Arbeiten kann unter diversen Hinsichten betrachtet werden. So etwa, daß der Künstler eine Idee hat, die es umzusetzen gilt. Oder daß mit Kunst eine Aussage sowohl zur Kunst im besonderen wie im allgemeinen getätigt wird, zum Kunstbegriff wie zu ihrer Stellung zur Gesellschaft, zur Geschichte, zur Politik, zur Natur u. a. mehr. Oder, daß die Kunst durch den Unterschied zu alltäglichem Tun und Arbeiten, zu Beruf und Lebensfristung gekennzeichnet ist, usf. Und, nicht zu vergessen, daß Kunst eben nicht der »Realität«, sondern der »Fiktion« zugerechnet wird. Der Zuschreibungen dessen, was Kunst sei und worum es ihr zu tun ist, gibt es viele.

All dies sind aber Sekundärphänomene, die ihre Kriterien zudem von außen, d. h. von woandersher beziehen. Das künstlerische Geschehen und die sich darin offenbarende Erfahrung finden damit aber keine Berücksichtigung. Worin könnten diese liegen? Einer der ersten Schritte besteht darin, daß der Künstler nicht einfach mit der Arbeit beginnen kann, wie man das ansonsten gewohnt ist. Er spürt den Gegenhalt, der sich bis zur Blockade steigern kann. Eine Blokkade, die sich indes als Antwort der Unmöglichkeit herausstellt, etwas herstellen und »machen«, eine Idee oder Vorstellung umsetzen zu wollen. Die Dinge, das Material, überhaupt das intendierte Kunstwerk widersetzen sich einem solchen Zugriff. Wo man es trotzdem versucht, dort gelingt der Schaffensprozeß in der Regel nicht. Der Künstler »weiß« das, auch wenn andere anderes sagen. Diese Schwelle der Verunmöglichung wird aber genommen, dadurch daß man sich auf die Sache, das Material usw. einläßt, und daß man schon bei den ersten Schritten ein Entgegenkommen und Antworten der Sache spürt. Jeder weitere Schritt wird wieder darauf antworten, wird den vorherigen vielleicht korrigieren oder weiterführend bestätigen. Dabei fällt auf, daß es um größte Genauigkeit und höchste Präzision

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

geht, man verliert sich geradezu in Einzelheiten, die mit dem Ganzen nur wenig zu tun zu haben scheinen. Leonardo da Vinci verlor sich in unzählige Vorstudien zu Studien für Gemälde, die u. a. das Prinzip von »Wirbeln« und »Wachsen« zeigen sollten. Cézanne konnte schier darüber zerbrechen, welche Nuance von Farbe an einer bestimmten Stelle den Übergang von Grün zu Blau zu schaffen in der Lage sein würde. Je stärker aber die Einzelmomente an Profil gewinnen, je klarer ihr Gestaltungsmoment heraustritt, desto mehr bekommt das Ganze Konsequenz, nimmt, wenn man so will, Fahrt auf, so daß sich der Künstler nurmehr als Sprachrohr oder Handreichung des Geschehens selber erfährt. Er wird selber vom Geschehen mitgerissen, das nicht mehr er trägt, sondern das ihn trägt, und das ihn darin über sich hinausträgt. Dies ist einer der entscheidenden Punkte des künstlerischen Prozesses, daß alles, was mit in das Geschehen gehört, von diesem über sich hinausgetragen wird. Erfahren wird dies als höchstes Glück, in dem etwas gelungen ist, das alles, was man vermocht hätte, bei weitem übersteigt. Nun geht es aber nicht um persönliches Glücksempfinden oder dergleichen. Die künstlerische Erfahrung vermag vielmehr den Blick dafür zu öffnen, daß es in ihr um die Gewinnung und Freilegung eines Prozeßgeschehens geht, das jene Pole, die wiederum für den Prozeß verantwortlich zeichnen, überhaupt erst erstellt: Das Kunstwerk geht ebenso aus diesem Geschehen hervor wie der Künstler als dieser Künstler. Sie bringen sich gegenseitig hervor, konkret und realiter, und darin bringt sich die Kunst hervor.

Gewöhnlich wird das schöpferische Prinzip auf die künstlerischen Leistungen bezogen, die sich in den Einzelwerken manifestieren. Und in der Tat, die großen Kunstwerke bilden die Meilensteine einer Kultur, die Halt, Orientierung, Anschauungs- und Verstehensmöglichkeit bieten. Genauer betrachtet geht es aber nicht so sehr um die Werke, sondern dem voraus um den künstlerischen und schöpferischen Prozeß, wovon die Werke Zeugnis ablegen, und wenn man so will, Resultate bilden. So sind die Werke denn auch mehr Eintrittspforten dieses schöpferischen Geschehens, an dem der Mensch nicht erst Teil hat, sondern das er von Grund auf »ist«. Ebenso zeigen die Kunstwerke, daß sie Artefakte der Kulturen selber sind, indem sie diese in ihrem Konstitutionsgeschehen vor Augen führen. Die Rezeption von Kunstwerken dient nicht dem Zweck der bloßen Kenntnisnahme und dem Wissen um bestimmte Sachverhalte, ihr Sinn ist vielmehr auf das Aufnehmen, Herholen, ja gewissermaßen Nach-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und Mitschaffen jenes kulturalen Lebens gerichtet, aus dem das Menschsein hervorgeht. Auch wenn dies nicht mit jener Originalität geschieht, wie diese dem Künstler vorbehalten ist, die Grundstruktur des Auf- und Hervorgehens bleibt dieselbe. Dies, so steht zu vermuten, ist der eigentliche Grund für den immer weiter anhaltenden Boom von Ausstellungen über alle möglichen Kulturen, mögen diese das geschichtliche Herkommen und die Wurzeln der eigenen oder auch ganz anderer Kulturen, die einstmals als fremd und exotisch galten, betreffen. »Afrika«-Ausstellungen und -Festivals rufen etwa auch und gerade beim Westeuropäer etwas hervor, das er »irgendwie« selber auch ist, das er aber gleichsam in sich verschüttet und vergessen zu haben scheint. So kann er bspw. Elementares über das Konstitutionsgeschehen von Gemeinschaftserfahrung lernen, wozu auch Ichbildung und Individuierung gehören. Das afrikanische Grundphänomen des ›Rhythmus‹ ist nicht einfach eine kulturelle Besonderheit, es vermag den Prozeß selber zu zeigen und erfahrbar werden zu lassen, der das Dasein seine Ordnung finden und gestalten läßt, und nicht schon apriori festgelegt hat und darin einfordert.[64]

Das schöpferische Geschehen, wovon der künstlerische Prozeß ein wenn auch herausragender Modellfall ist, nimmt durchaus Anleihen vom organischen Phänomen. Aber es führt dieses über sich hinaus, so wie das organische schon das funktionale und relationale Phänomen vertieft. »Das Ganze« steht nicht mehr nur hinsichtlich seines Durchhaltens, Erhaltens, Erfüllens und Erreichens zur Debatte, es geht selber so sehr in das Geschehen ein, daß es allererst aus diesem hervorgeht. Genauer gesagt: Das Ganze, wenn man überhaupt noch vom »Ganzen« sprechen kann, ist das Geschehen des Hervorgangs selbst. Der Hervorgang führt seine eigenen Bedingungen so über sich hinaus, daß diese jeweils erst in diesem Geschehen entstehen und daraus hervorgehen. Künstler, Kunstwerk und Kunst sind Exponate des schöpferischen Prozesses, nicht etwa dessen Ursachen und Bedingungen seiner Möglichkeit. Das macht den dimensionalen Unterschied.

Es erstaunt daher auch nicht, daß auf der künstlerischen Ebene das ›Weltphänomen‹ besondere Bedeutung gewonnen hat. Daß man von »der Welt Picassos« ebenso spricht wie von »der Welt Rembrandts« oder »der Welt Bachs« besagt zunächst, daß sich jeweils eine einmalige, unvergleichliche und eigentypische Gesamtstruktur ge-

[64] Vgl. Kap. C.II.3.4.2.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schaffen hat, die in jeder Einzelheit eine ganze Welt aufscheinen läßt, es besagt aber auch, daß diese Welten als Welten ansprechen, in dem Sinne, daß sie etwas auf eine Weise zeigen, wie es noch nicht gesehen war. Hier ist etwas hervorgebracht, das den Menschen als ganzen angeht, worin er sich selber, die Dinge und eben auch die Welt anders zu sehen lernt. Die Kunstwelten sind deshalb *Welten*, weil sie ›kosmoi‹ im ursprünglichen Sinne sind. Diese Forderung stellen im Grunde auch die ›Kulturwelten‹, wenn sie sich denn als ›Welten‹ verstehen wollen. Sie wollen dies nicht nur, sie bestehen geradezu darauf. Denn nur als ›Welt‹ erfassen sie sich in ihrem Sinn, und dieser Sinn gestaltet sich aus dem konkreten Hervorgangsgeschehen, als welches sich Kulturen erfahren. Wie die ›Welt‹ der Kunst muß uns auch die ›Welt‹ der Kultur aufgehen, oder wir erfahren sie nicht in ihrer kulturellen Dimension.

Im schöpferischen Prozeß – als solchen können wir dieses Geschehen näherhin bezeichnen – geht es »ums Ganze«, gerade auch dann, wenn es sich augenscheinlich um Minimalitäten und Nebensächlichkeiten handelt. Die »Ganzheit« wird nie preisgegeben, aber sie steht auch nicht mehr den Vielheiten entgegen. Sie geht so in das Geschehen ein, daß sie als dessen Hervorgang, als dessen »aus sich selber« auftaucht. Das Geschehen des Ganzen tut sich als ›Selbsthervorgang‹. Und dies kann nur ›schöpferisch‹ vor sich gehen, insofern die Bedingungen der Möglichkeit, also jeder Voraussetzungsboden mit dem Geschehen selber erst hervorgeht. Nie ist nicht Ganzheit, es kommt aber sehr auf die unterschiedlichen Dimensionen von Ganzheit an. Die bloß formale Entgegensetzung der Kategorien von Ganzem und Teil, von Einheit und Vielheit, Identität und Differenz erweist sich von hier aus als bloß scheinbare Alternative, da sie immer schon die andere Seite ihrer selbst zur Voraussetzung hat. Von hier aus wäre auch festzuhalten, daß ein »Denken der Differenz« und die Theoreme postmoderner Strömungen nur dann als Alternative aufscheinen, wenn man ein »Denken der Ganzheit« und der »Einheit« als feste Größe, als substanziiert und als umfassende Einheit versteht. Der darin steckende Keim der Verdinglichung weist wohl schon darauf hin, daß man einen mehr oder weniger naiven Begriff von »Einheit« und »Ganzheit« mit sich führt, der seine kategoriale Statik nicht verbergen kann. Einem solchen Einheitsbegriff muß man geradezu die Differenzthese entgegenstellen. Anders gesagt: es stehen nicht Ganzheit gegen Differenz, Einheit gegen Vielheit, es stehen bestenfalls die unterschiedlichen Niveaus gegeneinander, wo es

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auf jedem um Ganzheit *und* Differenz, Einheit *und* Vielheit geht. Das jeweilige Niveau ist dadurch bestimmt, *wie* beide Parameter jeweils zueinander in Beziehung stehen. Das ›Wie‹ ihrer Beziehung und ihres Auseinandersetzungsgeschehens bildet ihr jeweiliges Niveau. Andererseits weist das Differenzdenken genau darauf hin, daß es das »Ganze« nicht einfachhin gibt, sondern daß es sich als dieses gestaltet, differenziert, ja in die Differenz seiner selbst geht. Dies kann nicht in dialektischer Vermittlung geschehen, bleiben doch dort das Ganze und Eine Ziel und Zweck aller Bemühungen. Hier hingegen verändert sich das Ganze, es steht auf dem Spiel, riskiert sich, kann sich verlieren und gewinnen, aber genau darin, in der Differenz erfährt es sein Unterwegssein. Es ist kein Zufall, daß das Differenzdenken zum größten Teil »ästhetisch« und »aisthetisch« konnotiert ist, geht es doch in erster Linie um das ›Wie‹ und nicht um das ›Was‹ der Erkenntnis. Das ›Wie‹ ist kein Modus des ›Was‹, sondern es spannt umgekehrt die Horizonte und Dimensionen auf, in denen und auf denen etwas überhaupt erst als ›Was‹ erscheinen kann. Der künstlerische und schöpferische Aspekt taucht hier schon auf und so könnte man durchaus sagen, daß das »Differenzdenken« dem »Denken des Hervorgangs« vorarbeitet, insofern es gewissermaßen jenen Begriff des Einen und Ganzen aufbricht, der jenseits von Differenz und Vielheit sich als eigenständig geriert. »Das Ganze«, oder anders ausgedrückt, das Begriffspaar von Einheit und Vielheit wird zur Gestaltungsfrage seiner selbst.

Allerdings bleibt auch zwischen beiden Konzeptionen eine dimensionale Differenz bestehen, insofern es ja keineswegs nur um Erkenntnis–, Wahrnehmungs- und Verstehensfragen geht.[65] Der künstlerische Prozeß erweist sich selber als ein Modellfall eines »*ontologischen Prozesses*«, was nicht weniger besagen will, als daß im Grunde alles in dieser Weise »vor sich geht«. Jenseits des Unterschieds von Ganzheit und Differenz, Einheit und Vielheit gehen diese als Hervorgang aus sich hervor.

Die bislang erörterten Phänomenzüge sind konstitutive ›Strukturzüge‹, die sich gewissermaßen auseinander herausschieben und über sich hinaus führen und darin konstitutive Momente der Selbst-

[65] In der alleinigen Rückführung allen Denkens auf ästhetische Prozesse, auf wahrnehmungstheoretische Fundierung aller Erkenntnis bis hin zu einer Ästhetisierung der Lebenswelt liegen denn auch berechtigte Einwände seitens der »Einheitstheoretiker« und der Denker der Moderne gegen die »Vielheitstheoretiker« und Postmodernismen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

strukturierung bilden. Diese »Strukturalia«, wie man die Strukturzüge auch nennen könnte, sind Strukturkategorien; sie stellen allerdings keine Tafel mehr dar, wie dies noch mit Aristoteles und Kant zu denken ist, sondern sie »verhalten sich« selber zueinander struktural, das heißt, daß ein jeder Zug, ein jedes Phänomen *auf seine Weise* das Ganze der Struktur aufblendet. Auch hier gilt: Nie ist nicht das Ganze, aber *das* Ganze ist auch nie.

2.2 *Idemität*

Die bisherigen phänomenologischen Analysen haben uns in zunehmendem Maße den *Welt*charakter der Vernunft und der Phänomene ansichtig werden lassen. Zugleich meldeten sich Konstellationen, die darauf hinweisen, daß es nicht mehr nur um Ansichtigkeit und Verstehbarkeit geht, sondern daß diesen zuvor ein Geschehen am Werk ist, das im Maße seiner Selbststrukturierung Welt als Welt aus sich hervorgehen läßt. Was als Idee postuliert (Kant), als Horizont appräsentiert (Husserl) oder auch als Entwurf getätigt bzw. als Geschick hinzunehmen war (Heidegger), erweist sich jetzt als ein konkretes Hervorgangsgeschehen, wo mit jedem Schritt das Welthafte der Welt deutlicher hervortritt. ›Welt‹ ist kein Gegenüber, sondern ist die sich selbst auslegende, vielfach in sich gestufte und mehrdimensionale Struktur, genauer: eine Struktur aus Strukturen, worin auch das ›Ich‹ konstituiert wird. Der »Autonomiegedanke« des Subjekts verlagert sich in die »Selbststrukturierung« der Welt.[66] Um es exakter zu formulieren: An die Stelle des Autonomie*gedankens* tritt die »Auto*genese*«, mit der gezeigt werden kann, daß Freiheit nicht mehr gegen den Notwendigkeitszusammenhang steht, sondern daß beide ein »gemeinsames«, aus sich hervorgehendes *Geschehen* sind. Dieses »aus sich Hervorgehen« erstellt die Bedingungen seiner Möglichkeit aus dem Hervorgehen selber, der Hervorgang »ist« diese. Der Hervorgang ist nichts anderes als dieses *Freiheits*geschehen, das Rombach, auf die ontologische Dimension bezogen, auch »reines Geschehen« nennt. Rein, weil es, im übrigen darin Kants »reiner Vernunft«

[66] Nach allem bisher Gezeigten dürfte eines deutlich geworden sein: »Bewußtseinsphilosophie« resp. »Identitätsphilosophie« verfehlen unsere Fragestellung ebenso wie deren Äquivalente der »Philosophien des Systems«, zu denen auch die diversen »Systemtheorien« gehören, um die entscheidende Dimension.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

entsprechend, keine Außenbedingungen und Fremdbestimmungen zuläßt. Genau dies aber ist das Signum von »Freiheit«, wobei aus der Selbstgesetzgebung der Selbsthervorgang, wie man das »autogenetische Geschehen« auch nennen kann, wird.[67]

So wie ›Ich‹ und ›Welt‹ im Grunde keine Gegensatzpole sind, so auch nicht ›Identität‹ und ›Differenz‹. Dies zu »denken« scheint schlechterdings unmöglich, insofern ›Denken‹ Identitäts- bzw. Differenzsetzung bedeutet. Man hat also, sobald man denkt, Identität und Differenz immer schon unterstellt, und wer dies nicht berücksichtigt, zieht sich den Vorwurf des performativen Selbstwiderspruchs zu. »Denkt« man. Nun stellt sich aber die Frage, wie Identität und Differenz zu denken sein könnten, wenn sie jenseits ihrer Differenz, und das heißt, jenseits ihrer immer schon angenommenen Grundstellung für das Denken gesehen werden? Eine vorläufige Antwort könnte darin bestehen, daß man sieht, daß das Denken selber mehr ein ›*erfahrendes* Denken‹ ist, das ›Identität‹ und ›Differenz‹ nicht schon voraussetzt, sondern aus ihrem Erfahrungsprozeß selber erst hervorgehen sieht. Wo beide, obzwar unterschieden und doch eine »Einheit« bildend, wo sie also jenseits ihrer Differenz und auch jenseits ihrer Identität arbeiten, dort verlassen sie den Status ihrer Statik. Das heißt dann auch, daß nicht erst Dynamik hinzukommt, sondern dies, daß beide gar nicht ohne das andere sein könnten, daß also das *›und‹* in »Identität und Differenz« das Entscheidende ist, so daß beide aneinander über sich hinausgetrieben werden, macht die Dynamik zur Dynamik. Die Dynamik ist aber in der Sache, das heißt »ontologisch« früher als die Statik, insofern das Statische immer nur ein bestimmtes »Ergebnis« anzugeben vermag, dessen Hergang und Konstitutionsweg vom Geschehenscharakter des Dynamischen erbracht wird. Das Modell des künstlerischen Geschehens führt dies sehr klar vor Augen. Das Ich steht nicht vor der Wirklichkeit, um sie nach seinen Plänen zu formen – ein altes und obsolet gewordenes Verständnis von Kunstschaffen, das sich hierfür in Anlehnung an die Antike (Aristoteles) als auch an christliche Lehren des Modells des »Handwerkers« (Demiurgen etc.) und der »Handwerkskunst« (téchne) bedien-

[67] Es versteht sich, daß zwischen den Begriffen der »Autopoiese«, wie er aus der Systemtheorie bekannt ist, und der »Autogenese« eine große Differenz besteht, auch wenn sich bei einem ersten Hinsehen einige Verwandtschaften nahelegen mögen. Die Differenz besteht kurz gesagt darin, daß im Theorem der Autopoiese all jene philosophischen und ontologischen Kriterien unkritisch vorausgesetzt werden, die im Theorem der Autogenese zum eigentlichen Thema gemacht werden.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

te –, sondern es verhält sich eher so, daß der Künstler aus dem Prozeß des Schaffens selber erst als dieser hervorgeht; und damit, so haben wir gesehen, auch das Kunstwerk sowie die Kunst in ihrer jeweiligen künstlerischen Gesamtinterpretation. Dies heißt, daß die künstlerische Dimension selber und der einzelne Künstler miteinander »idemisch« geworden sind. Aber dieses Idemischwerden ist nicht nur das eigentlich Gesuchte in aller künstlerischen Arbeit, es zeigt vielmehr die schöpferische Grundform allen Geschehens.

Die Idemität zeigt zweierlei: Einerseits geht es um das *Hervorgangsgeschehen* von Wirklichkeit, das heißt, daß die Frage der Dimensionengewinnung in den Vordergrund rückt. Konkret: Der Künstler und die Dimension der Kunst werden »eins«, sie »sind dasselbe« (»idem sunt«), ohne »identisch« zu sein. Mit dem Kunstwerk geht die Kunst als »dimensio« auf, was ja nicht weniger bedeutet, als daß alles von da her »bemessen« wird, ja, wenn man so will, alles von hier aus einen neuen Sinn erfährt. »Dimension« geht hier wesentlich weiter als der Begriff des »Horizontes«, den man aufblenden kann oder auch nicht, und der daher auch immer in die Dialektik von Identität und Differenz verspannt bleibt. Mit der Dimension indes geht erst ein Gesamtbereich auf, und zwar so, daß mit seinem Aufgehen auch alle anderen neu gesehen werden. Dies bezieht sich keineswegs allein auf die Kunstszenerie. Die Dimension der Transzendentalphilosophie á la Kant läßt jene von Rationalismus und Empirismus in einem neuen Gesamtlicht erscheinen, ja sie hebt diese auf ein neues selbstkritisches Verständnis. In diesem Aspekt der Hervorbringung von ›Dimensionalität‹ kommt ein Zug alter und ältester Schöpfungsmythen zum Tragen, nur daß diese nicht mehr metaphysisch angedacht oder »geglaubt« werden müssen, sondern im Phänomen konkret gezeigt werden können.

Damit hängt auch der zweite, wichtige Grundzug der Idemität zusammen. Das Ganze wird aus seiner Gegenüberstellung von Einmaligkeit und Besonderheit einerseits und Normalität und Allgemeinheit andererseits befreit. Mit der Idemität wird klar, daß auch schon dem alltäglichen Geschehen wirklichkeitskonstitutive Kraft innewohnt, auch wenn den sogenannten »großen« Denkern, Künstlern, Erfindern usw. hier durchaus eine Vorreiterstellung zukommen mag. Das idemische Geschehen wird *real*, sichtbar und greifbar. Vor allem aber zeigt es darin die *Endlichkeit* allen Geschehens, welches ebenfalls nicht mehr in Antithese zur Unendlichkeit steht. *Dieser* Endlichkeitsaspekt der Idemität zeichnet dafür verantwortlich, daß

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Besonderheit in den Einzelnen als Einzelnen einzieht. Es wird dadurch auch verständlich, inwiefern das transzendentale und das empirische Ich »idemisch« sind, wird doch in jedem Einzelbewußtsein die Dimension des Bewußtseins als ganze zugleich aufgeblendet, ja das transzendentale Geschehen *zeigt sich* konkret und real, und nur deshalb kann es auch phänomenologisch aufweisbar sein. Weder über die »Identität« noch über die »Differenz« können beide in ihrem Verhältnis zueinander gefaßt werden, wiewohl ihre Verhältnisbeziehung immer schon berücksichtigt worden ist.[68] Erst mit dem Ansatz der »Idemität« vermag dieses »Verhältnis« evident zu werden, weshalb die Phänomenologie auch durch ihre Weiterführung der »strukturalen Phänomenologie« fruchtbarer gemacht werden kann. Es hat schon seinen guten Sinn, daß sich jeder als »Individuum«, ja im Grunde als »einmalig« sieht und auch darin erfährt. Es macht nicht nur und erst sein »Ichbewußtsein« aus, es zeigt, daß ›Ich‹ und ›Welt‹ ein Hervorgangs- und Konstitutionsgeschehen sind, eben ein »ide-

[68] Nach wie vor befassen sich sehr viele Arbeiten, nicht nur innerhalb der Phänomenologie, mit dieser Frage nach dem Verhältniskriterium von transzendentalem und empirischem Ego. Solange man indes vom transzendentalen Standpunkt, insonderheit kantischer und neukantianistischer Prägung, ausgeht, bleibt man im Bereich selbstreflexiver Bewußtseins- und Verstandesforschung, in welcher die Phänomene bloße Erscheinungen apriorischer Vorleistungen sein können. Anders gesagt: Es kann so keine wirkliche Phänomenologie getrieben werden, die ja erst aus dem Aufweis und dem Sichzeigen des jeweiligen Phänomens selber die entsprechende, zum Phänomen gehörende jeweilige Subjektität als darin konstituierte erfassen kann.

Der andere Weg scheint sich über das Phänomen der »Intersubjektivität« anzubieten, insofern hier im intersubjektiven Geschehen die transzendentale Dimension ersichtlich werden soll. Aber wie wir schon bei Husserl ersehen konnten, findet deren Verhältnis keine klare philosophische Linie, was zur Konsequenz ein letztlich ungeklärtes Changieren zwischen einem Transzendentalismus resp. Idealismus und einem Psychologismus resp. Realismus nach sich zieht.

Eine weitere Möglichkeit scheint sich in der Verbindung von »Intersubjektivität« und »Sozialität« nahezulegen. Allerdings findet man oftmals beide Phänomene bzw. Theoreme vorschnell identifiziert, gar nicht bemerkend, daß das Phänomen der Sozialität einen eigenständigen, ebenfalls »originären« Charakter hat, wie jenes der Subjektivität bzw. Intersubjektivität auch. Solche vorschnellen Identifikationen scheinen mir bei Schütz und Berger/Luckmann ebenso wie bei Mead und Habermas vorzuliegen. Bedenkt man weiterhin, wie fundierend der damit unmittelbar in Zusammenhang stehende Begriff der »Lebenswelt« jeweils angesetzt ist, so braucht man sich nicht darüber zu wundern, daß die Lebenswelt vom Subjekt her angegangen wird und nicht umgekehrt das gefundene Desiderat der Lebenswelt hinsichtlich seiner Konstitutionsbedingung für das Subjekt zum Forschungsthema wird. Heideggers Phänomen des »In-der Welt-seins« war ja schon ein erster Versuch, einen subjekt-relativen Lebensweltbegriff in seiner Abgeleitetheit aufzuzeigen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

misches« Geschehen. Im Verhältnis dazu stellt sich »Identität« resp. »Differenz« als »ex post«- Erfahrung dar.

All dies klingt im Begriff der »Idemität« an. Es ist jener Begriff, in dem im Hinblick auf die Konstellation Identität und Differenz sowie Einheit und Vielheit deren »Selbstrukturierung«, das heißt das »Geschehen« als nicht zu unterlaufendes »Prinzip«, das sich näherhin als »konkreatives Geschehen« zeigt, zum Vorschein kommt.

2.2.1 Das lebendige Geschehen

Idemität kann nur als ›Geschehen‹ verstanden werden. Dieses ist aber kein neutrales oder gar anonymes Geschehen, sondern ein in sich rück- und vorlaufendes, ein ständiges Korrektur- und Re-flexionsgeschehen, welches an jedem Punkt das Ganze des Geschehens aufblendet. Genau darin besteht das *Realum* und *Concretum* aller Erfahrung, daß sie die innere »Reflexion« dieses idemischen Geschehens ist. Idemität meint also das ›Selbsterleben‹ dieses Geschehens, wobei unter ›Er-leben‹ ein ähnlicher Reflexionstypus zu verstehen ist wie unter ›Er-kennen‹. Unterschiede bestehen aber darin, daß das, was man gewöhnlich unter ›Erkennen‹ versteht, stets schon jene Pole voraussetzen muß, die aus dem ›Erleben‹ allererst hervorgehen. Es geht um ein »Sicherleben«, was mehr bedeutet als die bloße Rückbeugung der Reflexio.[69] Das »Sich« setzt nicht ein »Ich« voraus, auf das es zurückkommen müßte, es ist das Konstitutions*geschehen* selber, als welches »das Sich« aus sich hervorgeht. ›Erleben‹ ist gewissermaßen das sich bekundende Empfindungswort der Idemität, ihre ›Lebendigkeit‹.

So läßt sich eine Artikulation nicht auf eine bloße »Aussage *von etwas*« reduzieren, das selber so etwas wie ein Eigenleben, man weiß nicht von woher, führen soll. In der Artikulation tritt vielmehr etwas in sich auseinander, so daß sich das Auseinandertreten selber artikuliert. Sie kommt nicht etwa noch hinzu – woher denn? –, sondern tritt in sich auseinander, wodurch das Ganze sich erst strukturiert, das heißt sich in einer höheren Lebendigkeit erfährt. ›Lebendigkeit‹

[69] Es erübrigt sich eigentlich der Hinweis, daß hier gerade nicht die Differenz von »Erleben« und »Verstehen« á la Dilthey gilt, sowenig wie jene von »Leben« und »Reflexion«, wie sie sowohl in »Lebensphilosophien« als auch in »Reflexionsphilosophien« Niederschlag gefunden haben. Dort dient, ebenso wie bei Dilthey, das Subjekt-Objekt-Schema noch als ungeprüfte Voraussetzung, deren Selbstbeschränkung und Reduktionismus kritisch zur Debatte steht.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wird so überhaupt erst zur konstitutiven Größe. Anders gesagt: was sich in der »Aussage« als *Differenz* meldet, taucht in der »Artikulation« als *idemisches Geschehen* auf. Wo, etwa in einer Rede, im artikulierten Wort, das Ganze des Gesagten und das, was im Gesagten mitspricht ohne gesagt werden zu können, mit aufscheint, dort spricht das Lebendige dieses Geschehens. Dies ist aber nichts anderes als die Selbsterfahrung dieses Geschehens, das man von altersher mit dem Wort »geistvoll« oder auch »geistig« belehnt hat. »Geist«, das heißt, daß sich Identität und Differenz nicht nur nicht widersprechen, auch nicht, daß sie sich zu vermitteln haben, sondern daß sie mit sich »idemisch« sind. Genau dies macht eine Rede lebendig und nicht nur die Rede. Das Lebendige selber spricht sich hier aus.[70] Andeutungen einer kleinen »Phänomenologie der geistvollen Rede« könnten hier auf einige wichtige Kriterien aufmerksam machen. Sachliche und fachliche Kompetenz, Eloquenz und rhetorische Fähigkeiten, Sinnkonsequenz sowie Fokussierung des Gedankens, die überraschende Verbindungen und Querwege keineswegs ausschließen, Elastizität und Beweglichkeit der Begriffsbildung, metaphorische Sprungqualitäten, Entsprechungslagen von Argumentationslinien und Einsichtsgewinn, Befriedigung intellektueller Ansprüche, all dies und gewiß noch einiges mehr gehören zur geistvollen Rede. Gleichwohl reichen diese Kriterien, auch in ihrer Summation, nicht hin, um das »Lebendige« der geistvollen Rede zu zeigen. Hierfür wäre es notwendig, die Einzelzüge in ihrem konstitutiven, genauer konkreativen Geschehensaspekt zu sehen, worin vor allem durch die innere Abhebung der einzelnen Momente das spezifisch »Geistige« überhaupt erst heraustritt. Der Konstitutionsprozeß *gebiert* jenen Geist, der wiederum diesen Prozeß trägt. Der ›Esprit‹, um es so zu sagen, kann nicht *gemacht* werden, er geht als das »Geborene« aus diesem Geschehen hervor. Und nur deshalb ist eine Rede »geist-voll« und kann ihr »Geist« beschenken. Erst hier vermag deutlich zu werden, daß es gar nicht auf bestimmte intellektuelle Standards ankommt, ja daß eine geistvolle Rede oder ein geistvolles Gespräch gewissermaßen immun gegen bestimmte intellektuelle Niveaus ist. Gerade dort, wo man besonders geistvoll sein will, schwindet der ›Geist‹ in dem Maße, in dem man ihn herstellen will. Die Rede wirkt gestelzt und »ge-

[70] Bereichszuschreibungen wie Vitalismus und/oder Mentalismus, Lebenssphilosophie und/oder Erkenntnistheorie, oder auch »Drang« und/oder »Geist« á la Scheler sind längst obsolet geworden.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

macht«, sie ist es auch. Ein sogenannter einfacher Arbeiter oder Bauer kann mehr »Philosoph« sein als der professionelle Philosophielehrer, es kommt eben auf das jeweilige »Leben des Geistes« an.

Würde man diese Phänomenologie weiter ausbreiten, so würde man auch die Irritationen, Mißverständnisse, Verabsolutierungen aufgrund von Vereinseitigungen usw. aufzeigen können. So etwa die Phänomene der Überredung, der Manipulation, der Indoktrination, überhaupt die Macht- und Überherrschungsaspekte, die wider den »Geist des Lebendigen« als dem eigentlich Gesuchten gehen.

Es sind vor allem diese beiden Aspekte, die für den Grundzug der Lebendigkeit sorgen: Das innere Abhebungsgeschehen der einzelnen Ebenen, deren Spiel, das vor vorschnellen Identifizierungen bewahrt.[71] Eine der gängigsten Identifikationen besteht bekanntlich darin, daß Aussage und Sache, Bedeutung und Sinn miteinander identifiziert werden, so daß im Extremfall gar Person und Sache als identisch gesetzt werden. Man reduziert jemanden schraubstockartig auf eine Aussage, man legt ihn fest. Diese Festlegung nimmt allen, dem Festgelegten wie dem Festlegenden wie der festgelegten Sache ihre eigentliche Sinnintention, die auf das Lebendige selber geht. Je klarer man indes die einzelnen Ebenen auseinander- und aufeinander zuzuhalten in der Lage ist, desto lebendiger, geistvoller und einsichtiger wird das Ganze. Der zweite Aspekt besteht in der Einsicht in die durchgängige ontologische Idemität von Einzelnem und Ganzem. Da, wie wir oben gesehen haben, das Ganze in jedem Einzelnen präsent ist, und zwar auf eine jeweilig spezifische Weise, *lebt* das Einzelne. Das heißt zugleich, daß es sich aus der Differenz zu anderem Einzelnen erfährt, eine Differenz, die ein Jegliches erst zu dem macht, als was es sich erlebt. Dieses Sicherleben, wenn man so will, das Signifikat alles Lebendigen, bekundet sich als das »idemische Geschehen«, das empfunden, ja geradezu gefühlt wird. Um es anders zu sagen: Es kann das Ganze nur *in* jedem Einzelnen geben, erst in diesem ist es unmittelbar *da*. Erst dies und exakt dies macht das Lebendige des Lebendigen aus. *Dieser* Unmittelbarkeit kann man aber nicht habhaft werden wollen, bildet sie doch die »Voraussetzung« aller Vermittlungen, Bestrebungen und Intentionen. Der augustinischen Zeitanalyse verwandt weiß man stets um das Lebendige, wird man aber danach gefragt, weiß man es nicht zu sagen. Dies ist aber kein Manko, sondern eine ontologische Notwendigkeit. Wie der Mensch

[71] Sh. Näheres oben unter Kap. »Dimension«.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gewissermaßen nicht nur an der Zeit hängt, sondern genauer gesprochen, *in* der Zeit lebt – das ›in‹ ist nichts anderes als sein Leben – so erfährt er sich auch *im* Lebendigen.[72] Daher kommt, daß zwar jeder darum »weiß«, welcher Kultur und welchem Kulturkreis er angehört, welche Sprache er spricht, welche Verhaltensweisen, Moralvorstellungen und Werte damit verbunden sind, er wüßte diese aber kaum näher zu benennen bzw. ihrem Sinngehalt nach aufzuzeigen. Gleichwohl, und vermutlich gerade deshalb, lebt er in all diesem, und all seine durchaus folgenden Analysen und Einschätzungen fußen auf der Lebendigkeit der Grundstruktur, die ihn trägt, die aber niemals als sie selber zum Vorschein kommt. Identität und Differenz gehen auf Seinsbestand, Idemität auf das Lebendige (der Struktur).

Das »Lebendige« besagt, daß es das Ganze niemals im Gegensatz zum Einzelnen gibt, ja daß es nur im Einzelnen das Ganze sein kann. In jedem Einzelleben ist daher »Leben überhaupt« da, auf je spezifische Weise. Und es gibt Leben immer nur als das Jeweilige. Dies erst macht es zum »Lebendigen«. Für sich genommen gibt es das Ganze nicht, es ist in der Tat »Nichts«. Und doch ist es alles, insofern es in jedem Einzelnen als das Ganze zur Erscheinung kommt. Diese Konstellation erst macht, daß etwas *aufgeht*. ›Aufgang‹ ist der Hervorgang der Idemität von Einzelnem und Ganzem. Die philosophische

[72] Gadamer, der durchaus dieser »ontologischen Idemität« des Lebendigen auf der Spur war, ohne sie allerdings begrifflich und systematisch gefunden zu haben, sagt in bezug zur Spracherfahrung: »Eine Sprache verstehen ist selbst noch gar kein wirkliches Verstehen und schließt keinen Interpretationsvorgang ein, sondern ist ein Lebensvollzug. Eine Sprache versteht man, indem man in ihr lebt – ein Satz, der bekanntlich nicht nur für lebende, sondern sogar für tote Sprachen gilt. Das hermeneutische Problem ist also kein Problem der richtigen Sprachbeherrschung, sondern der rechten Verständigung über eine Sache, die im Medium der Sprache geschieht.« (H.-G. Gadamer 1986, 388). Bekanntlich ist für Gadamer nun die Sprache das alles fundierende Grundphänomen. So muß er auch das Lebendige von der Sprache her verstehen, indes für uns die Sprache und die damit einhergehende Verständigung ein Modell unter vielen des idemischen Geschehens ist. Gadamer sieht nur anhand der Verständigung durch die Sprache den »Lebens*vollzug*« gewährleistet. Dadurch sieht er zwar den fundierenden Gedanken des Vollzugs und des Geschehens gegenüber den Fixierungen, wie sie durch die Sprach- und Aussagelogiken vonstatten gehen, er identifiziert diesen Gedanken aber allein mit der Sprache. Die Sprache und nur sie allein wird zum Grundphänomen des Universalaspekts der Hermeneutik: »*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*«, lautet sein hermeneutisches Credo. Und er fährt fort: »Das hermeneutische Phänomen wirft hier gleichsam seine eigene Universalität auf die Seinsverfassung des Verstandenen zurück, indem es dieselbe in einem universellen Sinne als *Sprache* bestimmt und seinen eigenen Bezug auf das Seiende als Interpretation.« (Ebd. 478)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Prosa bemüht sich zwar um Exaktheit, sie trifft aber den Nerv des Lebendigen nicht, es sei denn, das Lebendige hat sich dies alles schon selber gesagt und vermag von daher auch die Prosa, dieser freundlich entgegenkommend, zu verstehen. Nehmen wir einmal die Dichtung als verdichtete Prosa, sozusagen als Wort, aus dem die Sprache erst hervorgeht, ein Quell, dem die Sprache entspringt, so versteht man vielleicht auch den *philosophischen* Sinngehalt, der in der poetischen Sprache der Dichtung lebt. Das Ganze geht hier auf, im Einzelnen und »ganz konkret«. Kaum einer wie Celan hatte hierfür ein so vortreffliches Sprachsensorium: »Ein Nichts/waren wir, sind wir, werden/wir bleiben, blühend:/die Nichts–, die/Niemandsrose.«[73] Das Nichts, das ist das Ganze als Struktur, und dessen Aufgehen, das immer nur im Einzelnen und Konkreten aufgeht, heißt »Blüte«. Der Aufgang des Ganzen, das Nichts, das blüht, das ist der Sinn des Lebendigen, der lebendigen Struktur.

2.2.3 Konkreativität

Schon an einigen Stellen wurde in dieser Arbeit auf den Begriff der ›Konkreativität‹[74] zurückgegriffen, ohne daß er selber eigens beschrieben wurde. Hinsichtlich einiger weniger, aber für den bisherigen Gang wichtige Grundzüge will ich ihn daher an dieser Stelle kurz darstellen. Zum einen hat er in die philosophische Begriffssprache noch kaum Eingang gefunden, was natürlich Gründe hat, die es in aller Kürze zu vergegenwärtigen gilt, zum anderen scheint er gleichwohl das Zeug zu haben, als eine der wichtigsten Grundkategorien des interkulturellen Diskurses fruchtbar gemacht werden zu können. Er wird uns daher auch noch des öfteren begegnen, gerade auch dort, wo es um intra- wie interkulturelle Konstitutionsfragen geht.

In einer ersten Hinsicht steht der Begriff der Konkreativität gewissermaßen zwischen jenen Bereichen, die man grob skizziert den kommunikativen auf der einen und den kreativen auf der anderen Seite nennen könnte. Das kommunikative Paradigma versteht sich

[73] P. Celan, Psalm, Gedichte I, [12]1995, 225.

[74] Mit dem Topos der ›Konkreativität‹ beziehe ich mich ausdrücklich auf das Konzept von Rombach, in dessen strukturalem und strukturphänomenologischem Denken dieser Begriff zunehmend an Bedeutung gewonnen hat. Vgl. Rombach 1993[2], 127 ff., passim; 1991, 52 f., passim; 1994a, 153–161, passim; 1994b, 13–34, passim; 1996, 120, passim. Gleichwohl übernehme ich den Begriff nicht in allem deckungsgleich, was aber, wie mir scheint, genau in der Spur des konkreativen Moments liegt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hierbei als eine Gesprächs- und Verständigungspraxis, die ihr Verstehen und Begreifen aus dieser Praxis erst erhält, so daß Vernunft konstitutiv an ihrem kommunikativen Geschehen hängt. Dem kreativen Aspekt indes eignen in erster Linie die Grundmotive des Hervorbringens und Gestaltens, was bezüglich der Vernunft auf deren Selbstsetzung und auch Selbsterzeugung abhebt. Wenn ich nun die Konkreativiät dazwischen ansiedelte, so stimmt dies nicht genau, insofern die Konkreativität beide Aspekte als zwei Seiten ihrer selbst erfaßt, die sich aneinander profilieren und sich darin gegenseitig auch übersteigen. In der Konkreativität wird der Kommunikation klar, daß sie immer schon kreative Potentiale in sich birgt, so wie der Kreativität klar wird, daß sie kommunikativ angelegt und verankert ist. Entscheidend für das konkreative Grundmotiv ist, daß seine Bedingungen erst mit ihm als einem konkreativen *Geschehen* mithervorgebracht werden, daß heißt, daß immer schon alles in einem gegenseitigen Antwortgeschehen steht, woraus es überhaupt erst seine mögliche Position, sein Fragen und Antworten gewinnt. Man geht, um ein gängiges Beispiel aufzugreifen, auf den anderen ein, versucht seine Argumente und Dispositionen, seine Hintergründe und Intentionen zu verstehen, versucht wiederum selber darauf zu antworten, indem man, verschiedene Horizonte und Interpretationsmöglichkeiten gleichsam simultan durchfahrend, eine bestimmte im Augenblick überzeugende Sichtweise anbietet, was wiederum den Gesprächspartner auffordert, selber auf diese Angebote mit weiteren und anderen Interpretationen zu antworten. In zunehmendem Maße wird beiden deutlich, daß sie nicht erst ihre Position einbringen, sondern daß sie Teilnehmer an einem Gesprächsgeschehen sind, das sie leitet und das sie auch hinsichtlich ihrer Argumente führt. Sie erfahren konkret, daß und wie kommunikative und kreative Strukturen sich auseinander hervortreiben, wie sie sich nicht nur gegenseitig bedingen, sondern dieses ihr Bedingtsein allererst aus diesem Geschehen gewinnen. Man hat nicht nur mehr gewonnen, ist nicht nur, wie es heißt »weiter gekommen«, es wird dem voraus offenkundig, daß man seine Einsichten, Argumente und Positionen dem Gesprächsgeschehen und der Gesprächsbewegung verdankt.

Dies meint in einem zweiten Aspekt, daß über das kommunikativ-kreative Geschehen hinaus die Sache, um die es geht, überhaupt erst aufgeht, daß sie nicht nur deutlicher wird, sondern daß sie in Bewegung gerät und mehr aufzuzeigen vermag als ihr zuvor zugeschrieben werden konnte. Zugleich vertieft sich darin das Verständ-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nis der Gesprächsteilnehmer dahingehend, daß auch sie hinsichtlich ihres mitgebrachten Standpunktes in Bewegung geraten und über diesen hinausgeführt werden. Das kon-kreative Geschehen zeigt so, wie Person und Sache auseinander hervortreten, wie sie aneinander wachsen und sich gegenseitig gewinnen. Beide gehen miteinander und aneinander auf, und genau dies meint das idemische Geschehen der Konkreativität. Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgangen sein, daß es sich mit dem Paradigma der Konkreativität um nicht weniger handelt, als dem Ansinnen des phänomenologischen Grundprogramms zu entsprechen, wenn sich dieses als Selbstkritik der Vernunft einerseits und als Aufzeigen und Aufgehen der Phänomene andererseits versteht. Husserls »Korrelationsapriori« von Noesis und Noema stellen hier schon erste Versuche dar. Das konkreative Geschehen tritt, um es so zu sagen, an die Stelle von Kommunikation, Kreativität, Intentionalität, Korrelativität, Intersubjektivität usf., indem es deren Bedingungs- und das heißt genauer Hervorgangsstrukturen aufweist.

Aller Überstieg und alles Übersichhinaus meint also das Konstitutionsgeschehen hinsichtlich seines konkreativen Hervorgangs, und etabliert nicht, wie dies oftmals vermeint wird, einen Transcensus über alle Realität hinaus. Realität ist, bevor sie als »Realität« in Erscheinung treten kann, eine konstituierte, eine erbrachte, eine »gewordene«, eine hervorgehende und sich gewinnende. Sie wird, um es pointierter zu formulieren, in dem Maße ›real‹ und ›wirklich‹, in dem sie sich ihrer konkreativen, sie konstituierenden Prozesse versichert. Die Bedingungen der Möglichkeit, um es transzendentalphilosophisch zu akzentuieren, werden nicht schon apriori vorausgesetzt, sondern gehen aus dem Prozeßgeschehen selber hervor, wie dieses wiederum aus diesen Bedingungen seine Möglichkeiten erfährt. Konkreativität, so könnte man vorläufig resümieren, zeigt die Verflüssigung und Verlebendigung, überhaupt den konstitutiven Prozeß- und Hervorgangscharakter dessen, was bislang als unhintergehbar vorausgesetzt wird. So treten folgerichtig an die Stelle der Selbstbegründung und des Selbsterweises die Topoi der Selbstgestaltung und des Selbsthervorgangs. Von hier aus vermag man ansatzweise zu erkennen, weshalb sich das grundlegende Phänomen der Konkreativität in der philosophischen Begrifflichkeit noch nicht etabliert hat. Auch wenn die Phänomenologie als eine an konkreten, medialen, widerständigen »Realitäten« sich abarbeitende und daraus gewinnende Forschung versteht, was ihr zugleich den Selbsterweis

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Vernunftstrukturen und auch die veritable Selbstkritik der Vernunft ermöglicht, so fehlt ihr aber noch die Einsicht in das generative und konkreative Geschehen, das allererst den Weg und Selbsthervorgang der Vernunft aufzuzeigen in der Lage ist.

2.3 Situation und Welt

2.3.1 Das Phänomen der Situation

a) In-Situationen-sein

Ein altes Diktum der Phänomenologie, welches mindestens bis zu Kants Transzendentalphilosophie zurückverfolgt werden kann, aber auch darüber hinausführt, lautet, daß die Zugangsart zur Sache diese allererst als Sache öffnet. Was sich da öffnet und spricht, ist das Sichzeigen der Sache selbst, das ›Phänomen‹. Zugangsart und Sache sind also nie zu trennen. Auf diesen Grundbezug haben sowohl Husserl (»Bewußtsein ist Bewußtsein *von* etwas«) als auch Heidegger (»Hermeneutisches *Als*« des Daseins- und Verstehens*vollzugs* im Unterschied zum »apophantischen Als« der Aussage) hingewiesen, wobei Husserls Phänomene im Modus der »Gegenständlichkeit« aufscheinen, indes Heideggers Phänomene als Existenzialien des »offenen Entgegen«, welches das Dasein selber ist, auftauchen. Obgleich nun beide Kritik an der für die Erkenntnis notwendigen Distanzstellung von Subjekt und Objekt üben, indem sie deren Fundierungsfolien freilegend deren Konstitutionsbedingungen aufzeigen, bleiben sie trotz allem diesem Grundmuster verhaftet. Der strukturphänomenologische Zugang arbeitet nun an der mit Husserl und Heidegger auf den Weg gebrachten Forschungsintention zwar weiter, vermag diese aber auf ihre weitere Voraussetzung hin zu öffnen. Diese besteht kurz gesagt darin, das Subjekt, das Ego, das Dasein auf seine vorgängigen Konstitutionsbedingungen hin anzugehen. Das heißt, daß diese Parameter selber schon ›Strukturen‹ sind, deren Analyse und Differenzierungsarbeit zeigen kann, *wie* es zu diesen Parametern kommt. Es handelt sich also vor allem um Grundlegungsarbeit, keineswegs um ein »Verschwinden des Subjekts«, womit man, gewiß nicht ganz zu Unrecht, manche mit »Strukturalismus« und »Poststrukturalismus« etikettierte Position bedacht hat.[75] Dies kann aber

[75] Vgl. M. Frank 1983.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nur auf phänomenologische Weise geschehen, insofern hier nicht Voraussetzungen gemacht werden, die sodann bewußtseins- und begründungstheoretisch eingeholt werden, sondern insofern im Zeigen der Phänomene *zugleich* erst deren ›Methode‹, sprich deren Weg deutlich wird. Phänomene aber zeigen sich, indem sie ›aufgehen‹, und dieses ihr Aufgehen erbringt erst die ›Evidenz‹, die die Grundlage jedweder ›Einsicht‹ bildet. Das Anliegen der Strukturphänomenologie liegt also im Zeigen der Selbststrukturierung der Phänomene, was *zugleich* die methodische Bewußtheit der Phänomenologie selber schärft und erhellt.

»Bewußtseinsphänomene« als auch »Daseinsphänomene« haben von vorneherein über das Feld entschieden, in dem etwas zum Thema werden kann. Sie haben die Phänomene gleichsam schon übergriffen. Sieht man aber genauer hin, das heißt, läßt man sich auf den phänomenologischen Konstitutionsvorgang ein, so fällt zunächst auf, daß wir weder der Welt und den Dingen gegenüberstehen noch daß wir die Welt im Sinne des »In-der-Welt-seins« und »Ganzseinkönnens« sind. Weder *gibt es* die Welt noch *bin ich* die Welt. Zunächst ist »Welt« gar kein Thema, zunächst befinde ich mich in einer konkreten Situation, über deren nähere Umstände ich sprechen und Auskunft geben kann. Über meine Welt oder die Welt im ganzen kann ich das nicht oder nur kaum. Gleichwohl ist diese auch schon mit »da«, aber eben vermittelt durch die Situation. Entscheidend ist dieses Vermittlungsgeschehen zwischen Situation und Welt, ganz in Entsprechung zur oben gesehenen Konstellation von Moment und Ganzem. Das Ganze gibt es immer nur konkret, und genau dafür sorgt die Situation. Die Situation ist ein Moment, ein Exponent der Welt, rückt mich ein in die Unausweichlichkeit und Beschränkung konkreter Umstände. Das Eingenommensein durch die Situation macht diese zur Situation, zu meiner Situation. So bin ich je das »In-Situation-sein«, ja ich befinde mich immer schon in einer Vielzahl von Situationen, die selber wiederum ineinandergebaut und -geschachtelt sind. Ein ganzes Situationsgeflecht, das sich hier auftut, das nach innen wie nach außen sich wiederum in Situationen ausgliedert.[76] Ich stehe nicht der Situation gegenüber, noch bin ich diese,

[76] »Alles Begegnen ist Treffen, Treffen ist Auftreffen von Situation auf Situation. Das geeignete Bild dafür ist die Situationskokarde, die zeigt, wie Situation auf Situation bezogen ist und nur dadurch eine Situation ist, weil sie auf Situation bezogen ist. Eine Situation allein ist keine Situation.« (H. Rombach 1993, 152.) Das »Bild« der »Kokarde«

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sondern ich komme mir aus dieser entgegen. Genauer gesagt kommt die Situation auf mich zu, sie betrifft mich, geht mich an, realiter und konkret. Aber das »Mich« ist selbst wiederum ein situatives Antwortgeschehen auf das Heranrücken der Situation von außen. Daß ich nicht über sie verfügen kann, bedeutet nur, daß ich überhaupt erst durch ihren Angang, durch ein vielgliedriges und vieldimensioniertes Antwortgeschehen konstituiert werde. Die Situation gestaltet mich, ruft in mir mein »mich« gleichsam heraus (betrifft »mich«), und als dieses Getroffensein antworten meine Innensituationen auf das Betroffenwerden durch die Außensituationen. »Die Situation *ist* nur im *Anrücken*. (…) Der Angang verläuft (aber) nicht kontinuierlich. Er findet irgendwo eine Stelle des Umschlags, dort wo die Situationen, die betreffen, in die Situationen, die getroffen werden, übergehen. Der Bewegungscharakter schlägt um. Die Situationen im Außen sind im Angehen; sie gehen nicht an ein nacktes Ich heran, sondern betreffen es in einer Bestimmtheit, die ihm aus den gewesenen Situationen erwächst. So ruft der Angang Gewesenes zurück: *Revokation;* so wie das Gewesene den Menschen für bestimmte Angänge bloßstellt: *Provokation.* Provokation und Revokation machen

---

zeigt den weiten Ausgriff und Umgriff der Situationenstruktur. Es ist daher keineswegs kurzzuschließen mit der Bezeichnung »militärischer Abzeichen«, sind doch in ihm neben vielerlei situativer Gegebenheiten auch religiöse Dimensionen, wie dies etwa in der Symbolik des »Mandala« zum Ausdruck kommt, oder auch Dimensionen der Natur, wie in der sog. »Kokardenblume«, einbehalten. Es macht einigen Sinn, in diesem Zusammenhang von »Situationsmandala« zu sprechen, insofern die Mandalastruktur in Anlehnung an die Bestimmung der Situation als »Situation aus Situationen« ein »Kreis aus Kreisen« ist. Was dem Mandala wiederum abgeht oder was dort unterbelichtet bleibt, ist das im Grunde dynamische Geschehen der Situationskonstitution, so daß es in seiner Tendenz auf Gesamtharmonie der Situationsarbeit in wichtigen Punkten zuwiderläuft. Es nimmt »die Realität« gewissermaßen zu klein, macht aus ihr nur bloßen »Schein«, sieht nicht die konstitutive Notwendigkeit von Widerständen, Fehlern, Hindernissen, Rissen, Abbrüchen und Verunmöglichungen. Es sorgt an bestimmten Stellen für »leichte Übergänge«, hat Tore und Durchlässe, was wiederum seinen Grundzug der Zielorientiertheit dokumentiert. Der »Weg«, wenn man es so sagen wollte, läuft im wahrsten Sinne des Wortes Gefahr, ins Ziel abzurutschen. Es kommt nicht von ungefähr, daß in der altindischen Kultur, woraus ja das Mandala entstammt, noch der holistische Einheitsaspekt gleichsam ungebrochen im Vordergrund steht, geht dieser doch erst später in den »östlichen« und »westlichen Weg« auseinander. Der Westen hat dabei vor allem die Ziel- und Zweckorientiertheit übernommen, wie sie in philosophischen Grundbegriffen ebenso wie in der wissenschaftlichen Forschungshaltung zum Austrag kommt, der Osten hingegen hat sich in weitaus stärkerem Maße auf den Wegcharakter verlegt, was sich vor allem in den Religionen und sozusagen in säkularisierterer Form bis heute in den verschiedenen Erfahrungsweisen und Lebenswelten dokumentiert.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das Betreffen aus. Die Situationskokarde als ganze ist in Bewegung.«[77] Das »Ich« wird also jedesmal als so etwas wie die Umschlagstelle konstituiert, die aber nie ihren festen Platz hat, sondern wie alle Situationen untereinander selber auch in sich beweglich ist. Manchmal ist »meine« bestimmende Situation meine Leibsituation, die mich angeht, wobei der »Leib« selber aus mehreren in sich gestaffelten Situationen besteht. So steht etwa die körperliche Reinigungsfrage durchaus in einem situativen Verhältnis zum Sichwohlfühlen, beide beschreiben aber gleichwohl unterschiedliche Ebenen oder eben Situationen. Das Wohlfühlen kann an der Reinigungsfrage hängen, muß aber nicht. Zu ihm gehören noch andere Situationen, die zur Reinigung indifferent sind, etwa die Situation von Krankheit und Gesundheit, atmosphärisches Wohlbefinden, u. a. mehr. Die Leibsituation kann aber auch bis zu einem Schmerzempfinden und Mitleiden angesichts kriegerischer Auseinandersetzungen durchschlagen. Das Geschehen im Kosovo trifft mich leibhaft; dazu braucht man nicht unbedingt körperlich anwesend zu sein. Natürlich betrifft immer etwas, es ist nur die Frage, inwieweit die Situationen zueinander durchlässig und responsiv gehalten werden. Das Problem besteht ja oftmals darin, daß sich ein einziges Situationsgeflecht isoliert und verabsolutiert. Es liegt eine eigene Tragik darin, daß sich aufgrund einer solchen Isolierung die im Grunde auf allen Seiten gesuchte jeweilige ›Welt‹ versperrt. Sie vermag sich nicht zu öffnen und in ihre Welthaltigkeit hinein aufzugehen. Das Sichversperrthalten des Weltcharakters schlägt daher genau gegen sich selber durch. In dieser Hinsicht scheint keine der Parteien »weiter« als die andere zu sein. Die Kosovaren so wenig wie die Serben. In den meist vordergründig auftretenden Konfliktsituationen schlummern weitaus weiter- und tiefergreifende welthafte Auseinandersetzungen. Über die innerstaatliche Frage hinaus melden sich ethnische und religiöse Grundverständnisse, Risse, wie sie sich zwischen muslimischer und christlich-orthodoxer Glaubenswelt aufgetan haben. Es bekunden sich darin auch Bruchlinien, deren Interpretation über ein zukünftiges Antlitz Europas entscheiden wird, ob und inwieweit Europa nach Osten hin geöffnet werden soll und kann. Aber auch die westliche Allianz war nicht in der Lage, hier wirklich, das heißt *welthaft* zu vermitteln. Das »nicht in der Lage sein« besagt ja schon der

[77] Rombach, a. a. O., 156. – Von hier aus kann auch das »Phänomen der Zeit« einige Erhellung finden. Vgl. Vf. 1998d, 7 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bedeutung nach »fehlende Situation«, jedenfalls hinsichtlich ihrer weiteren die Konflikte lösenden Situationen. Ja es steht zu befürchten, daß sie selber ihr eigenes Weltverständnis gegen andere durchsetzen wollte. Nur so konnte die schizophrene Situation – auch dies eine ›Situation‹ – auftreten, daß im Namen der »freien Welt« und der »Menschenrechte« Verletzung und Tötung der Zivilbevölkerung als »Kollateralschäden« verharmlost wurden. In unserem Zusammenhang bedeutet dies, daß die Leibsituationen ausgeblendet und nicht in die anderen Situationen hinein vermittelt wurden, wodurch man der Situation als ganzer in keiner Weise entsprechen konnte. Fehlende Leibsituation erbringt Redewendungen wie »Kollateralschäden«, ein Wort, das die Militärsprache bislang für Maschinen und Material reserviert gehalten hatte. Ganz zu schweigen von der Frage nach der jeweiligen Welt der Kosovaren, der Serben, der Westeuropäer, der Amerikaner, usw., alles ›Welten‹, die eben nur situationsgebunden und sich darin konstituierend deutlich werden können. Da sich die Situationen verhärtet und zunehmend isoliert haben, nicht nur in bezug zum Gegenüber, sondern auch hinsichtlich der eigenen gesuchten Möglichkeiten, kam es zum Stillstand und zur Stagnation, die klassische Situation der Nicht-Situation, Eintrübung, ja Verlust des Welt- und Weltencharakters. Die Ohnmacht schlägt zu, und ihr Opfer ist die leibliche Situation, die auf ihre bloße physische Existenz, ja im Grunde auf bloße Materialquanten (Kollateralschäden) reduziert wird.

Schon der Leib ist also eine Situation aus Situationen, ist eine Leibstruktur, die selber wiederum eine Situation weitergreifender Situationen ist. Bleibt festzuhalten, daß wir immer schon »in-Situationen-sind«, noch bevor wir darüber befinden oder auch sprechen können.

α) Die Situation der »hermeneutischen Situation« und die »Situation der Sprache«

Hierin ist nun eine gewisse Nähe zur »hermeneutischen Situation« gegeben, wie sie vor allem durch den frühen Heidegger und später durch Gadamer aufgedeckt wurde. Sie besagt, daß allem Erkennen und Begreifen ein »immer schon Verstandenhaben« vorausliegt, in das alles Verstehen- und Erkennenkönnen eingebettet ist. Wird diese hermeneutische Situation bei Heidegger stärker unter ontologischer Hinsicht angegangen, wie dies die Analysen des »In-der-Welt-seins«, der »Sorgestruktur des Daseins« sowie der »Zeitlichkeit« eindrück-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lich ausführen[78], so verlagert sich die Fragestellung Gadamers mehr auf die historischen Bedingtheiten des Verstehenkönnens, dessen Vorurteilsstruktur und Horizontgebundenheit.[79] In gewisser Weise setzt Gadamer voraus, was Heidegger schon kritisch ins Auge gefaßt hatte. Gadamers Geschichtlichkeit des Verstehens ist ohne die vorherige Daseinsanalyse Heideggers eigentlich nicht zu »verstehen«, es sei denn, man unterschlage die Entdeckung der »hermeneutischen Situation«.[80] Anders gesagt: Ist Kants Anliegen auf die Bedingungen

[78] Sh. die einschlägigen Kapitel in Heidegger, Sein und Zeit (1979); ders. GA, Bd. 24; ders. GA, Bd. 63; ders. 1989a, 235–276; ders. 1989b.

[79] Sh. H.-G. Gadamer 1986, Bd. 1, insbesondere II. Teil (Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung), 270 ff. und III. Teil (Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache), 387 ff.

[80] Gadamer weist an unterschiedlicher Stelle auf diesen Sachverhalt hin; vgl. Gadamer 1986, 270 ff.; sowie ders. 1977, 210 ff.

Im übrigen bestand ja die Hauptintention der Heideggerschen »Kehre« darin, die Geschichtlichkeit des Seins (Seinsgeschichte) und, was Heidegger gewissermaßen abblendete, die Geschichtlichkeit des Daseins aufzuweisen. Zur Geschichtlichkeit des Seins würde natürlich auch eine solche des Daseins gehören, da erst mit dieser die jeweilige Epoche in ihrer Konkretion und ihren entsprechenden »Existenzialien« zum Erscheinen kommen könnte. So aber bleibt entgegen dem Heideggerschen Denktypus die »Seinsgeschichte« eigentümlich abstrakt und reduziert auf »Grundworte« sog. großer Denker. (Vgl. v. a. Heideggers Vortrag »Zeit und Sein« (1976), 1–25) Gadamer hat dieses Anliegen Heideggers von seiner, bis heute so manchen irritierenden, erratischen Fulminanz zu befreien versucht, er hat ihm dadurch aber auch an Dimensionalität genommen, indem das Konzept der »Seinsgeschichte« auf die »Geschichtlichkeit des Verstehens« zurückgestutzt wurde. Gewiß, die Gadamersche Version ist leichter verdaulich, weil leichter »verstehbar«. Man griff in den Geistes- und Sozialwissenschaften begierig danach, zumal diese Konzeption des Verstehens selber eine Art »methodischer« Grundlegung der Geisteswissenschaften darzustellen schien. Die durch Heidegger aufgeworfene Frage nach der Geschichtlichkeit des Seins und welche Konsequenzen sich daraus für das Denken selber ergeben könnten, bleibt dadurch aber unberührt, eigentlich gar nicht gesehen. Die Geschichtlichkeit des Verstehens ist keineswegs dasselbe wie die Geschichtlichkeit des Seins. Hier bleiben dimensionale Differenzen.

Zur dimensionalen Differenz des »*Verstehens*begriffs« bei Gadamer und Heidegger mit dem Schwerpunkt einer Kritik des Heideggerschen »Verstehens« am Gadamerschen sh. P. Kouba 1996, 185–196. »Dadurch, daß Gadamer die Vor-Struktur des verstehenden Seins bei der Sache in die Struktur des Vor-urteils, der Antizipation umdeutet, kommt es bei ihm aber zu einer nicht unbeträchtlichen Verschiebung hinsichtlich der Sache. Unsere vorläufigen Meinungen und Entwürfe sollen sich in der Ausarbeitung ›an den Sachen‹ *bewähren* und *bestätigen*. (…) Die These, das Verstehen von etwas sei die Seinsweise des Daseins, darf deshalb nicht bloß in dem allgemeinen Sinn begriffen werden, daß das Verstehen einfach die Art und Weise ausmacht, wie wir sind, sondern in der ganz konkreten und direkten Bedeutung: ich verstehe eine bestimmte Feststellung, sofern sie neue Zusammenhänge und Möglichkeiten meines ei-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Möglichkeit der (aller) Erkenntnis gerichtet, so Gadamers auf die Bedingungen der Möglichkeit des (allen) Verstehens und Heideggers auf die Bedingungen der Möglichkeit des (allen) Daseins, sprich dessen Existenzialität. Bei allen Dreien geht es aber stets um eine »Situation«, die sich jeweilig als *die* Grundsituation darstellt. Hinter ›Erkennen‹, ›Verstehen‹ und ›Dasein‹ ist nicht zurückzugehen. Allerdings zeigt die Entdeckung der hermeneutischen Situation erst, daß auch das Erkennen selber eine Situation ist, also eine grundsätzliche Situativität umschreibt, die sich selber wiederum als eine Ableitung der hermeneutischen Situation darstellt. ›Auslegung‹ und ›Interpretation‹ werden daher zu Grundlegungen der ›Aussage‹ im Sinne des ›Urteils‹. Sie stellen den »*Vollzugs*sinn« der Situation dar, das heißt, sie erstellen die situativen Bedingtheiten allen Aussagenkönnens. Nun weist vor allem Gadamer darauf hin, daß die hermeneutische Situation allein durch die Sprache diese ihre Situativität zum Vorschein bringt. Die Sprache, näherhin, das Gespräch legt die Situation als Situation auseinander und läßt sie dadurch überhaupt erst verstehbar werden. Der wohl prominenteste, oben schon einmal in einem anderen Zusammenhang zitierte Passus lautet: »(Das) Tun der Sache selbst ist die eigentliche spekulative Bewegung, die den Sprechenden ergreift. Wir haben ihren subjektiven Reflex im Sprechen aufgesucht. Wir erkennen jetzt, daß diese Wendung vom Tun der Sache selbst, vom Zur-Sprache-kommen des Sinns, auf eine universal-ontologische Struktur hinweist, nämlich auf die Grundverfassung von allem, auf das sich überhaupt Verstehen richten kann. *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.* Das hermeneutische Phänomen wirft hier gleichsam seine eigene Universalität auf die Seinsverfassung des Verstandenen zurück, indem es dieselbe in einem universalen Sinn als *Sprache* bestimmt und seinen eigenen Bezug auf das Seiende als Interpretation.«[81] Die Grundstruktur des Gadamer-

genen Seins in der gegebenen Situation öffnet. Sagt jemand ›es schneit‹, kann das Verschiedenes bedeuten: z. B. ›der Winter ist gekommen‹ oder ›schau mal, was für eine Schönheit‹ oder auch › wir müssen Schnee räumen‹. Jedenfalls verstehen wir den Satz nur dann, wenn wir ihn in den Zusammenhängen unseres Entwerfens zu erfassen vermögen, d. h. wenn er *Bedeutung hat* für die Art und Weise, wie wir die Offenheit unserer Situation bewältigen. Sollten wir diese Aussage als ›Beschreibung‹ eines vorhandenen Zustandes begreifen, würden wir sie gerade *nicht* verstehen, d. h. wir wüßten nicht, wozu sie uns gesagt wurde.« (Ebd. 189/192) Kouba weist mit Heidegger ganz richtig auf die *situativ-existenziale* Fundierung allen Verstehenkönnens hin, was Gadamer im Grunde gar nicht mehr berücksichtigt.

[81] Gadamer 1986, 478.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schen Phänomens scheint deutlich. Die Sprache fungiert als Vermittlungsinstanz von Ich und Welt. Daß dabei allerdings beide, Ich und Welt, schon als eigenständige Größen vorausgesetzt sein müssen, zu welchen dann noch die Sprache als deren »Mitte«, wie Gadamer sagt, hinzutritt, scheint die hermeneutische Situation doch wieder ein Stück an metaphysische Traditionen heranzurücken, deren Nachträglichkeit ja doch Heidegger aufgewiesen hatte. Würde man hingegen die hermeneutische Situation nicht als »Globalsituation« verstehen, die allein durch Sprache bewältigt werden kann, so würde man vermutlich auch sehen können, daß die Sprache selber nur eine bestimmte Artikulation ist, die zwar zum Phänomen der Situation gehört, die aber nicht dessen alleinige Konstitutionsbedingung ist. Die Sprache läßt nicht eine Situation als diese erst verstehen und dadurch als Situation überhaupt erst erstehen, es scheint vielmehr so zu sein, daß schon die Situation die Sprache auslegt und interpretiert. ›Situation‹, es sei nicht vergessen, geschieht selber schon als ein Interpretations- und Vermittlungsgeschehen von Situationen, welche der Sprache überhaupt erst den Sinn ihrer Aussage verleihen. Rombach macht auf diesen Befund am Beispiel des Phänomens der Bitte aufmerksam: »›Bitten‹ ist in verschiedenen *Situationen* durchaus etwas Verschiedenes; es kann sich direkt aussprechen, es kann sich aber auch dadurch aussprechen, daß es sich gerade nicht direkt ausspricht. Eine überhaupt nicht geäußerte Bitte kann ein besonders nachdrückliches Bitten sein. Eine Bitte kann sich auch ironisch geradezu als gegenteilige Bitte ausdrücken. Eine Bitte kann zwar die Form einer Bitte haben, aber eigentlich ein Befehl oder eine Beleidigung oder sonst etwas sein. Ob sie das eine oder das andere ist, entscheidet nicht die sprachliche Form, auch keine Tätigkeit oder Lebensform [– wie der Wittgenstein der »Philosophischen Untersuchungen« noch meinte, G. S. –], sondern die *reale Situation*. Es ist also die Situation, die die entscheidende Grundlage für den Ausdrucksgehalt der Sprechakte abgibt. Der Sinngehalt einer Situation kann so stark sein, daß auch schon Räuspern eine Aussage ist. Das Sinngebilde der Situation kann so differenziert und klar sein, daß auch gar nichts zu sagen eine Aussage ist. Dies bedeutet, daß die Situation die *Grundaussage* ist. »Sprache« kommt erst spät auf, setzt immer schon Situation voraus und bleibt durch deren Grundaussage bestimmt.[82] Kritisch gegen Gadamers Sprachauffassung gewendet

[82] H. Rombach 1994a, 77 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bedeutet dies, daß nicht die Sprache das schlechthinnige Grundphänomen ist, von dem her alles ins Verstehen gehoben wird, also auch die Situation zur Situation wird, sondern daß die jeweilige Situation selber, und zwar die jeweils konkrete Situation, über Sinn und Bedeutung von Sprache und Aussage entscheidet. Es besteht ein eigentümlicher, fast unverzeihlicher Reduktionismus darin zu glauben, die Sprache erst läßt uns die Dinge, das Sein, die Situation verstehen. Dem zuvor hat sich das Phänomen der Situation in seiner ganzen Breite, Tiefe und Vieldimensioniertheit schon konstituiert, das immer schon auslegt und interpretiert. Anzunehmen, erst die Sprache hebe »das Amorphe« und »Anonyme« des Nichtsprachlichen ins Bewußtsein, sagt nur etwas über das Verständnis von Sprache aus, das »Sprache« als das Aussagen sog. vorprädikativer Gegebenheiten ansetzt, nicht aber darüber, daß diese »Gegebenheiten« im Grunde ein Situationsgeflecht sind, das schon längst in Arbeit ist und das auch hinsichtlich dieser seiner Selbstkonstitution phänomenologisch beschrieben werden kann.

Der Einwand, auch diese Aussage sei selber ja schon sprachlicher Natur, ist ja nicht falsch, aber er verwechselt Ursache mit Bedingung. Die Bedingungskomponente der Sprache macht doch die Sprache nicht schon zur Bedingung der Möglichkeit von Erkennen, Verstehen und Erfahren überhaupt. Das Argument hätte dieselbe Erschließungskraft wie jenes, wonach »Bewußtsein« und »Geist« aus den hirnphysiologischen Bedingungen seiner selbst hervorgingen.[83] Der Vorwurf eines »performativen Selbstwiderspruches«, worauf sich nicht ungern so mancher Ansatz kapriziert, der sein Heil im »linguistic turn« sucht, zieht sich so sehr schnell den Gegenvorwurf einer »petitio principii« zu. Auch der Rekurs auf eine »Theorie der Sprechakte« im Anschluß an Austin oder Searle, der ja auf die Bedingungsvalenzen von lokutionärer, illokutionärer und perlokutionärer Ebene aufmerksam macht, bleibt den Fängen der Primordialität der Sprache verhaftet.

Hinzu kommt, daß – dies wurde weiter oben schon näher dargestellt – der Zugriff der Sprache auf der Ebene des »Begriffs«, aber auch schon als jegliche sprachliche Verlautung, keineswegs die Situativität der Situation, die sie zu treffen meinen, auch wirklich treffen. Dies will nicht etwa auf das Theorem der Unschärferelation abheben,

[83] Daß diese Ansicht tatsächlich unter Philosophen ernsthaft diskutiert wird, möchte gewiß noch nichts über deren Sinn oder Unsinn aussagen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sondern zu bedenken geben, daß die Versprachlichung selber als neue Situation hinzukommt. Die Sprache »umschreibt« eine bestimmte Ebene jener Situation, die selber einen wesentlich weiteren Ausgriff hat und die noch ganz andere Dimensionen anzubieten hat, die der direkten Versprachlichung entzogen bleiben. Die Sprache ist so ein Teil des Interpretationsgeschehens der Situation und genau dies, eine *bestimmte* Weise der Interpretation zu sein, fokussiert sie als Sprache. Wir sprechen, so könnte man sagen, weil wir das, was wir sagen wollen, nie wirklich treffen und sagen können, und hoffen damit zugleich, daß wir das Nichtzusagende durch das Sagen zum Vorschein bringen können. Sprache ist so verstanden ständige Korrektur ihrer selbst, auch eine Selbstkorrektur hinsichtlich ihrer als Aufgehen von Situation und Welt in der Sprache. Gleichwohl, und dies gilt es wiederum festzuhalten, wird durch die Sprache eine neue Situation hervorgebracht. Vor allem das Gespräch wäre hier zu nennen, das ja in der Tat anhand des Sprechens und sich Austauschens etwas verstehen läßt, was man zuvor nicht verstanden hatte, somit den anderen und auch sich selbst besser verstehen lernen, ja, wenn es gut läuft, gar einen neuen Verstehenshorizont und Verstehensraum aufgehen läßt. Die ›Situation‹ hat sich verändert, was nur besagen will, daß auch die Sprache situationskonstitutive Kraft hat.

Man müßte also zumindest darauf hinweisen, daß die Konstitutionsbedingungen von Situation und Sprache beidseitig, also in beiden Richtungen verlaufen, wobei in der Tat die Sprache erst eine »spätere« Situation ist, die ›Situation‹ schon braucht und voraussetzt, indes eine Sprache ohne Situation keine Sprache ist, es mag sich um eine noch so abstrakte Zeichensprache oder um mathematische Funktionssprache handeln.

Die »hermeneutische Situation« sieht zwar die Unhintergehbarkeit des »In-Situation-seins«, sie reduziert diesen phänomenalen Befund aber dahingehend, daß sie glaubt, deren Auslegung geschehe allein via Sprache. Dadurch kommt nicht nur nicht in den Blick, daß die Sprache nur eine bestimmte Auslegungsweise ist und dadurch auch nur bestimmte Bereiche und Ebenen anspricht, es bleibt vor allem verborgen, daß die Situation selber schon ein sich selbst konstituierendes Geschehen ist, nicht nur eine Weise der ›Selbstgegebenheit‹, sondern dem zuvor schon des ›Selbsthervorgangs‹. Die Situation selber »spricht« schon, geht an, »sagt« etwas, fordert auf, heraus und ein, von Grund auf. Die Situation selber ist auch schon ›Sprache‹ und alles, was man spricht und sagt, ist Teil eines Antwort-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

geschehens, als welches sich die Situation begegnet. Die Situation stellt sich als ein umfassendes Gesprächsgeschehen dar, zu dem auch alles Sprechen und Sagen gehört. Diese tragen, wie vieles andere, zur Selbstkonstitution der Situation bei, nicht sind sie die Urheber der Situation.[84] Die »hermeneutische Situation« befreit zwar den »Wirklichkeitsblick« aus seiner Optik der »Objektivation«, der »Verdinglichung«, des »Gegebenseins«, der »Substanzialität«, der »Realität« usf., und öffnet dadurch erst die Dimension des ›Verstehens‹, macht aber aus der ›Situation‹ unter der Hand einen ›Horizont‹, der ›verstanden‹ sein muß und der dies nur via Sprache können soll. Das *Phänomen* der Situation vermag dadurch nur bruchstückhaft zum Vorschein zu kommen, nämlich dort, wo es spezifisch hermeneutische Verstehenshorizonte aufblendet. So aber bleibt der »hermeneutischen Situation« *ihre ›Situation‹* verborgen, sie trennt beide, so daß das »Hermeneutische« gegen die »Situation« steht, ganz in Analogie zur Dualität von »Ich« und »Welt«. Sie wirft von Anfang an den »*Horizont* des Verstehens« über alles, so daß die konkrete Situation, die Situativität der Situation und ihre Konstitutions- und Gestaltungskriterien nicht (wirklich) gesehen werden können. Insofern aber ›Situation‹ erst welteröffnend ist, bleibt der Hermeneutik auch ihre gesuchte Welterfahrung entzogen. Dieses Fehlen der *situativ-welthaften Erfahrung* wird sodann mit dem *Verstehen* von *Horizonten* kompensiert.

β) Exklusivität der Situation?

Insbesondere die Tradition der Existenzphilosophie hat sich dem Phänomen der Situation angenommen. Dies hängt damit zusammen, daß es dort *vor* aller Erkenntnisweise um die Existenz- und Daseinsweise geht, die allem Erkennen zugrunde liegen. ›Existenzphilosophie‹ entsteht, um es so zu sagen, da, wo das »Ich« als archimedischer Punkt Risse und Abgründe in sich entdeckt, die es nicht länger mehr

[84] Am Beispiel des Wortes »Kollateralschaden« wird diese Konstellation zwischen Situation und Sprache besonders deutlich. Das Fehlen der Leibsituation verrät sich in diesem, den »Leib« auf »Materialkörper« reduzierenden Wort, wie aber auch umgekehrt das Wort »in dieser Situation« auf dieses Fehlen aufmerksam macht. Allerdings, es braucht gar keine Worte, um die(se) Situation vor Augen zu bekommen. Was »spricht« denn mehr als die in Gesicht und Körperhaltung eingezeichneten Verzweiflung und Ohnmacht, in denen das Leid von Menschen und Völkern die übrige Menschheit geradezu anspringt?

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

als »reines Ego« bestehen lassen. Dies trifft für das transzendentale ebenso wie für das empirische Ego zu. In diesem Sinne liegt das Bestreben der Existenzphilosophie jenseits des Duals »(rationales) Subjekt« und »Lebenswelt«. Die Existenzphilosophie erfährt und zeigt den Abgrund und die Abgründigkeit aller Begründung, und damit auch die Grenze aller Begründungsphilosophie! Das heißt nicht, daß sie sich nicht mehr um Begründung bekümmert, im Gegenteil, sie möchte dem »Grund«, den man gewöhnlich voraussetzt, im wahrsten Sinne des Wortes »auf den Grund gehen«.

So sind die Existenzphilosophen, allen voran Heidegger, Jaspers und Sartre, von Anfang an davon ausgegangen, daß Menschsein immer »Sein in Situationen« heißt.[85] Man wußte zwar um die Nachträglichkeit jeglichen »Ego-begriffs«, aber man hat die sich dabei auftuende Chance, das »Ich« (resp. das Ego, das Subjekt) hinsichtlich seines *Konstitutionsganges*, seines Konstitutions*geschehens* anzugehen, nicht erkannt. Dies kommt u. a. darin zum Ausdruck, daß man das »In-Situation-sein« negativ bestimmte. Die »Situation« war es, was es zu überwinden galt, und so konnte denn auch der Begriff des »Transzendierens« zu einem existenzphilosophischen Hauptbegriff werden.

Jaspers setzt dem alltäglichen Dasein die Situation der »Grenzsituation« (Leiden, Kampf, Tod, Schuld, etc.) entgegen, die den Menschen zwar immer schon bestimmen, die er aber nicht eigens ergriffen hat. Erst durch einen existentiellen Durchbruch erbringt sich das autonome Wesen des Menschen, das sich vor allem in Handlung und Tat bekundet.[86]

Auch Sartre ging es um die Freiheit des Menschen, die er allein durch die Freiheit des Neinsagens (der Nichtung) zum »An-sich-sein« aller Wirklichkeit gewinnen kann. Das »An-sich« situativer Gegebenheiten muß »genichtet« werden, um, indem alles Bestehende überstiegen wird, daraus als autonomes Wesen hervorgehen zu können. Es gilt, die Wirklichkeit zu *seiner* zu machen, wodurch alles zur Situation des »Für-mich« wird. Die dialektische Grundstellung von Für-mich-sein und An-sich-sein stellt die nicht hintergehbare Situation dar; dem »zur Freiheit Verurteiltsein« ist nur durch das »Engagement« zu begegnen, welches jedes Dasein letztlich zum

[85] Vgl. hierzu auch H. Rombach 1993, 319–345.
[86] Vgl. K. Jaspers 1973, Bd. II, Existenzerhellung; ders. 1971.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»projet« seiner selbst verpflichtet. Auch »Das Für-Andere«-sein bleibt an diesen Entwurfcharakter des Daseins rückgebunden.[87]

Heidegger schließlich war es, der, wie oben schon gesagt, das Dasein *als* »hermeneutische Situation« erfaßt hat, d. h. als den eigentlichen Seins*vollzug* des Daseins selber, als konstitutive Voraussetzung allen Verstehenkönnens. Seine Analysen haben gegenüber jenen von Jaspers und Sartre den Vorzug, daß sie den konstitutiven Bedingungszusammenhang von ›Situation‹ und ›Welt‹ aufweisen. Ja, die hermeneutische Situation ist das Dasein *als* »In-der-Welt-sein«. Damit nun aber das Dasein sich als »Fundamentalontologie« erweisen kann, ist es notwendig, die bislang selbstverständliche Sichtweise von Erkenntnissubjekt und Wirklichkeitsobjekt als abgeleitet und nachträglich aufzuzeigen. »Erkennen« wird vom »Seinsverständnis« der Sorgestruktur unterlaufen, das sich näherhin in der »Entschlossenheit« des Daseins zu seinem eigensten »Seinkönnen« darstellt. Der »Entwurf-Geworfenheits«-Charakter des Daseins umschreibt die Grundsituation des Daseins. Darin einbehalten, wenngleich der Auslegung bedürftig, zeigt sich der Erschließungscharakter bzw. die »Erschlossenheit« des Daseins. Das, wovon sich die Eigentlichkeit des Daseins abhebt, jenes »Zunächst und Zumeist«, jenes »man«, jene »Uneigentlichkeit«, erweist sich so gewissermaßen als »Noch-nicht-Situation«, das heißt, daß erst im Ergreifen der je eigenen Möglichkeiten die Situation zur Situation wird. Erst die »Existenzialität« des Daseins in seinem ganzen Umgriff seines »In-der-Welt-seins« macht die Situation zur »Situation«.[88]

Nimmt man einmal diese drei Protagonisten zusammen, bei allen Differenzen, die keineswegs eingeebnet werden sollen, so fällt eines auf: Erst durch den Schritt in die Existenz und Eigentlichkeit eröffnet sich die Situation in ihrer konstitutiven Kraft. Dementsprechend muß die Alltäglichkeit als zu transzendierende erscheinen, da sie nur als Faktum in all ihrer Stumpfheit und Verfallenheit hingenommen wird. Daß die »Alltagssituation« selber schon Situationscharakter hat, daß diese Situativität der alltäglichen Lebenswelt selber ein ganzes Situationsgeflecht aufspannt, welches selber wiederum in weitergreifende Situationen eingebunden ist, und daß all

[87] Vgl. J.-P. Sartre 1994, insbes. Teil 4, Kap. II. Freiheit und Faktizität: Die Situation, 833–950. (Neuübersetzung auf der Grundlage von J.-P. Sartre, L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris 1943)

[88] Vgl. M. Heidegger 1979, § 54–§ 66.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dies in seiner konstitutiven Gesamtleistung Sinn macht, so daß es nichts gibt, was nicht schon ›Situation‹ wäre, auch das ganz Gewöhnliche nicht, dies bleibt dem Existenzdenker verschlossen. Notwendig, da er ja seinen Entwurf und Durchbruch gerade gegen diese Alltäglichkeit erst gewinnt. Der Existenzialist sieht zwar die konstitutive Situativität allen Daseins, er verkürzt diese aber auf die »heroischen« Extrempositionen der »Grenzsituation«, des »projets« und der »Eigentlichkeit«.[89] Als Konsequenz antwortet ihm die Situation als ›pathische‹, d. h. sie – d. i. das konkrete Dasein – leidet selber unter dieser Unterdrückung. Der pathische Stil, das weltverbessernde Pathos, die ihr »Bessersein« aus dem Vergleich mit der zu überwindenden Alltagssituation erhalten, werden so zum Erkennungszeichen des Existenzialismus. Dieser leidet unter der »Situation«, die er selber, schon als Konzept, hervorgebracht hat. D. h., daß er die »Situation« nach außen verlagert, um gegen dieses Außen das Eigentliche der Innenverfaßtheit ins Feld zu führen. Genau dieses »Außen« meldet sich aber dann »innen« als nicht bewältigte Situation, wogegen das existenziale Dasein aufzustehen hat. Diese Gegenstellung der Situation macht die existenziale Situation in ihrer Selbsterfahrung zur »leidenden« Situation. Der »Existenzialist« leidet an der Welt, aber genau

[89] Der oben zitierte Aufsatz von P. Kouba weist allerdings darauf hin, daß man auch schon mit Heidegger einen Weg jenseits dieses Eigentlichkeitspathos' versuchen kann. Gegen das Gadamersche Theorem der Sachangemessenheit setzt Kouba einen »schöpferischen« Umgang mit der Situation von Entwurf und Geworfenheit. »Die offenkundige Absurdität der Forderung nach einem äußeren, objektiven Kriterium zeigt, daß im wirklichen Verstehen die Sache selbst als konkrete Gestalt der gemeinsamen Situation zu Wort kommt. Die Sache leuchtet ein, wenn es uns gelingt, schöpferisch die Ambivalenz von Entwurf und Geworfenheit zu erneuern, d. h. gemeinsam in der Welt zu sein.« (A. a. O. 194) Allerdings ist dabei noch nicht beantwortet, wer denn das »Subjekt« dieses schöpferischen Vorgangs sein soll. Der Entwurfscharakter des Daseins? Woher nimmt dieser aber die Möglichkeit des Entwurfs, wenn dieser doch an die Geworfenheit zurückverpflichtet ist? Das sich in Freiheit Setzen, worauf Sartre gewissermaßen noch hereingefallen ist, bleibt abhängig von dem, wovon es sich absetzt. Ist es dann etwa in der Geworfenheit des Daseins zu suchen? Dies kann auch nicht sein, da ja das Dasein seiner Geworfenheit erst aufgrund des Entwurfs inne wird. Sie hängen also beide konstitutiv aneinander. Kouba spricht von schöpferischer Erneuerung, mit der der Ambivalenz von Entwurf und Geworfenheit zu begegnen wäre. Woher nun kommt diese, wenn sie von keinem der beiden Seiten kommen kann? Vielleicht aus ihrem »Zwischen«, und wie sähe dies dann näherhin aus? Welche Konsequenzen ergäben sich dann für das Dasein als dem Fundamentalphänomen und wie sähe dann das Phänomen der Situation aus? Der Gedanke des Schöpferischen, den Kouba hier einführt, weist vermutlich schon darauf vor, was mit dem Phänomen der Situation – hier auch »Sache« genannt – gemeint ist, wenn es hinsichtlich seines Konstitutions*geschehens* angegangen wird.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dieses Leiden macht die Welt zur Leidenswelt, an welcher die Existenz arbeitet. Wie vielleicht nirgends sonst leuchtet einem hier die gemeinsame Etymologie von »Leiden« und »Arbeiten« (laborare) ein.

Trotz aller Kritik an den existenzialen Konzeptionen, vornehmlich hinsichtlich ihrer Darstellung der Situation als »besondere«, ja »exklusive Situation«, gilt es doch festzuhalten, was durch diese Denkepoche für den weiteren Fortgang des Philosophierens gewonnen wurde: 1. Das Erkenntnissubjekt ist nicht erst ein konstituierendes, sondern dem zuvor auch schon ein konstituiertes. 2. Mögliche »Erkenntnisinteressen« fußen selber schon auf konkreten Daseinsentwürfen und -vollzügen, möchten also die »Lebenswelt« in ihrer realen und gelebten Existenzialität aufzeigen und sie nicht einer »Rationalität« anheim stellen, welche die Lebenswelt auf ein »vorprädikatives Etwas« reduziert. 3. Philosophie und Wissenschaft bleiben nicht länger mehr »Theorien«, die je nach Bedarf zur Anwendung gebracht werden, sondern sie stehen von Anfang an hinsichtlich ihrer lebensweltlichen, humanen, ethischen und vor allem auch existenzialen Relevanz in Frage. Was leisten beide für die Menschheit? Was versteht man unter dem Menschen in seiner konkreten Existenz und nicht allein als Erkenntnissubjekt? 4. Die »Situation« avanciert zum phänomenologischen Feld, auf dem Subjekt und Individuum ihr eigentliches Dasein, ihre Existenzialität zur Erfahrung bringen. Es wird zwar die Konstitutionsbedingung der Situation erfaßt, es wird aber nicht gesehen, daß die Situation und das »In-Situationen-sein« ein dynamisches und sich steigerndes Geschehen ist. Anders gesagt: Das Transzendieren der Situation ist selber ein Strukturzug des situativen Geschehens, es gehört konstitutiv zur normalen Arbeit der Situation an der Situation. Wird dieses konstitutive Geschehen nicht in seinem *Hervorgang* erfaßt, so rutscht man in eine Art »Wertehierarchismus« ab, wie er in den Differenzen von Existenz und Dasein, Für-mich-sein und An sich-sein, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zur Darstellung kommt. Das *existenziale* Denken bleibt in Geltung und man kann im Grunde nicht hinter es zurückgehen, versteigt es sich indes zu einem *existenzialistischen*, wird es in einem doppelbödigen Sinn »exklusiv« und bleibt, wenn überhaupt, nur ganz wenigen vorbehalten. Nein, im Grunde stellt es keine Möglichkeit dar.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

b) Situation und Sinnlichkeit

Als ›Situationen‹ erweisen sich vor allem auch die Felder der Sinneswahrnehmungen, wobei das Phänomen der Wahrnehmung selber schon von einem bestimmten Sinnesfeld, jenem des Sehsinns, dominiert wird. Jedenfalls kommt es nicht von ungefähr, daß die philosophische Tradition seit Platon den Sehsinn universalisiert hat, was sich wiederum als grundlegend für alle Wahrnehmungs- und schließlich Erkenntnisweisen durchsetzen sollte. Die Bezüglichkeit und damit der Grundcharakter allen Erfassenkönnens, die *Intentionalität* also solche, galt langehin als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis überhaupt. In vielen Forschungsbereichen gilt dies noch bis heute. Eine interessante Studie hat in diesem Zusammenhang M. Hauskeller vorgelegt.[90] Auf der Basis des Atmosphärenbegriffs – oder sollte man besser sagen, des Phänomens der Atmosphäre? – buchstabiert er die Sinnesfelder hinsichtlich ihrer Raumstruktur, wodurch die Analysen die Ebene der Anschauung in Richtung situativer Welterfahrung überschreiten. Der »Geruchsraum«, der »Gehörraum«, der »Gesichtsraum«, der »Berührungsraum«, sie alle umschreiben ein spezifisches »In-Situationen-sein«, aus welchem heraus sich der Mensch erfährt. Menschsein ist immer schon in bestimmte Sinnesfelder eingelassen, die selber wiederum situativ-konstitutiv sind. Auf einem türkischen Basar riecht es nicht nur anders als in der Zahnarztpraxis, durch den Geruch hindurch tritt uns die Situation entgegen, die einmal das Erlebnis von »Tausendundeiner Nacht« verspricht, das andere mal vor Schmerz schlaflose Nächte evoziert. Stets ist ein ganzes Situationsgeflecht mitgegeben und zugleich ist darin spürbar, daß sich hinter, genauer gesagt, mit dem Gang der Situationensequenz eine ganze Welt auftut. Der Basar blendet in erster Linie die sinnlich-situative Welthaftigkeit der orientalischen Welt auf, und dies tut er gerade durch den perspektivischen Anschnitt. Beim Zahnarzt versinkt indes alles in Schmerz. Was als eine Situation unter anderen beginnen mag, weitet sich aus, so sehr, daß alles, das Vorher und Nachher, die gesamte körperliche Befindlichkeit wie das Schreiben eines Textes unter dieser Eintrübung stehen. Die Welt versinkt im Schmerz. All dies kann man schon »riechen«, direkt und auch im Sinne des »weiter« und »über sich hinaus«. Die Sprache hat dieses Phänomen, daß etwas sinnlich-situativ und zugleich darin situativ-welt-

[90] M. Hauskeller 1995.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

haft gegeben ist, sehr schön erfaßt, wenn sie sagt: »Man kann den Braten riechen!«

Die Sinnlichkeit öffnet nicht nur die Situation, es gibt schlechterdings keine Situation, die nicht sinnlich konstituiert wäre. Dieses »In-Situationen-sein« ist das Primäre. Hauskeller nennt dies »Atmosphären erleben«, wobei allerdings die methodische Schwierigkeit auftritt, daß hierbei stets schon ein Erlebnissubjekt bestimmten Sinnlichkeitsräumen und Situationen begegnet. Es steht dabei alles unter der methodischen Direktive von »gegenständlicher Wahrnehmung«[91], auf dem Boden der Differenz von Erscheinung und Wirklichkeit sowie der Differenz von Ich und Welt. Je nach der Bezüglichkeit von Ich und Welt stellt sich der Atmosphärenbegriff in seinen »modalen Verschiedenheiten« dar.[92] Gleichwohl bestechen Hauskellers Analysen durch ihre reichhaltigen und phänomennahen Darlegungen, und sie werden *philosophisch* gerade dort fruchtbar, wo sie über die subjektiv-leibliche Bindung der Gefühle hinausführen und am Leitfaden des Atmosphärenphänomens in die Welthaftigkeit unserer Erfahrungswelt eintreten. Daß aufgrund der alten Trennung von Ich und Welt, Geist und Materie, Erkenntnis und Erfahrung die Darstellungen verkürzt bleiben, hängt vermutlich daran, daß hier zwar »phänomenal«, nicht aber »phänomenologisch« gearbeitet wird. Dies hängt naturgemäß immer auch mit dem philosophischen Hintergrund zusammen, dem der Autor entstammt. Einerseits ist dies die, man könnte sagen, »empirische Phänomenologie«, wie sie mit H. Schmitz inauguriert wurde, andererseits ist dies eine an Kant erinnernde Erkenntnistheorie, die auf Gegenständlichkeit als solche, auf Gegebenheit überhaupt, zurückgebunden bleibt, ganz gleich wel-

[91] Gemeint ist der »*Modus* der Gegenständlichkeit«, der alle Intentionalität als ihren Schatten begleitet. Noesis – Noema, Intentionalität – Gegenständlichkeit, beide beschreiben eine unhintergehbare Struktur. Hat man in dieser einmal Platz genommen, so erhält alles seine Bestätigung hieraus. Daß sie eine nachträgliche und abgeleitete Struktur ist, wird erst deutlich, wird diese Struktur als ganze durchbrochen.

[92] »Bezeichnend für beide Sinne [Geruchs- und Geschmackssinn] ist jedoch, daß sie Welt nicht gegenständlich, im abstandswahrenden Gegenübertritt, erschließen, sondern vereinnahmend das Auseinander von Ich und Welt überbrücken. Allein der Geruchssinn aber läßt Welt einfassend als Welt, *in* der ich mich befinde, aufgehen, als *meine* Welt hier und jetzt, mein Zuhause. Nicht so der Geschmackssinn, der weniger mich in eine Welt einfaßt als eine Welt in mich, und zwar so, daß Aufgehen und Untergehen von Welt hier eins sind.« (A. a. O. 89) Was immer wen umfaßt, die Trennung von Ich und Welt ist von Anfang an erfolgt, wo doch eigentlich gerade die Situativität der Sinnlichkeitsfelder *vor* dieser Trennung ansetzt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

che Thematik zur Debatte steht. Hier stellen die Arbeiten von G. Böhme das methodische Rüstzeug.[93]

Für uns verhält sich das Ganze etwas anders. Die einzelnen Sinnesfelder bestehen natürlich nicht nur für sich, sondern sind immer schon synästhetisch so verkoppelt, daß sie hinsichtlich ihres aisthetischen Sinns konstitutiv auseinander hervorgehen.[94] Dies zeigt sich schon darin, daß dort, wo bestimmte aisthetische Felder ausfallen – etwa bei Blindheit, Taubheit, bei Geruchsschwäche oder -abstinenz u. a. mehr –, die synästhetische Gesamtstruktur dieses Fehlen umstrukturiert, so sehr, daß das Gesamtfeld sinnlicher Qualitäten für jenen situativen Halt sorgt, der auf Welterfahrung hin öffnet. Es ist erstaunlich, ja geradezu verwunderlich, wie das Fehlen von bestimmten Sinnesqualitäten in neuer Weise sich organisiert. Da wird nicht nur ein Fehlen ausgeglichen, es wird eine eigene, unvorwegnehmbare Gesamtinterpretation der Sinnesfelder gefunden, so sehr, daß diese auf Möglichkeiten stoßen, die sie zuvor selber nicht gekannt haben.[95] Entscheidend aber ist, daß mit den Situationen der Sinnesfelder, die sich mit der Öffnung und Strukturierung ihrer eigenen Räumlichkeiten und Zeitlichkeiten näherhin darstellen, ein Anschnitt, eine Perspektive, eine Interpretation auf die jeweilige Welt hin gegeben wird. Ein mit dem Hören eröffneter Hörraum ist schon mit dem sozialen und kulturellen Raum konstitutiv verbunden, so daß diese immer schon im Hören selber mitgehört sind. Die klassische Musik im europäischen Hörraum, überhaupt das musikalische

[93] Sh. a. a. O. 195 ff.

[94] Synästhesie ist keineswegs ein Exklusivphänomen, wie dies in der Wahrnehmungsforschung meist unterstellt wird. Dem Farbenspektrum analog, worin jede Farbe darin besteht, daß schon *in* ihr alle Farben auf eine *bestimmte* Weise zusammenkommen, und daß dadurch die Farben erst *gesehen* werden können – erst nachträglich lassen sich die Einzelfarben als diese spektralanalytisch auseinandernehmen und in die verschiedenen Farbkreise weiter zergliedern –, arbeitet das Sinnesspektrum so, daß jedes Sinnesfeld, dem ja immer auch ein bestimmter Sinnesraum entspricht, jedes andere auf seine Weise interpretiert und in sich aufgenommen hat. Diese Konstellationen kommen auch sprachlich zum Ausdruck, was gerade nicht einer bloßen Übertragung oder Metaphorisierung gleichkommt, sondern die grundsätzliche Beziehungsstruktur der Sinnesfelder und deren Virulenz aufzeigt. »Die Farbe (Sehen) ist süß« (Geschmack), obwohl sie »knallgelb« (Gehör) ist und daher ein wenig »schmerzt« (Tasten, Berühren). Wir bewegen uns, und nicht erst sprachlich, in Strukturen, die sich einander durchgreifen, ohne sich miteinander zu vermischen. (Vgl. auch die klassische Studie zu diesem Themenkomplex von E. Strauss 1956).

[95] Zum Phänomen der Behinderung jenseits der Differenz von Normalität und Behinderung vgl. Vf. 1999, 21–31.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Hörempfinden – jedenfalls bis zur Zwölftonmusik – basiert auf dem über die Oktave aufgebauten Prinzip des »Quintenzirkels«, der in allen nur denkbaren Variationen von Dur- und Mollharmonien doch stets bestätigt bleibt. Ganz anders verhält sich dies in »pentatonischen« Tonsystemen, wie sie etwa den chinesischen Hörraum bestimmen. Selbst der »vom Klavier her denkende« Europäer kann dies ansatzweise hören, wenn er ausschließlich die schwarzen Tasten bedient.[96] In unserem Zusammenhang bedeutet dies, daß bestimmte Situationen in musikalischer Harmonik nicht nur anklingen, sondern *darin* in ihrer Situativität erfaßt werden, die weitere, gewissermaßen außermusikalische Phänomene mitsehen lassen, worin und wodurch der gesamte Weltcharakter einer Kultur angesprochen, gehört, empfunden, berührt wird. Erst dadurch, oder genauer, zugleich darin erfahren wir uns berührt und angesprochen.

Dieses kulturwelt-konstitutive Moment zeigt bspw. auch das Phänomen der »Melancholie«. Mit Rückgriff auf H. Tellenbachs Studie »Geschmack und Atmosphäre« weist Hauskeller auf den inneren Zusammenhang von »Geruchssinn« und »Weltbindung« hin.[97] Tellenbach zeigt dies gleichsam ex negativo anhand der sog. »endogenen Melancholie«. Der »rezeptive« Typus von Riechen und Schmecken sperrt sich vor seinen weiteren, im Grunde konstitutiv zu ihm gehörenden Situationen wie jene der atmosphärischen Räumlichkeit, die Tellenbach »emanativen Typus« nennt. Als Folge tritt eine »Entstimmung« ein, »das Individuum wird im Riechen und Schmecken nicht mehr gestimmt«[98], wiewohl dieses Gestimmtsein Riechen und Schmecken in seine verschiedenen Ebenen hinein erst öffnet. Die Entstimmung »kann (schließlich) übergehen in eine *Verstimmung*, die darin besteht, daß die Atmosphäre des Welthaften nun den Charakter des Übelgeruchs, des Moders, der Verwesung annimmt. Angesichts der homogenen wechselseitigen Bezogenheit im atmosphärischen Weltverhältnis ist dies nicht anders zu interpretieren denn als Ausdruck des Selbstverständnisses in der Melancholie.« Der damit einhergehende Weltverlust isoliert und vereinzelt. Dem so Verstimmten ist die Welt entzogen, aber dieses Entzogensein der gestimmten Welt, des Atmosphärischen, ist ihm als Entzogenes gegeben. Dies drängt sich nicht nur auf, es verkrustet sich zu einer Art

[96] Vgl. S. Mahrenholz 1995 sowie dies. 1997
[97] Hauskeller 1995, 92 ff.
[98] H. Tellenbach 1968, 126. Die weiteren Zitate 127 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»Fremdwelt« in sich selber, vor deren Aufdringlichkeit und direkten Penetranz es kein Entrinnen zu geben scheint. Die Depression, die daraus folgt, erweist sich so als erfahrende und erlebte Verdinglichung und Verhärtung sich ansonsten geöffneter Welthaftigkeit. »Es ist die im Atmosphärischen sich abzeichnende tiefgreifende Einbuße der mitmenschlichen Bezüge, die ihn jetzt ganz auf die Sorge um das eigene Selbst-sein-Können zurückwirft.« Dürers »Melencolia I« von 1514 ist hingegen in der Ambivalenz von Weltverlust (Schwermut) und Weltgewinn (schöpferischer Geist) angesiedelt.[99] Melancholie bedeutet hier so etwas wie die Schwellenerfahrung zwischen möglichem Aufgang und Untergang von ›Welt‹. Je stärker die situativ vermittelte und gestärkte Welt entzogen ist, desto mehr ist sie mir als »leere Welt« gegeben. Melancholie ist das Aushalten von ›Welt‹, die nicht in die Arbeit der Einzelsituationen hinein vermittelt ist. Eine solche Welt ist eigentlich keine Welt, weshalb der Melancholiker in der wenn auch sehr geringfügigen Gefahr steht, sich diese faktisch zu nehmen. Melancholie ist die ›Situation‹, in der die Welt direkt und als ganze auftaucht, weshalb sie in ihrem eigentlichen ›Weltcharakter‹, der immer situativ vermittelt ist und darin überhaupt erst aufgeht, entzogen bleibt. Die Leere der Welt, das ist die Lehre der Melancholie, und genau ihre ›Situation‹. Wieder anders stellt sich das Phänomen der Melancholie im chinesischen Kulturkreis dar. Hier scheint die Melancholie nicht in eine bloße Leere abzudriften, in der man von Arbeitsunlust überfallen und blockiert wird, es scheint vielmehr so zu sein, daß dadurch, daß die »Leere« hier eine durchweg positive Bedeutung hat, diese sich immer als in der Konkretion erlebte, als gestaltete und situativ vermittelte erfährt. Es liegt zwar in allem und sozusagen über allem ein Schleier von »Nichts«, vielleicht auch ein Hauch von Vergeblichkeit, gleichwohl bleibt alles, ob Natur ob Mensch, darin tätig und unterwegs.[100] Das melancholische Phänomen gehört hier zum Welterleben, indes im okzidentalen Zusammenhang damit der Weltverlust droht. Anders

[99] Gewöhnlich wird Dürers »Melencolia« als Erfahrung der Endlichkeit, die bis zu Verzweiflung führen kann, interpretiert. Dies würde unserer Interpretation nicht entgegenstehen, wenn man unter Endlichkeit versteht, daß das Unendliche in der Weise gegeben ist, daß es entzogen ist. Der Tod, nicht von ungefähr eines der großen Themen Dürers, ruft genau diese Konstellation auf.

[100] Vgl. etwa W. Kubin 1998, 159–170. Kubin weist dort auch auf die Besonderheit des Chinesen im Umgang mit der Tradition hin, wie sie in »Trauer« und »Erinnerung« als zwar rückwärtsgewandte und doch nach vorn gerichtete »Arbeit« zum Tragen kommt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gesagt: Die Konstellation und Vermittlung von Situation und Welt ist eine je andere, und deren jeweiliger Bedeutungssinn erstellt sich aus dem jeweiligen Vermittlungs- bzw. Konstitutionsgeschehen von Situation und Welt. Nicht nur sieht die Welt anders aus, auch die Melancholie ist eine andere. So konstituiert sich das Phänomen der Melancholie an der konkreten Arbeit zwischen Situation und Welt, und deren Konstellation und Bezugsstruktur hat jeweils ein anderes Aussehen. Die melancholische Grundtypik, und damit ihre Gesamtaussage, ist jeweils eine andere. Dies aber kann unter modalem Gesichtspunkt nicht erfaßt werden, da im Zugriff über die Kategorien das Worauf des Zugriff, die Welt, stets schon vorausgesetzt ist.

Auch schon die Art und Weise des Grußes[101] (s.o) entscheidet über die Grundsituation, nicht nur der augenblicklichen, sondern der kulturellen Gesamtwelt, die darin auftritt. Handgeben und Nichthandgeben entscheiden über ein Grundverständnis hinsichtlich der Interpretation von Kommunikation, Begegnung, Verbundenheit usw. Dies sind keine bloßen Konventionen und gesellschaftliche Zufälligkeiten marginalen Charakters, es sind Situationen, die auf den in ihnen steckenden welthaften Charakter verweisen. Was auf der einen, der europäisch-westlichen Seite, besondere Schätzung bedeutet, heißt auf der anderen, etwa der asiatischen Seite, Herabsetzung des Anderen. Asiatisch greift man sich nicht an die Hände. Gewiß, dies geschieht immer mehr, von beiden Seiten, aber darin bekundet sich nur die neue Situation eines globalen Verständnisses nach westlichem Muster. Ob der Asiate darin wirklich oder gar überhaupt gegrüßt, also als Asiate angesprochen wird, fällt unter den Tisch. Die »Global-Player«-Mentalität verwischt nicht nur alle kulturellen Unterschiede, die *wahr*genommen sein wollen, sie reduziert den Menschen auf ein einziges Gesicht.[102] Davon weiß im übrigen die Philosophiegeschichte, wo sie sich auf das Terrain kulturanthropologischer

[101] Vgl. Vf. 2006a, 309–322.

[102] Gleichwohl findet man trotz dieser Globalisierungstendenz gerade auf ihrem vordergründigsten Terrain der Ökonomie das Bestreben, die kulturellen Unterschiede zu berücksichtigen. So hört man allenthalben von Managerseminaren, zu deren Grundausbildung immer auch das Studium der jeweiligen Landes- und Kultursitten gehört. Gewiß, die Abzweckung ist eine andere, nämlich möglichst hohe ökonomische Effizienz, aber solange diese »Mittel« als *Weg* verstanden und nicht in das Schema »Der Zweck heiligt die Mittel« gezwungen werden, solange geht das wohl in Ordnung. Dennoch: Die Abzweckungsabsicht produziert beim Gegenüber genau jenen kulturell imprägnierten Widerstand, den man ja überwinden wollte.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Forschungen gewagt hat, ein teilweise gar »garstig Lied zu singen«.[103]

2.3.2 Das dynamische Geschehen von Welt und Situation

a) Angang und Gerichtetheit

In allem geht es um den konkreten Erfahrungsgang der Strukturierung selber. Nie ist nicht Welt, nie ist nicht Situation, aber es kommt sehr darauf an, auf deren gegenseitiges Konstitutionsgeschehen zu achten. Daran hängt alles. Welt ist das Ganze, in jede Einzelheit hinein vermittelt, der Ausblick der einzelnen Situation, ihr Unendlichkeitsblick, ihr Offensein und Übersichhinausweisen, wenn man so will, ihre Hoffnung. So zeigt etwa die Stille, daß es nicht Stille überhaupt gibt, sondern daß diese stets in einem bestimmten Anschnitt, einer bestimmten Hinsicht auftritt, eben ›situativ‹ verortet ist. Sie ist immer schon in weitere und »ältere« Situationen eingelagert, erhält dadurch so etwas wie einen »Richtungspfeil«[104], der sie über sich hinaus trägt, zugleich aber darin ganz direkt »zuspitzt«. Die Stille perspektiviert und fokussiert. Die »Ruhe vor dem Sturm«, die ja nicht nur aus bestimmten Naturereignissen bekannt ist, zeigt das Dynamische der Situation ebenso wie jene Stille, die sich im Schweigen zweier Menschen bekundet. Man kann sich anschweigen als Ausdruck dessen, daß man sich nichts mehr zu sagen hat, was selber eine ganz bestimmte Situationsphase dieser Beziehung zur Darstellung bringt, der weitere Konsequenzen unausweichlich folgen werden. Es gibt aber ebenso das Schweigen vor lauter Bedeutungsüberschuß und Weltfülle, wo jedes Wort weniger wäre, ja vielleicht sogar der dabei gefühlten und empfundenen Innigkeit Entscheidendes nimmt. Diese Konstitutionskraft des Schweigens, die ja nichts anderes als die gemäße Antwort auf die Stille ist, gibt es zwischen dem Liebespaar wie in einem fruchtbaren Gespräch, das sich bis zum Schweigen hoch-

[103] Vgl. A. Hsia 1998, 119–139. Es macht doch einigermaßen erstaunen, wenn man »große Geister« europäischer Denkgeschichte hinsichtlich ihrer Wahrnehmung anderen, außereuropäischen Kulturen gegenüber untersucht. Gewiß, jeder Denker ist immer auch aus seiner Zeit heraus zu verstehen, gleichwohl entschuldigt dies doch nicht vor allzu banalen Stereotypien. Die Konstatierung anderer Kulturen als »primitive«, mit den entsprechenden Belegen »empirischer« Befunde, scheint manchmal auf diese Sichtweise selber zurückzufallen.

[104] In Anlehnung an P. Klees »bildnerisches Denken« worin der Richtungspfeil eine entscheidende Grundkategorie ist. (Vgl. P. Klee 1964, 403 ff., passim)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gesprochen hat oder auch nur dort, wo man sich, »ohne etwas sagen zu müssen«, schon verstanden hat. Es gibt aber auch ein »eisiges Schweigen«, ja ein »tödliches Schweigen«, das »lauter« und endgültiger sein kann als alles andere.[105] Stille und Schweigen sind Situationen, die rückwärts wie vorwärts ausgerichtet sind, die uns nicht nur angehen, sondern die uns weiter und über uns hinausführen, die uns überraschen und beschenken, die uns aber ebenso »treffen« und erschüttern können. Vielleicht sind sogar diese Situationen jene seltenen Augenblicke, aus denen im weiteren, situativ vermittelt, eine ›Welt‹ aufgeht.

Daß man gar eine ganze Kultur eine »Kultur der Stille«[106] nennen konnte, bestätigt diese innere Dynamik von Situation und Welt umso mehr, als hier sehr viele und bedeutende Konstellationen das Phänomen der Stille als ›Situation‹ aufblenden, aus der heraus man sich ebenso wie in diese hineingehend erfährt. Die »Kultur des Schweigens«, das »Schweigen der Worte«, wovon weiter oben die Rede war, kann dann als Antwort auf die »Kultur der Stille« verstanden werden. Man muß in die Stille hineinkommen, die im übrigen in Japan sowohl in den Innenräumen in der Leere des Raumes als auch draußen in der Natur vornehmlich in der Leere der Gärten anzutreffen ist. Man kann gewissermaßen gar nicht anders, als darin mitzugehen und mitzuerfahren, und genau darin, in dieser situativen Dynamik der Stille wird man in die »Welt der Stille« eingeführt. Man ›hört‹ dann die Stille, in jedem Laut und man kann dann auch ›sehen‹, daß ›Stille‹ ein Grundphänomen der japanischen Welt ist.

Situation ist das Einzelne als Exponent des Ganzen der Welt, die Konkretion und jeweilige Gestaltungseinheit der Welt. In dieser Hinsicht ist sie auch der Entzug der Welt, der aber gerade im Entzug die »fehlende Welt« fordert, ja gibt. Dies, daß die Welt fehlt, markiert die Situation als Situation, macht sie lebbar und erfahrbar. Das Fehlen der Welt rettet die Situation als Situation, rettet das »In-Situation-sein«, das jeder ist. Man holt zum Frühstück die Brötchen beim Bäcker, ohne daß dabei die Fragen der gesunden Ernährung, der richtigen Lebensführung, überhaupt der Lebensfristung gestellt werden müßten. Ja das Fehlen dieser Fragen gibt uns die Situation als erfreuliche und zu genießende, wiewohl all diese Fragen »im Grunde« mit-

[105] Zu den verschiedenen Modi des Schweigens, vgl. Hauskeller 1995, 106 ff.
[106] K. Graf v. Dürckheim 1986. »Stille« ist eines der Grundworte in den vielfältigen Forschungen zur japanischen Kultur.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gestellt sind. In jedem Brötchen lebt nicht nur die Bäckerinnung und der Getreideanbau, es lebt die Natur in einer spezifischen Hinsicht darin. Die Situation des Frühstückens geht mich an, stimmt mich für den weiteren Tag, läßt irgendwann die Frage nach gesunder Ernährung aufkommen, die selber ja die gesamte körperlich-leibliche Situativität, zu der »mein« Ich ja auch gehört, anfragt. Mein Ich steht nicht jenseits dieser Situation, sondern erweist sich als die Angangsfläche, wenn man so will, als der innere Treffpunkt der Situation selber. Es konstituiert sich als die Konzentrik der Situation. *Deshalb* frühstücken wir und *können* wir frühstücken. Und die Situation des Frühstücks hat wiederum weitere Konsequenzen für den Tageslauf, sie stimmt »mich« ein, d. h. »mein Mich« *als* die jeweilige Konzentrik situativer Sequenzen und Überlagerungen. »Gut gefrühstückt ist ›alles‹«. Dies wird einem vielleicht dort am augenfälligsten, wo diese Situation fehlt, wie etwa in Japan oder Korea, wo Brötchen, nicht nur zum Frühstück, keinen Sinn machen. Ihr Fehlen drängt sich auf, so daß mir über die in Frage stehende Situation auch die »dahinter« stehende Welt gegeben bzw. genommen wird. Natürlich ist heutzutage die Rettung zu einem »American Breakfast« möglich, aber man muß dabei wissen, daß einem auf Dauer die »asiatische Situation« nicht gegeben ist und also auch deren Weltcharakter verschlossen bleibt.[107]

[107] Man müßte von hier aus einmal nach dem Sinn oder Unsinn von Tourismuszentren, zu denen auch Hotels mit sog. »internationalem Stil« gehören, fragen. Es scheint sich jedenfalls eine eigentümliche Ambivalenz oder gar Widersprüchlichkeit nahezulegen: Zum einen will man dem Gast möglichstes Wohlergehen angedeihen lassen, also seine mitgebrachten Maßstäbe und Erwartungshaltungen bestätigen, andererseits weiß man, daß man ihm genau dadurch dasjenige vorenthält, weshalb er gekommen ist. Etwas zu erfahren, was er bislang gerade nicht erfahren und gekannt hatte, das ihn aber gleichwohl anzog. Tourismusindustrie erstellt so die Situation von Enklaven; man kann in einer Welt leben, ohne daß diese *als* Welt auftaucht. Ja schon die einfachste Situation wird einem genommen, *indem* man American Breakfast ordert. Man lebt in einem situativ gelagerten inneren Exil. Andererseits, wie soll man es anders machen? Es ist gut und sinnvoll, daß der Tourist Tourist bleibt, für ihn selber und für das Land, in dem er sich als Tourist aufhält. Man bleibt Fremder in der Fremde und genau das gibt ihm das Gewohnte und Heimische wieder. Es bleibt alles beim Alten! Man hat etwas gesehen, hat es auf Zelluloid für das private Ewigkeitsarchiv gebannt, es war schön, aber hat sich etwas verändert? Was ist geschehen? Ist etwas geschehen? – Es scheint eine eigentümliche Dialektik in der Touristik zu liegen: Ohne sie gäbe es kein Kennenlernen und daraus Erlernen und Schätzen anderer Kulturen, man wüßte von ihnen nichts oder nicht viel, was wiederum den Hybridbildungen hinsichtlich der eigenen Kultur zuträglich ist. Andererseits betreibt sie eine Politik der Fassade, die keinen, der nicht sowieso

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

b) Aufgang

›Angang‹ und ›Gerichtetheit‹ zeigen schon den dynamischen Grundaspekt des Konstitutionsgeschehens. Sie weisen damit darauf hin, daß die ›Dynamik‹ nicht etwa eine hinzukommende Größe darstellt, sondern die konkrete Arbeit der Selbststrukturierung ist. Die Dynamik entsteht aus diesem Strukturierungsgeschehen und das Strukturierungsgeschehen aus der Dynamik. Das »Gegebene« ist nicht mehr die »Erscheinung« von etwas Zugrundeliegendem, da das »Zugrundeliegende« nichts anderes als die »Situation«, die jeweilige Situation (als die »Lage«, das »Liegen« dessen, worauf ..) ist, die alles Gegebene erst gibt. Das Geben »gibt sich«, es »ergibt sich«, das heißt, daß mit ›Situation‹ das Gebungsgeschehen als *Geschehen* gemeint ist. Das Geschehen gibt und genau dies macht den Schritt von der »Gegeben-

schon dazugehört, irgendwo hineinläßt. Der Tourismus trägt das Janusgesicht eines völligen Offenseins für alle und alles und zugleich einer Exilsituation, ja Ghettoisierung. Aber auch dies hat wiederum eine andere, weit erfreulichere Seite: Daß dem Touristen die Welt, die er vielleicht sucht, verschlossen bleibt und von seiten des besuchten Landes auch verschlossen bleiben soll, hat vermutlich seinen Grund gerade im je eigenen Weltcharakter, der gefunden und entdeckt sein will. Man kann nicht einfach in einer Welt herumlatschen wollen, und so ist es gut, daß dem Herumlatschenden die Welt als Welt verschlossen bleibt, er erhält Skurilitäten, Verrücktheiten, Eigentümlichkeiten, Nichtverstehbares. Die Welt schützt sich in ihrer Welthaftigkeit selber, und das ist ihr gutes Recht, ja es scheint die Bedingung ihrer Selbsterhaltung als Welt zu sein. Der Tourismus hebt diesen Aspekt hervor, gerade dadurch, daß er dessen größter Gegenspieler ist. Anders gesagt: Der Tourismus führt in seinem Schlepptau, daß sich die Welten als Welten neu entdecken, weshalb sie sich als *Welten* dem Tourismus entziehen. Conclusio: Der Tourismus ist notwendig für die Kulturen der Menschheit und deren Verständigung, aber er ist nur ein erster Schritt, der zudem »ex negativo« vorgetragen wird. Aber darin stellt er doch eine eigene Situation dar, mit eigener Dynamik, »die Branche boomt«. Würde man ihn indes schon als Paradigma interkultureller Verständigung betrachten, leistete man entgegen der eigenen Absicht der Nivellierung und Einebnung der Kulturen Vorschub. Der Tourismus ist selber schon eine Kultur zwischen oder über den einzelnen Kulturen, die gleichsam in der Luft hängen bleibt. Das Flugzeug und mit ihm die weltweit kaum zu unterscheidenden Flughäfen sind das weithin sichtbare Bild dieser »Luftkultur«, die im übrigen strukturell den Invasions- und Eroberungsbestrebungen früherer Zeitalter durchaus entsprechen. Was damals mit Waffen- und Glaubensgewalt bewerkstelligt wurde, geschieht jetzt auf zugestandenermaßen sanftere Art über die ökonomische Schiene, nach dem Motto: alles ist kaufbar oder gar käuflich. In der Sache zeitigt dies durchaus ähnliche Ergebnisse, man raubt den Menschen das, was sie trägt, ihre ›Welt‹. Der flugtechnisch unterstützte weltweite Tourismus hat zwar eine situative Dynamik, aber diese führt in dem Maße in die falsche Richtung, in dem sie die Kulturen und Welten »überfliegt«. Sie steht dabei in Gefahr, diese nicht nur zu übergehen, sondern, horribile dictu, zu vernichten.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

heit« zur »Selbstgegebenheit« aus, der ein dimensionaler Schritt ist. ›Situation‹ ist so die Strukturierungsarbeit, die sich selber erfaßt, die »sich gibt« und darin alles weitere gegeben sein läßt.

Situation und Welt, so haben wir gesehen, ist nicht nur ein gegenseitiges Vermittlungsgeschehen, es zeigt sich darin das ›Geschehen‹ als ein sich selbst gebendes. Genau dies macht die Situation zur ›lebendigen Situation‹, die daher erlebbar und erfahrbar ist. Selbstgegebenheit aber *geschieht*, sie *ist nicht*. Selbstgegebenheit meint eigentlich ›*Selbsthervorgang*‹. Das heißt, daß jedes einzelne Gegebene (Dabile) selber über anderes Gegebene erst aus dieser Selbstgegebenheitsstruktur der Situation »gegeben« wird, daß die Situation selber wiederum aus dem Strukturgeflecht weiterer Situationen gegeben wird, so daß eine innere (ontologische) Konsequenz der Gebungsstruktur entsteht, die die Bedingungen ihrer Gegebenheiten aus diesem Gang gewinnt. Dieser Gang ist nichts anderes als der Hervor-gang dieses Gebens selber. Selbsthervorgang. Darin geht nicht erst ein Selbst hervor, sondern es geht der Hervorgang hervor. Die Gegebenheitsstruktur auf diese ihre Bedingung des Selbsthervorgangs hin gesehen heißt ›*Aufgang*‹. Im Aufgang geht erst auf, daß und wie ein bestimmtes Zueinander und Zueinandergehören zusammen*geht*, zusammen*kommt*, zusammens*timmt*. Ihr Zusammengehen und -kommen ist ihr Aufgehen und damit zugleich die Selbsterfahrung des Aufgehens. Erst der Aufgang macht die Situation zur Situation; *in* der Situation geht auf die Dynamik des Konstitutionsgeschehens von Situation und Welt.

(Die Sprache tut sich schwer, aber das hängt auch daran, daß unsere Sprache »substanzial«, wenn man so will »ontisch« gebaut ist. Sie stellt deshalb immer auch eine ständige Verführung des Gedankens zu seiner eigenen Vergegenständlichung dar. Auf solchen Mißverständnisses ruhen daher auch all jene Konzepte, die mit Realität, Wirklichkeit, Gegebensein, Objektivität usw. als solchen rechnen. Sie sind diesem Befund sozusagen immer schon auf den Leim gegangen, weshalb sich dieser in Repräsentationsmodellen, die von Anfang an zwischen Darstellung und Dargestelltem unterschieden haben, flüchten muß, die das Getrennte zusammenbinden sollen. Die Sprache hat aber darüber hinaus auch die Möglichkeit, gleichsam simultan auf verschiedenen Ebenen zu sprechen, ja sie tut im Grunde nichts anderes. Daß sie »metaphorisch« gearbeitet ist, will nur ihre innere Sprachkompetenz und Gestaltungsfähigkeit zeigen. Dies bedeutet, daß man die Sprache nicht auf das Gesprochene und Ausgesagte fest-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

legen darf, sondern mit ihr mitgehen muß, um das darin sich erweisende Konstitutionsgeschehen zu sehen. Wer also – um es so zu sagen – nicht mitgeht, darf sich nicht wundern, wenn ihm nichts aufgeht. Er wartet auf den Aufgang, und meint, wenn dieser nicht kommt, dann gibt es ihn gar nicht. Genau dies aber beschreibt seine Situation als jenes Realitätsbild, das irgendwie da ist und das wir irgendwie aufzunehmen haben. Aber schon die Aufnahme, die Perzeption und auch die Apperzeption sind Weisen und Vorahnungen des Aufgangs, nur eben auf das Statische von Apriorität und Gegebenheit gestutzt.[108])

Zurück zum ›Gedanken‹. Das Ganze ist ein einziges simultanes Geschehen, das über Innen- und Außensituationen in eine jeweils konkrete Situation hineinvermittelt wird. Aber dies steht stets in einem strukturalen Aufbau- und Bewegungsverhältnis, worin jede Einzelsituation mit der Situation der Gesamtwelt auf eine je bestimmte Weise vermittelt ist. »Die Welt« – das meint hier in sich gegliederte und bewegte Situationenimplikation – besteht nicht, sie geht uns an, und in diesem uns Angehen erzeugt sie eine Dynamik, die uns nicht nur feststellt, sondern die ständig an uns arbeitet, die uns konstituiert. Dieses (ontologische) Dynamisierungsgeschehen, welches das eigentliche Grundgeschehen von Welt- und Selbsterfahrung ist, läßt jeden in seine Welt hinein aufgehen, oder besser gesagt: Das Aufgehen dieses Geschehens ist der »Aufgang von Welt«, »sei-

[108] Im übrigen: Gute Sprachkritik wußte immer schon, daß die Sprache mit dem Gedanken aufs Engste verbunden ist, daß es aber einen ziemlichen Reduktionismus darstellt, wenn das Denken auf »Sprache« rückgeführt wird, gibt es doch Sprache immer nur als ein bestimmtes Sprachverständnis, eine bestimmte Interpretation von Sprache, die der Sprache wiederum ihr Grundverständnis zeigen. Es fällt jedenfalls auf, daß immer dort, wo einem ein Gedanke nicht zusagt, wo man ihn aus welchen Gründen auch immer nicht mitmachen kann, eine Kritik einsetzt, die den Gedanken vornehmlich an seiner Versprachlichung und Verlautbarung bemißt. Man hält sich dabei nicht klar, daß »dahinter« wiederum ein bestimmter Gedanke mit einem bestimmten Sprachverständnis steht. Wer das Denken Luhmanns schätzt, dem geht die Sprache ›wie Öl runter‹, wer nicht, dem offenbart sie den Mechanismus seines Denkens. Wer Adorno schätzt, der labt sich am Esprit der Vernunft, wer nicht, der sieht in seinem Denken die sprachgewordene Verschraubung selbstwidersprüchlicher Vernunft. Wer Heideggers Denken nicht »mag«, aus welchen Gründen auch immer, dem wird der »Jargon der Eigentlichkeit« zum Argument für die Preisgabe des Subjektbegriffs. Usw., usw. Es schien immer so zu sein. Man sehe sich die meist implizit gebliebenen gegenseitigen Kritiken von Hegel und Schelling darauf hin an. Oder, ist Kants Sprache eingängig, oder wird sie dies erst in dem Maße, in dem man seinen Gedanken verstanden hat, in dem er einem »aufgegangen« ist?

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ner« Welt. Noch einmal anders: Die Welt *ist* nur *im Kommen*, jeweils, und darin oder daraus erfährt sich jeder konstituiert, oder, um es erfahrungsnäher zu sagen, er wird darin geboren. Nicht der Mensch bewegt die Situation und die Welt, sondern diese *bewegen* ihn. Die Subjektivität »ergibt sich«, genauer, sie geht hervor aus der situativen Bewegtheit, als welche die Welt kommt und aufgeht. Das über die Situationen vermittelte Geschehen *ist* das Aufgehen von Welt.[109] Man muß das Sprengende des Gedankens, der Phänomenstruktur, sehen: Die Dynamik ist das ontologisch Grundlegende, und dies zeigt sich jeweils konkret, situativ, also von der Sache her, das heißt »*im* Phänomen«. So lassen sich bspw. Grundbefindlichkeiten des Daseins wie etwa Angst, Langeweile, Stimmung, Freude, Trauer, Mut, Glück, Lust etc. als phänomenologisch ausweisbare Situationskonstellationen von Nah- und Fernsituationen zeigen, worin Innen- und Außensituationen in ihrer jeweiligen Weise des Anrückens, ihre Kommens und Gehens virulent werden.[110] Im Unterschied dazu etwa versteht Heidegger Situation mehr als Hinter- oder Untergrund, worauf dann dies und jenes geschehen kann. Er extrapoliert bspw. »Angst« als *die* Grundstimmung des Daseins, weshalb die gesamte Selbstauslegung und Selbsterfahrung des Daseins unter dem Zeichen dieses Angsthabenkönnens und Schuldigseinkönnens steht. Dagegen kann mit Rombach gezeigt werden, daß es Welt nicht nur jeweilig gibt, sondern daß diese erst in ihr »Weltsein« hinein aufgeht und daß genau darin die Arbeit einer jeden Welt an ihrer Welthaftigkeit besteht. Erst daraus *erfährt sich* Welt, konkret und mit jedem Schritt, erst daraus *erfährt* jeder sein eigenstes »In-der-Welt-sein«. Das dynamische Geschehen von Situation und Welt ist das Geschehen als Aufgangsgeschehen, und eine Welt kann man eigentlich nur im Aufgehen ihrer selbst erfahren. ›Welt‹ meint so immer ›Welt*aufgang*‹, vermittelt durch die Kon-sequenz der einzelnen Situationen. Genauer gesagt: Das Hervorgehen der Situationen in ihrer jeweiligen Konsequenz läßt die Welt aus sich hervorgehen. In diesem Sinne gibt

[109] Hier kann man eine gewisse Nähe zu Nishidas Theorem »Von der Welt her« (s. o.) feststellen. Auch er sieht hier eine Grundbewegung am Werk, und seine Kategorie des »Ortes« hat große Entsprechungen zum Phänomen der »Situation«. (Vgl. Nishida 1999) Gleichwohl geht er diese Konstellationen m. E. noch zu stark aus einem dialektischen Grundmotiv heraus an. Jedenfalls scheinen dies seine Topoi »dialektische Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem«, »kontinuierlich-diskontinuierliches Geschehen« nahezulegen.

[110] Vgl. hierzu H. Rombach 1993, 162 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

es etwa eine »Welt Goethes«, zu der ganz bestimmte Vermittlungsglieder (Situationen) gehören. Allein wie sich hier das Helle und Dunkle, Faust und Mephisto auseinander hervortreiben, wie das Böse keineswegs die Gegeninstanz zum Guten darstellt, sondern dessen Herausforderung, Verführung, ja letztlich gar dessen Überwindung hinsichtlich seiner als bloßen Gegensatz ist, wie darin Ernst und Spiel ihr Spiel treiben, wie daraus der Esprit, der Witz, die Ironie geradezu hervorspringen, all dies läßt die ›Goethe'sche Welt‹ *aufgehen*. Natürlich kennt auch Goethe den Grundzug der Angst, der Sorge, aber sie fungieren nicht als Letztsituationen wie bei Heidegger. Bei Goethe ist all dies mehr vermittelter, dadurch auch lebendiger, weshalb wohl auch zu vermuten steht, daß mit Heidegger weder Faust noch Mephisto je an's Tageslicht getreten, geschweige denn in Auerbachs Keller gelangt wären. Dies läuft nun nicht auf die Feststellung hinaus, daß es zwischen Goethes und Heideggers Welt eben Unterschiede hinsichtlich ihrer Strukturzüge gibt, es will vielmehr besagen, daß Heideggers Weltbegriff so konzipiert ist, daß er die Welt noch *über* das Geschehen (»Weltüberwurf«[111]) wirft, anstatt sie *mit* und *aus* dem Geschehen selber hervorgehen zu lassen. Der »Entwurf« und »Überwurf« analysiert Situation und Welt noch allzu sehr vom Dasein her und verstellt sich dadurch die eigene, konstitutive Dynamik, das Hervorgangs*geschehen* von Situation und Welt. Es mag *daran* hängen, daß man bei Heideggers Interpretationen von Dichtern und Denkern, manchmal stärker, manchmal schwächer, den Eindruck nicht los wird, daß hier ein »Überwurf« über die jeweilige »Welt« getätigt wird, was zur Folge hat, daß hier zwar Heideggers Anliegen zum Vorschein kommt, nicht aber die Welt dieser Dichter und Denker wirklich *aufgeht*.[112]

Dies hat natürlich weitreichende Konsequenzen hinsichtlich der

[111] Sh. M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes (1978), 156 f.

[112] Heidegger identifiziert ›Aufgang‹ mit ›φύσις‹, was er durchaus im Sinne des »von sich selber her Aufgehens« übersetzt, aber das Aufgangsgeschehen bleibt in einem »entbergend-verbergenden Geschehen« einbehalten. Dies heißt nicht weniger, als daß hier so etwas wie eine neuerliche »ontologische Differenz« greift, die stets zwischen »Onticum« und »Ontologicum« unterscheidet. (Vgl. »Vom Wesen und Begriff der φύσις« (1978), 237–299; man könnte noch weitere Werke und Aufsätze angeben, die diesen Grundgedanken Heideggers vorbringen.) ›Aufgang‹ indes als *Hervorgangsgeschehen* verstanden, würde erfassen, daß das »Ontische« und »Ontologische« gar nicht zwei Ebenen beschreiben, sondern auseinander hervorgehen. Ihr Hervorgang ist das (ihr) Aufgehen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

›welthaften‹ Erfahrung und Erfassung von Kulturen. Mit Heideggers Konzept steht man in der Gefahr, die andere und fremde Welt zu überrumpeln, hart gesprochen, sie auf die Knie ihrer Eigentlichkeit zu zwingen. Daß sich die Kulturwelten gegen solche »Weltüberwürfe« sperren, weist auf die große Sensibilität hinsichtlich ihres Hervorgangsgeschehens hin, das ja jeweils nur auf konkrete und jeweilige Weise vonstatten geht und herausgearbeitet werden will. In dieser Hinsicht verbleibt Heidegger noch innerhalb des abendländisch-europäischen Denkhorizontes, auch wenn er an die Grenzen zu deren Überschreitung, historisch wie systematisch, gelangt war. Von hier aus betrachtet stellt die Hermeneutik Gadamers einen Verlust, aber auch einen Gewinn dar. Der Verlust wäre, die *welthaft* konstitutiven Grundzüge auf das Erkenntnismaß des »*Horizontes*« restringiert zu haben, was zunächst ein Votum größerer Endlichkeit zu sein scheint, was sich aber sehr schnell als interne Gefahr eines alles verstehenkönnenden Universalismus decouvriert. Das scheinbar unschuldige Argument der »Horizontverschmelzung« macht aus den fundamentalen Differenzen, und das heißt ja vor allem der Vielfalt der Welten, einen Schmelztiegel des Allesverstehens. Dies ist aber nur möglich, wenn die Welten um wichtige und entscheidende Dimensionen ihrer selbst gebracht werden, und dies geschieht schon dort, wo man glaubt sie verstanden zu haben oder in principio verstehen zu können. Das »Verstehen« ist nicht nur ein »Horizontentwurf«, es ist immer auch ein »Horizontüberwurf«. Der Gewinn des Gadamerschen Konzeptes bestünde indes darin, daß es die »Entscheidungsattitüde« Heideggers, wozu eben auch der »Weltentwurf« gehört, auf das gelassenere Maß einer Dialog- und Gesprächskonstellation zurückfährt. Man muß sich, wie Gadamer sagen würde, vom anderen etwas sagen lassen können, auch um sich selber besser verstehen zu können. Es liegt wohl an diesem Grundzug, daß sich die veritablen Konzepte interkulturellen Denkens zumeist mit dem Term »Hermeneutik« schmücken, da er die Wahrheitsfrage konstitutiv mit dem kommunikativen Geschehensprozeß des Gesprächs verbunden sieht. Auch wenn man den Universalismus der Hermeneutik anmahnt, man *versteht* sich doch aus dem Strahlbereich hermeneutischen Denkens.[113]

Es kommt also, so könnte man zusammenfassend sagen, sehr

[113] Vgl. R. A. Mall, der eine »interkulturelle Hermeneutik« fordert, die »mit Gadamer gegen Gadamer« zu elaborieren ist. (R. A. Mall 1995, 61 ff.; 97 ff.; sowie R. A. Mall/H. Hülsmann 1989, 76 ff.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auf das Vermittlungsgeschehen von Situation und Welt an, insofern darin auch deren Dynamisierungscharakter konkret zum Tragen kommt. Greift man zu weit, also gleichsam direkt auf »Welt« zu, so gehen die Mittelglieder verloren. Das Dasein hat sich dann in einem es schier zerreißenden Entschluß zu entwerfen, gleichsam über den Abgrund der Angst hinweg, das es, das Dasein, selber ja ist. (Heidegger). Greift man zu kurz, bleibt alles in die Situativität geschlagen, welcher der welthafte Ausgriff fehlt. Das Fehlen der »Welt« taucht als »Grenzsituation« auf, die es zu bestehen gilt (Jaspers). Grenzsituation trägt in ihrer Härte das Ganze der Welt vor, ohne das darin liegende Angebot des Weltcharakters der Welt zu sehen.[114] Das hermeneutische Horizontverstehen sieht zwar den konstitutiven Zug von Situation und Welt (»hermeneutische Situation«, »hermeneutischer Zirkel«), es reduziert aber deren dynamisches Geschehen, das sich als kulturkonstitutive Größe erweist, auf die Schmalkost bloßen »Verstehens«, das sich der Mühe »welthafter Erfahrung« entzieht.

Der ›Aufgang‹ tritt an die Stelle des ›Erscheinens‹, »sich Zeigens« und »Verstehens«. Die metaphysische Invariante, die mindestens von Platon bis Heidegger und weiter reicht, daß nämlich alles Erscheinen immer auf das zurückweist, das nicht erscheint, das verborgen bleibt, es mag das Wesen, das Sein, das »Unsichtbare«, das »Undenkbare«, das »Anderssein« etc. sein, wird gewissermaßen viabel, bekommt Füße unter die Beine. Was zuvor noch im Hintergrund als Grund allen Erscheinenkönnens verblieb, tritt jetzt hervor, und zwar so, daß mit jedem Schritt, der getan wird, der Boden, auf dem

[114] Allerdings muß man betonen, daß Jaspers einer der ersten war, der über die Grenzen Europas hinausgeschaut hat und neben Europa noch andere Ursprünge und Quellen der Philosophie angemahnt hat. Das Theorem der »Achsenzeit« steht vor allem hierfür, worin Jaspers schon um 800–200 v. Chr. überraschende, ja verblüffende Konvergenzen hinsichtlich der »geistigen Grundlegung der Menschheit« zwischen Europa und Asien, genauerhin zwischen China, Indien, Persien, Palästina und Griechenland, konstatierte. (Vgl. K. Jaspers 1983, 76 ff.; ders. 1986, 75–84, ders. 1982, 55 ff.) – Mall sieht gar in Jaspers, im Unterschied zu Heidegger, jenen Denker, der über die Grenzen Europas hinausgehend an der Profilgewinnung des interkulturellen Diskurses einen entscheidenden Anteil hat. (Vgl. R. A. Mall 1995, 29 f., passim) Der Topos der »Weltphilosophie« ist es denn auch, den neben Mall auch R. Wisser bei Jaspers für zukunftsweisend erachtet. (Vgl. R. Wisser 1995). – Diesem Jaspersverständnis stimme ich ganz und gar zu, gebe allerdings zu bedenken, daß das Konstitutionsgeschehen zwischen Situation und Welt, wie ich es zu zeigen versuchte, bei Jaspers nicht thematisiert ist, wiewohl genau darin das »Aufgehen einer Welt« hinge.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gegangen wird, zugleich miterstellt wird. »Das Ganze« *geht auf*, und es *kann* dies nur jeweilig, situativ, kon-sequent und werdend.

Der Zusammenhang von ›Bild‹ und ›Sprache‹ hat sein eigenes Bewenden, auf das in einer anderen Arbeit näher einzugehen sein wird. Daß aber das Bild eine »Eigensprache« hat, die gleichsam unmittelbarer das zu Sehende zur Erfahrung bringt, soviel läßt sich vermutlich schon sagen. Um dies wenigstens anzudeuten, möchte ich in aller Kürze ein »Bild« vorstellen, welches das Aufgangsgeschehen von Situation und Welt sehr eindrucksvoll zeigt. Es dreht sich um die Video-Installation »The Greeting« (1995) von Bill Viola[115]: »The Greeting« ist eine 10-minütige Video-/Klanginstallation, die von dem manieristischen Gemälde »Heimsuchung« (1528/29) von J. Pontormo inspiriert ist. Was in der gewöhnlichen Wahrnehmung 45 Sekunden dauert – die Begrüßung zweier Frauen, zu der sich eine dritte gesellt –, wird durch die extreme Zeitlupe auf den Zeitraum von 10 Minuten ausgedehnt. Ohne hier auf alle Bedeutungsnuancen und Sinnschichten eingehen zu können, zeigt diese Arbeit vor allem, wie sich eine ganz gewöhnliche Situation als Geschehen konstituiert, indem sich kleinere Situationseinheiten gleichsam auseinander hervorschieben. Diese Situationen meinen nicht erst das zeitliche Nacheinander, sie zeigen vor allem das Ineinander und Zueinander, die Überlagerung und Korrespondenz unterschiedlicher Situativitäten. Das Kommen, sich Treffen und wieder in die Ferne Schweifende der Blicke, was von den Gesten der Hände und Umarmungen gewissermaßen beantwortet wird, und was bis in die Sequenzen der jeweiligen Fußstellungen sich fortzeugt. Das Hell der Gewänder baut sich gegen das Dunkel der architektonischen Kulisse auf, so daß darin deutlich wird, wie Vordergrund und Hintergrund auseinander hervortreten. Die wenigen Worte, die gesprochen werden, sind, nicht hörbar, in die Mundmodulationen auseinandergenommen, so wie das Spiel der Gewänder in ein überstarkes Rauschen potenziert ist. Die Kamerastellung entspricht diesem situativen Aufbaugeschehen, indem sie von vorne und ein wenig von unten an das Situationengeflecht so heranfährt, daß sie in dessen Sequenzen gleichsam hineinführt. Die Installation zeigt eine gewöhnliche Situation, aber so, daß diese in ihrem dynamischen und vielschichtigen Geschehen der Situationskonstitution *gesehen* werden kann. Nicht nur wird die Raumstruktur aus der Bewegtheit des Raumes heraus erfahren, wo-

[115] B. Viola 1999, 122, passim; sh. auch R. Lauter 1999.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zu neben der dreidimensionalen Ausmessung vor allem die Sinnlichkeitsräume gehören, es werden darüber hinaus Sozial- und Begegnungsräume generiert, die in allem Umgang miteinander das darin sich bekundende Humanum zeigen. Die Situation wird im wahrsten Sinne des Wortes unter die Lupe genommen, was bedeutet, daß auch die »Zeitlupe« nicht einfach eine Verlangsamung der Zeit darstellt, sondern die Zeit in ihrem konstitutiven Entfaltungsgeschehen zeigt. Die Zeit tritt aus sich hervor, indem sie einerseits, in weitere, geschichtliche und vergangene Situationen zurücktretend, die geschichtliche Konstitutionsarbeit des »Grüßens« aufnimmt und einstrukturiert, und indem sie andererseits auch schon über die augenblickliche Gegenwart des Zusammentreffens hinausweist. Ja das Weitere und Zukünftige konstituiert erst das Gegenwärtige mit, macht es »gegen-wärtig«. So ist die angedeutete Schwangerschaft der drei Frauen kein Zufall, sondern ein Hinweis darauf, daß es hier durchaus im weiteren Sinne um ein »Geburtsgeschehen« geht, das alles betrifft. Natürlich zunächst das einzelne Leben, aber darüber hinaus werden hier der Raum, die Zeit, die Begegnung in all ihren Zuwendungs- und Abkehrweisen geboren, ja die Situation selber wird geboren. »Geburt« meint (hier) ein Geschehen, das aus sich selber hervorgeht, ein Geschehen, in dem alles seinen konstitutiven Sinn aus diesem Geschehen erhält. Was aus sich selber hervorgeht, ohne daß dies »gemacht« werden könnte, heißt ›Geburt‹. »Zur-Welt-*kommen*« ist wohl der hierfür trefflichste Ausdruck, der daher auch an die Stelle des »In-der-Welt-seins« tritt. Wohl verstanden, die Welt *kommt* hier *zur Welt*, die Welt geht als Welt aus sich hervor, situativ vermittelt, jeweilig, kontingent, endlich, aber genau darin besteht das *Aufgehen* ihrer als ›Welt‹.

Man *sieht* hier, was man sonst vielleicht nur anmutungsweise und bestenfalls unter den einschränkenden Prämissen des bloß Subjektiven und Zufälligen ahnt. Die Situationen bauen sich auf, indem sie auseinander hervorgehen, die Situation selber *geht auf*, situativ und gerade deshalb auch welthaft. Viola zeigt den schöpferischen Hervorgang von etwas, das man gewöhnlich für einfach gegeben hinnimmt. Die ›Situation der Begrüßung« ist so ein ›*Bild*‹, in das der Betrachter hineingenommen wird. Darin mitgehend und mitsehend erfährt er sich selber ebenfalls als aus dem Geschehen Hervorgehender. Er *sieht* jetzt erst, was eine Situation zur Situation macht und er sieht, worin der Aufgang der Situation besteht, die ihm ja selber dabei auch erst aufgeht.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Violas Videoarbeiten sind sozusagen »stille Zeitplastiken«,[116] was besagen will, daß man auch die Zeit ›sehen‹ kann. Mit ›Sehen‹, soviel wird damit deutlich, ist nicht der Tätigkeitsbereich eines Sinnesorgans gemeint, sondern jener Topos benannt, der in jeder Konkretion, jedem sinnlichen Datum, jeglichem Realum die jeweilige Einsicht und Evidenz erfaßt. Nicht von ungefähr, daß ›Sehen‹ das in nahezu allen Bereichen auftauchende Rezeptionsvermögen par excellence ist, ob es sich um religiöse, künstlerische, wissenschaftliche oder auch alltägliche Terrains handelt, ganz zu schweigen von philosophischen Bemühungen. Denn, so wäre zu fragen, wie steht es denn um den Begründungszusammenhang von »Erkennen«, »Verstehen« und »Sehen«?[117].

2.3.3 Situation, Welt und Ich

So wenig Situation und Welt für sich stehen, so wenig ist »Ich« eine eigene Größe. Hierin besteht, wenn man so sagen kann, die Lehre der ›Struktur‹, daß sie alle Substanzialisierungen und Verdinglichungen unterläuft, indem sie deren Konstitutionsbedingungen aufzeigt. Situation, Welt und Ich stellen sich so als Konstitute des Strukturgeschehens dar, was näherhin besagen will, daß sie im direkten Sinne des Wortes *auseinander hervorgehen*. Dieses »Verhältnis« hatte ich oben schon als »ontologische Idemität« bezeichnet.

---

[116] Es scheint überhaupt das Neue an der Video-Kunst zu sein, daß sie neue Terrains zwischen den klassischen Feldern des Raumes und der Zeit beschreitet, wie sie von der Bildenden Kunst und der Musik besetzt sind. Erfaßt man die Raum- und Zeitstrukturen als auseinanderhervorgehend, so *sieht* man »Bewegung« (nicht nur »Relativität«) als das »fundierende« Geschehen von allem, auch von Raum und Zeit. Hierzu wäre auch das neue Medium der »Video-Clips« zu zählen, ein »Mix« aus Raum und Zeit, Bild und Musik.

[117] Wie schon an manch anderer Stelle meldet sich auch hier das Desiderat, daß im Rahmen interkultureller Forschungen nicht nur die Notwendigkeit von Interdisziplinarität angemahnt wird, auch das Überschreiten bislang angestammter medialer Felder scheint immer dringlicher, weil für die Sache fruchtbarer zu werden. Prononciert formuliert: Violas Arbeiten sind *philosophische* Arbeiten, da sie an den Grundlagen des Denkens und Erfahrens, der Begriffe und Konzeptionen mitarbeiten. Wer sich hingegen auf den Standpunkt stellt, Philosophie sei ausschließlich Arbeit am Begriff, der muß wissen, daß er nicht nur einem bestimmten »Begriff« von Philosophie huldigt, ja daß er unter Philosophie überhaupt »Begriffsphilosophie« versteht, sondern zudem einer Art »Armut der Philosophie« Vorschub leistet. Arthur Koestler hatte schon beizeiten von einer »Armut der Psychologie« gesprochen, und wer wollte ihm heute ernsthaft widersprechen?

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Mit dem »Ich« hat es sein eigenes Bewenden,[118] sein Standort ist keineswegs eine ausgemachte Sache, geschweige denn, daß es als Ausgangspunkt aller Begründung fungieren könnte. All diesen Festschreibungen voraus scheint es doch eher so zu sein, daß es mit der jeweiligen Situation und schließlich mit der jeweiligen Welt in engstem konstitutiven Kontakt steht. Das heißt für die phänomenologische Analyse, daß man zeigen muß, daß und wie das eine aus dem anderen hervorgeht. Tut man dies nicht, fällt man sogleich in Substanzialismen und Entitäten zurück. »Die Konsequenz der Situationen ist die Situation der Situationen. Die Konsequenz bin ich selbst. Das Ich springt aus der Situation als das Erlebnis der Konsequenz der Situationen hervor. Dies ist die Nachgängigkeit des Ich, das sich *aus* der Situation empfängt, d. h. ein Konstitut, nicht ein Konstituens der Situation ist. Ich bin: die Situation. Aber nicht eine jegliche, sondern *das* in der Situation, daß diese nur die Variation einer *Grundsituation* ist. Ich bin das Bleibende in all meinen Situationen. Das klingt wie eine Trivialität, und ist doch höchst befremdlich für den, der den Blick für strukturale Zusammenhänge gewonnen hat. Das Ich ist nicht Substanz, nicht Vorgegebenheit für Situationen, sondern das sich als die Konsequenz einer Situationenmannigfaltigkeit in der motivlichen Einheit ihres Angangs herauslebende Selbsterfahren der Situation; (…) ist das Strukturmoment, wonach die Situation nur die selbe sein kann, wenn sie in ständig wechselndem Angang und immer neuer Provokation aus ihrem Vergang die Antwort lockt, mit der zusammen sie die Einheit des Ganzen als lebendige Gegenwart zu sein vermag.«[119] So erfährt sich das »Ich« einerseits in (als) völlige(r) Präsenz, andererseits immer auch im (als das) Zurückkommen auf dieses präsentische Geschehen. Das »Ich« ist ein Reduplikationsvorgang bzw. das Reduplikationsgeschehen erstellt das »Ich« in seiner »Ichheit«. Daher rührt auch die eigentümliche Empfindungslage eines jeden Ichs, daß seinem Ichbewußtsein immer eine Art Erlebnisfeld vorhergeht, das es zwar »reflektieren« kann im Sinne des »Rückbezugs«, das es darin aber nie als das antrifft, das es als Erlebnis war. Die »paradoxe Lage«, die ich oben im Zusammenhang der Analysen von Merleau-Ponty und Waldenfels näher untersucht habe, stellt sich gleichwohl nur dann als paradox dar, wenn im Vorhinein schon das Reflexionsich als Ausgangspol akzeptiert ist. Genau diese

[118] Sh. u. a. obiges Kapitel C.I.6.3.2 c.
[119] H. Rombach 1993, 161.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Annahme erweist sich nun unter strukturphänomenologischer Hinsicht als Spiegelung eines abgleiteten Phänomens, sozusagen als »nachträgliches« Phänomen. Das »Ich« erfährt sich dem Phänomen gegenüber, dem es entstammt, immer als nachträglich, und daher kommt wohl auch, daß es seinem »Erlebnis-ich« gegenüber immer »nachtragend« ist. Das Ich hält, so könnte man sagen, seinem eigenen Erlebnis, sein immer schon Zuspätkommen vor.

Das Ich erfährt sich also in den Grundbezügen situativer Strukturen und Ordnungen[120] konstituiert, was zugleich sein Sicherfahren zu einem welthaften macht, aber es ist deshalb keineswegs schon dessen »Resultat«. Da all diese Wege und Situationen *konkreativ* auseinander hervorgehen, liegt in jedem Einzelzug, in jeder Einzelsituation auch schon das Ganze des jeweiligen Weltdurchgriffs. Das »Ich« ist in sich gedoppelt, ist ein Reduplikationsgeschehen: Zum einen ist es das spannungsreiche, soziale, geschichtliche, politische, biografische, leibliche und naturale jeweilige »Ergebnis«, das immer ein Durchgangsstadium beschreibt, weil es sich durch alle Strukturzüge hindurch als durchgängig erfährt. Zum anderen ist es im letzten nicht festmachbar, nicht betreffbar, nicht begreifbar, da *mit* dem Hervorgang seiner als Welt diese Welt *zugleich* als ganze miteinbehalten ist. Es bleibt eine Distanz, die nicht erst die Distanz der Erkenntnisleistung, sondern eine lebensmäßige Distanz meint, die für das Spiel der Daseinsstruktur sorgt und die ihm die nötige Gelassenheit und damit einhergehend auch das freie Antlitz der Menschlichkeit verleiht. Im ›Ich‹ sieht sich die ›Welt‹, konkret und unmittelbar, sozusagen zusammengewachsen und identifiziert, und in der ›Welt‹ sieht sich das ›Ich‹ auseinandergenommen, differenziert, dimensioniert und distanziert. Beide Seiten gehören konstitutiv zusammen, so sehr, daß sie allererst aneinander und auseinander hervorgehen. Ich und Welt sind ein idemisches Geschehen, dem durch die Situation und Situationenfolge gleichsam auf die Sprünge geholfen wird.

Genau genommen werden alle drei zugleich »gelebt«. Das Ich ist der Erlebnisfocus der Welt als ganzer und zugleich das Zentralorgan der Welt, »meiner« Welt. Es erfährt sich gleichsam hineingegossen in die Situationenmannigfaltigkeiten der Welt, kommt sich aus diesen entgegen und steht darin immer auch über diesen. Dieses »Über« ist aber kein Jenseits der Welt, sondern bildet jenen »Überschuß«, der aus dem Geschehen entsteht, das ja in seiner ganzen Dynamik ein

[120] Vgl. oben Kap. C.II.3.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Steigerungsgeschehen ist, das immer über sich hinaus führt. Es ist, so könnte man vielleicht besser sagen, die »innere Unendlichkeit«, in welcher sich die situativ-welthaften Züge treffen bzw. auf welche diese zulaufen. *Daraus* entsteht die ›*Individualität*‹ mit all ihren Insignien der Unteilbarkeit, der Unantastbarkeit, der Unberührbarkeit und der Würde. Hier »treffen sich« das Endliche und Unendliche so, daß sie sich als »idemisch«, das heißt als »dasselbe jeweilig anders« erfassen. Jedes Individuum erfährt sich daher kontingent *und* universal, als anders und zugleich als dasselbe. Das heißt, daß jedes Individuum diese seine Insignien allein aus der Ausgelegtheit in die situativ-welthaften Strukturen, *in* denen es lebt, gewinnt.

Wird nun dieser ganze Prozeß hinsichtlich seiner Gesamtstruktur und seinem konstitutiven Geschehensmoment gleichsam angehalten, so zerlegt er sich augenblicklich in selbständige Teile, so daß Situation und Welt auf der einen und Ich auf der anderen Seite auseinanderfallen. Es entstehen überhaupt erst »Seiten«. Dies wäre gewiß in Ordnung, würde man diese als Konstitute des Geschehens sehen und nicht umgekehrt als Voraussetzungen, deren Zusammengehören man dann nachträglich herstellen muß. Es ist schon erstaunlich, daß man diese Fragestellungen nach wie vor als Ausgangsbasis akzeptiert. Für den theoretischen Bereich wäre dies etwa die klassische erkenntnistheoretische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Erfassenkönnens von Wirklichkeit, was ja genau die Entgegensetzung von Subjekt und Wirklichkeit voraussetzt. Für den praktischen Bereich wären dies die Fragen, wie denn das Einzelindividuum mit anderen Individuen interagieren und wie es überhaupt zu einer realen Handlung kommen kann, da ja Ziele und Zweck der Handlung theoretisch vorentworfen sein müssen, soll eine Handlung realiter, d. h. in Wirklichkeit erfolgen können. Jedesmal aber ist hier schon die ominöse Trennung von Subjekt und Objekt erfolgt, als ob diese eigenständige Entitäten wären. Das hat folgenschwere Konsequenzen, wie dies etwa in der immer virulenter werdenden Diskussion um die Frage der »Menschenrechte« zum Vorschein kommt: Wird das formale, allgemeine Ich, das ja nichts anderes als das vom konkreten Geschehens-ich abstrahierte Ich ist, in dieser »Abziehung« (abstractio) isoliert, macht es sich also in einem allgemeinen Subjektivitätsbegriff fest, der jenseits aller Situierungen liegen soll, so unterläuft diesem »Subjekt« ein Reduktionismus, den es ja gerade überwinden wollte. Will sagen, das Anliegen der Universalität und des Allgemeinen geht völlig in Ordnung – es gehört ja zum Grund-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zug der Subjektkonstitution –, es sieht sich aber in dem Maße in Frage gestellt, in dem die situativ-welthaften Strukturen in ihren ebenfalls konstitutiven Leistungen abgeblendet werden. Dies, so scheint es, ist der eigentliche Hintergrund der Opposition nichtwestlicher Kulturen und Staaten gegen den Westen und dessen global geltenden Einforderung »allgemeiner Menschenrechte«, nicht etwa irgendwelche »Fundamentalismen«, die ihre Untaten kaschieren möchten, wie der Westen dies gerne unterstellt. Die westliche Denkkultur unterschätzt, d. h. blendet allzu gerne ihre eigene situativ-welthafte Gebundenheit ab, wie sie etwa in einer langen Geschichte der Subjektwerdung und Gewinnung des Individuums zum Tragen kommt. Man rechnet diese situativ-welthaften Bezüge zu einem allgemeinen Menschheitsbegriff hoch und verkennt den möglichen Selbstwiderspruch, der darin besteht, daß man für überzeitliche Formalbedingungen hält, was sich geschichtlich und inhaltlich vollzogen hat. Der Vorwurf der westlichen Allianz gegenüber nichtwestlichen Kulturen und Staaten fällt auf jene zurück. Anders gesagt: Die Isolierung des »Ichs« aus seiner situativ-welthaften Eingebundenheit evoziert jenen »Dogmatismus des Ich«, der sich bis zu einem »Ego-Fundamentalismus« steigern kann, gegen welche die außerwestlichen Kulturtraditionen zurecht Einspruch erheben.[121]

[121] Auch das Ich hat natürlich eine Geschichte, genauer müßte man sagen, eine Geschichtlichkeit. Für gewöhnlich läßt man diese mit den Griechen beginnen, was ganz überzeugend ist, gehen doch damit so wichtige Parameter wie Autonomie, Selbstbesitz, das Bewußtsein der eigenen Denk- und Sprachfähigkeit einher, was sich in Ikonographie und Gestalttypik antiker Plastik, Reliefs und Architektur zu bestätigen scheint. Der Aspekt der Geschichtlichkeit des Ich hebt hervor, daß unter »Ich« je nach Epoche etwas anderes verstanden wird. Das »ὑποκείμενον« (subjectum) besagt etwas anderes als das »ego«, das »individuum« des Mittelalters ist nicht jenes der Neuzeit, sowie der Subjektbegriff der Neuzeit nicht jenem von Antike und Mittelalter entspricht. Der mit der Moderne aufkommende Subjektbegriff und das damit verbundene »Ichverständnis« stehen wiederum in einem anderen Gesamtzusammenhang. Das geschichtliche Bewußtsein könnte geradezu am Leitfaden dieser »Wesensgeschichte« des Ich aufgezeigt werden.

Nun hat diese Geschichte des Ich natürlich auch eine Vorgeschichte, die keineswegs so linear und stufenförmig wie die eigentliche Geschichte des Ich verläuft. Hierzu zählt etwa auch die altägyptische Kultur, worauf u. a. eine sehr instruktive Ausstellung in Würzburg (Frühjahr 2000) mit dem bezeichnenden Titel »Ägypten – Die Geburt des Individuums« aufmerksam machte (D. Wildung 2000). Daß die ägyptische Kultur zudem die Kriterien einer »Hochkultur« erfüllt, mag diese Linie noch bestärken. Diese Sichtweise hat etwas Überzeugendes, und sie findet denn auch allenthalben überzeugende Belege. Gleichwohl fällt doch auf, daß diese Hypothese aus der Erfahrung jenes Ich- und Individualbegriffs resultiert, wie er für die abendländisch-europäisch-westliche

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Marcel Proust hat hinsichtlich des Konstitutions- und Geschehenscharakters von »Situation, Welt und Ich« schon Pionierarbeit geleistet. In seinem großen Romanzyklus »Auf der Suche nach der verlorenen Zeit« wird in paradigmatischer Weise gezeigt, wie ganz alltägliche, Begebenheiten an einer ganz bestimmten Stelle gleichsam inne halten, um sich zu ›Situationen‹ zu öffnen, aus deren Geflecht eine unabsehbare ›Welt‹ hervorfließt. Bekannt geworden ist hier im besonderen die »madeleine«-Episode, in der der Ich-Erzähler von dem Moment berichtet, in dem das in Lindenblütentee getunkte Sandtörtchen seinen Gaumen berührt: »In der Sekunde nun, als dieser mit dem Kuchengeschmack gemischte Schluck Tee meinen Gaumen berührte, zuckte ich zusammen und war wie gebannt durch etwas Ungewöhnliches, das sich in mir vollzog. Ein unerhörtes Glücksgefühl, das ganz für sich allein bestand und dessen Grund mir unbekannt blieb, hatte mich durchströmt. Mit einem Schlage waren mir die Wechselfälle des Lebens gleichgültig, seine Katastrophen zu harmlosen Mißgeschicken, seine Kürze zu einem bloßen Trug unserer Sinne geworden; es vollzog sich damit in mir, was sonst die Liebe vermag, gleichzeitig aber fühlte ich mich von einer köstlichen Substanz erfüllt: oder diese Substanz war vielmehr nicht in mir, sondern ich war sie selbst. Ich hatte aufgehört, mich mittelmäßig, zufallsbedingt, sterblich zu fühlen. Woher strömte diese mächtige Freude mir zu? Ich fühlte, daß sie mit dem Geschmack des Tees und des Kuchens in Verbindung stand, aber darüber hinausging und von ganz anderer Wesensart war.«[122] Was ist geschehen? Was hat es mit dieser Erzählung auf sich? Es geht in diesem Roman um die Fülle des Vergangenen, das vergessen war und das jetzt erinnert wird, erinnert durch das Schmecken und Riechen eines Kuchenstückes, das eine gewesene Situation herruft und in einer Weise aufgehen läßt, das den gegenwärtigen Zustand von »einem neuen Licht erhellt« sein läßt. Das heißt: Die gegenwärtige Situation taucht im direkten Sinne des Wortes ein in die Sinnenräume von Geschmack und Geruch, wo-

Kultur- und Denkgeschichte signifikant ist. So schaut hier ein gewissermaßen inthronisiertes Ich auf seine Geburtsstunde zurück, so als ob der einzige Weg der Menschheit im Finden des Ich bestanden hätte. Gewiß, da ist einerseits durchaus Richtiges gesehen, es weist aber andererseits auch auf die Grenze europäisch-okzidentaler Kultur vor. So wissen wir heute, daß die altägyptische Kultur keineswegs nur auf das abendländische Europa zusteuerte, sondern mit einem mindestens ebenso berechtigten Anspruch für die afrikanische Kulturwelt steht. Näheres hierzu vgl. L. Harding/B. Reinwald 1990.

[122] M. Proust 1983, 63–67.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

durch sich weitere Situationsstränge öffnen. Wohn–, Bewegungs- und Lebensräume entfalten sich ebenso wie sich Zeiträume in sich ausgliedern. Erinnern und Vergessen bedingen sich gegenseitig, greifen ineinander und greifen sich auch an, ja scheinen sich gegenseitig ausschließen zu wollen. Genau darin aber wird deutlich, wie hier ein konstitutives Geschehen vorliegt, das sich situativ herausarbeitet. Die Situationen gehen so aufeinander zu, daß sie sich darin angehen, hervorlocken und in einem gegenseitigen Antwortgeschehen weiter- und über sich hinaustreiben. Entscheidend ist die Selbststrukturierung der Zeit, genauer der »Zeiten«, aus der sich eine ›Welt‹, »Swanns Welt«, entgegenkommt. *Darin* und daraus *erfährt* sich das ›Ich‹ des Erzählers. ›Proust‹, das ist der auf die Füße gestellte Descartes, ein »Ich bin, also denke ich«, wobei das »bin« nicht schon die Existenz des Ich voraussetzt, sondern als gestaltend und hervorgehend aus der Strukturierung, der Dynamik der Einzelstrukturen, ersichtlich wird. Anders gesagt: Die »verlorene Zeit« findet sich wieder, indem sich die Situationen, die Welt und das Ich finden. »Auf der Suche nach der verlorenen Zeit« ist eine ›Ich‹-*findung*, deren Fund in einem vieldimensionierten Geschehen von teils ausgeführten, teils angefangenen und wieder abgebrochenen, teils nur »angehauchten« Realitäten besteht. Die »Realitäten« bestehen nicht, sie »realisieren«[123] sich erst als das Geschehen selber. Das Sprunghafte und Fragmentarische erhält hier systematisch-gestalterische Qualität, es zeigt die Lebendigkeit, das Unterwegssein, die Suche, nicht nach etwas, sondern die – so könnte man sagen – Suche des Lebens nach sich

[123] Ich gebrauche hier den Ausdruck »realisieren« im Anschluß an Cézannes »réaliser«, dessen »Methode« des Malens jener des Schreibens bei Proust in vielem verwandt ist. Cézanne zeigt, *wie* Wirklichkeit und Sehen auseinander hervorgehen, wie sie Konstitute ein und desselben Geschehens sind. Dingstruktur und Raumstruktur stehen in engstem Gesprächskontakt zur Farbstruktur. Die Situationen (taches, plants) bauen sich aneinander auf, sie bewegen sich »realiter«, so daß alles Wahrgenommene aus der Selbstbewegung der Wahrnehmung hervorgeht. Es »entsteht« nicht nur die »Montagne Sainte-Victoire«, es geht darin die situativ-welthafte Grundstruktur auf, aus der alles, auch die »Dinge« hervorgehen. Ebenso sieht sich das »Ich« gleichsam in seinem Wahrnehmungsgeschehen zu, es wird, um es so zu sagen, vom Wahrnehmungsgeschehen selber wahrgenommen, d. h. »realisiert«. Auch das »Ich« geht also darin hervor, und so sah sich das Cézanne'sche Ich selber hervorgebracht von der, wie es Max Imdahl formulierte, »Weltgesehenheit«. Die Welt sieht uns an, weil sie immer schon aus dem situativen Vermittlungsgeschehen gleichsam herausschaut, ein Geschehen, das wir selber sind. (Vgl. G. Boehm 1988; M. Imdahl 1981, 9–50.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

selber, das Prozessuale seiner Selbstfindung.[124] Das Sprunghafte und Fragmentarische ergibt sich nicht etwa aus Unterbrechungen und Diskontinuitäten des Situationenflusses, es zeigt vielmehr die Pluralität der Dimensionen, deren jeweilige Differenz nur im Sprung genommen werden kann und nicht in einem sukzessiven Übergang erfolgt.

Ein Wort noch zur »Erinnerung«: sie beschreibt das durchgehende Tätigsein des ›Ich‹, welches gleichsam beständig auf sich stößt, indem es sich aus den Geflechten von Raum und Zeit entgegenkommt. Auch Raum und Zeit erstehen darin und dieses ihr Erstehen und Hervorgehen ist die Weise des ›Erinnerns‹, dessen, so könnte man sagen, »Inneres« eine Art Zentrifugale ausbildet, deren genauere Bezeichnung das ›Ich‹ ist. Hier wird der Unendlichkeitsaspekt des Ichs virulent, ja die Virulenz *zeigt* die Unendlichkeit als gestaltete und gelebte. Diese »innere Unendlichkeit« des Ich, das innerste Nichts in aller Zentrifugalität, ist selber nicht »etwas«, auch nicht nichts, es ist, um mit Laozi und Nietzsche zu sprechen, das »aus sich rollende Rad«, das den Weg, auf dem es rollt, im Rollen erst miterstellt.[125] Dieses nicht Faßbare – deshalb nicht, weil es der Grund allen Fassenkönnens ist – ist gleichwohl »hochaktiv«, ganz so, wie sich das Ich, gerade als reflexives, hochaktiv erfährt. Es *kommt* darin zu Bewußtsein, so wie es zu seiner Würde *kommt*. Es *kommt* als seine Selbstgestaltung und erfährt sich so in seiner Besonderheit und Unvergleichlichkeit, eben als ›Ich‹. Die kantischen Bestimmungen bleiben alle erhalten, aber sie werden in ihre ›Gestaltung‹ und in

[124] Im letzten Kapitel »Die wiedergefundene Zeit« heißt es: »Die Größe der wahren Kunst (…) lag darin beschlossen, jene Wirklichkeit, von der wir so weit entfernt leben, wiederzufinden, wieder zu erfassen und uns bekannt zu geben, die Wirklichkeit, von der wir uns immer mehr entfernen, je mehr die konventionelle Kenntnis, die wir an ihre Stelle setzen, an Dichte und Undurchdringlichkeit gewinnt, jene Wirklichkeit, deren wahre Kenntnis wir vielleicht bis zu unserem Tode versäumen und die doch ganz einfach unser Leben ist. Das wahre Leben, das endlich entdeckte und aufgehellte, das einzige infolgedessen von uns wahrhaft gelebte Leben, ist die Literatur: jenes Leben, das in gewissem Sinne bei allen Menschen so gut wie bei dem Künstler in jedem Augenblick wohnt. Sie sehen es nicht, weil sie es nicht dem Licht auszusetzen versuchen, infolgedessen aber ist ihre Vergangenheit von unzähligen Photonegativen angefüllt, die ganz ungenutzt bleiben, da ihr Verstand sie nicht ›entwickelt‹ hat. Das bezieht sich auf unser eigenes Leben sowohl wie auf das der anderen, denn der Stil ist für den Schriftsteller wie die Farbe für den Maler nicht eine Frage der Technik, sondern seine Art zu sehen.« (A. a. O., Bd. 10, 3974 f.)

[125] »Die Handlung kam ins Rollen«, heißt es bei Proust. (A. a. O., Bd. 1, 59)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ihr ›Kommen‹ überführt, was natürlich ganz andere Dimensionalitäten und damit Konsequenzen offen legt. Aus dem Postulat wird konkrete Gestaltung, d. h. ›Selbststrukturierung‹. Die Begründungsrichtung kehrt sich um. Die kantische Folie fungiert nicht mehr als formaler Ausgangspunkt aller Denkbemühungen, die sich dann noch in verschiedene Richtungen und Felder hinein entfalten, sie erweist sich vielmehr als eine, wenn auch gewichtige Haltestelle dieser ›Fahrt‹ der Ichwerdung. Ein vorläufiges Ergebnis, ein Zwischenergebnis des Menschseins auf seinem Weg zur Vernunft und Menschlichkeit. Proust indes *zeigt* mit der ›Erinnerung‹ nicht nur die »Welt des Erinnerns« und dessen Notwendigkeit für die Selbstbewußtwerdung des Ichs, er zeigt darin die Selbstklärung und -gestaltung der Gegenwart, eine Gegenwart jenseits der Zeit im Sinne des linearen Zeitstroms. Auch dies ist wiederum, was nicht eigens betont werden müßte, selber Ausdruck einer bestimmten epochalen Zeiterfahrung. Der Proust'sche Ich-Erzähler *wird* zum erzählenden aus dem Erzählten. So gehen beide, erzählendes und erzähltes Ich auseinander hervor.[126]

Man kann schon sagen, daß Prousts Konzeption, darin Nietzsche verwandt, einen »Aufstand der Sinnlichkeit« gegen den kruden Rationalismus darstellt, wie er gerade für das französische Denken signifikant war. Beide beleuchten ein zunächst intrakulturelles Phänomen Frankreichs, das aber natürlich eine Selbstkorrektur und Rekonstitution des europäischen Vernunftbegriffs im ganzen darstellt. Nicht zufällig sind beide explizit oder zumindest zwischen den Zeilen in fast der gesamten französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts ausfindig zu machen. Prousts »Auf der Suche nach der verlorenen Zeit« ist eine »Suche nach den verlorenen Situationen«, deren Verlust der reine Rationalismus zu verantworten hat.[127]

---

[126] Gewiß, Proust's Werk wird gewöhnlich dahingehend interpretiert, daß dem unaufhaltsamen Fortschreiten der Zeit, der Vergänglichkeit, schließlich dem Ausgeliefertsein und der Zerbrechlichkeit des Daseins das Imaginäre einer vergangenen Welt entgegengehalten wird, die es wiederzubeleben, d. h. zu erinnern gilt. Es mag darin etwas Richtiges gesehen sein, trennt man die Biografie Prousts von seinem literarischen Schaffen, indem letzteres als eine Art Kompensationsunternehmen betrachtet wird. Einer solchen Lesart wird allerdings alle Literatur nur Fiktion im Unterschied zur Realität bleiben. Läßt man sich aber einmal auf die einzelnen Phänomene ein, die Proust beschreibt, so kann man dem Konstitutionsgeschehen gleichsam zusehen, dem Ich und Welt entspringen. – Die Philosopheme und internen Phänomenologien literarischer Texte sind nach wie vor ein Desiderat. Für die Philosophie!

[127] Dem Gedanken der Struktur, wie er hier vertreten wird, ist Merleau-Ponty ins-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der Roman ist in mehrfacher Hinsicht ein »Zeitroman«. Er zeigt die Zeit in ihrem Konstitutionsgeschehen, in erster Linie unter dem Aspekt der Erinnerung; darin wird sichtbar, daß die Zeit ein lebendiges Geschehen ist, das sich aus mehreren »Zeiten«, sprich Zeitfolien oder Zeitdimensionen zusammensetzt, die wiederum ineinander geschachtelt sind bzw. einander überlagern. Die Zeit ist keineswegs bloße »innere Anschauung«, so wenig wie der Raum bloße »äußere Anschauung« ist. Mit diesem »Befund« bricht nicht nur das Zeitverständnis um, es bricht auch das Zeitalter um. Die Zeit wird, systematisch, methodisch, geschichtlich, eine andere und sie wird in diesem Umbruch, der ja ein Zeitenumbruch ist, »gelebt« und erlebt. Das 20. Jahrhundert beginnt mit solchen grundsätzlichen Veränderungen der Zeit; Relativität, Bewegung, Geschwindigkeit, im Prinzip alles Phänomenzüge jener Zeit, die hier zur Realität wird.

Was geschieht, so könnte man resümieren, geschieht durch den Menschen, aber er ist nicht der Urheber des Geschehens. Er ist aber auch nicht einfach willenlos an das Geschehen ausgeliefert. Der Mensch versteht sich von den Situationen her, dies bedeutet, daß er sich einerseits in diese »hineinbegibt«, ja »hineinlegt«, daß er sie ganz und gar mitträgt, daß er aber andererseits genau dadurch jene Ausspannung und jenes Spiel gewinnt, das ihn das Ganze frei erleben läßt. Dies bedeutet, daß die sozialen, gesellschaftlichen, epochalen, kulturellen Situationen, die ja als ineinander gelagerte situative Strukturen die Gesamtsituation ausmachen, so interpretiert werden, daß sie als ein jeweilig freies Geschehen auseinander hervorgehen. Jeder Einzelne ist Interpretament dieser gesellschaftlich-geschichtlichen Situationen, wie er zugleich Interpret dieser Situationen ist. Er trägt in allem diese gesamte Situativität lebensmäßig vor, und genau darin besteht seine Autonomie, daß er diese »Vorgegebenhei-

besondere in seinem Theorem des »Chiasmus« sehr nahe gekommen. Man könnte durchaus sagen, daß er das Paradox zwischen Leib und Welt im Phänomen »chair« überwinden wollte, insofern sich dort eine »Struktur« ausbildet, die nahe an die »strukturontologische« Konzeption heranführt. Es ist kein Zufall, daß Merleau-Ponty hier ebenfalls bei Proust fündig wird, obschon er auch jetzt immer noch einer Differenz verhaftet bleibt, wie sie zwischen Leib und Welt, »Fleisch« und »Idee«, vorprädikativer und prädikativer Ebene zum Ausdruck kommt. »Hier stoßen wir auf den schwierigsten Punkt, nämlich auf das Band zwischen Fleisch und Idee, zwischen dem Sichtbaren und der inneren Armatur, die es enthüllt und verhüllt. Keiner ist weitergekommen als Proust in der Bestimmung zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren, in der Beschreibung einer Idee, die nicht das Gegenteil des Sinnlichen ist, sondern sein Futter oder seine Tiefe.« (M. Merleau-Ponty 1994, 195)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ten« in je spezifischer Weise überformt, gestaltet, ja in eine bestimmte Konsequenz hinein freisetzt. Die Freiheit des Ich geht, jedenfalls was die westliche Hemisphäre betrifft, im Grunde zurück auf das Freiheitsgeschehen und Freisetzungsgeschehen der situativ-welthaften Strukturen, aus denen heraus sich das Individuum begegnet. »Der Mensch ist nicht zuerst Subjekt und nimmt dann noch Beziehungen zu anderen Subjekten auf, sondern er lebt als eine ausgespannte Gesamtstruktur, aus der er auf sich ›selbst‹, als ein bloßes Moment dieser Struktur, *zurückkommt*.«[128]

Das Konstitutionsgeschehen von Situation, Welt und Ich zeigt, wie diese auseinander hervorgehen, und daß sie darin *realiter aufgehen*. Was Kant im Autonomieprinzip der Person und im Unbedingtheitsbegriff der Welt ganz richtig forderte, nur eben als »Idee« nur postulieren konnte, wird jetzt in ein ganz konkretes, phänomenologisch aufzeigbares Geschehen überführt. »Welt« gestaltet sich selber, geht als ihre jeweils eigene Selbstgestaltung hervor; Freiheit *ist nicht*, auch nicht als gedachte, sie entsteht und *geht hervor*, und nur deshalb können wir uns überhaupt als Freiheitswesen leben und empfinden.[129]

---

[128] H. Rombach 1994a, 127. – Schon Nietzsche hatte für dieses Konstitutions*geschehen* ein Auge, auch wenn er das phänomenologische Methodenbewußtsein noch nicht kennen konnte. Es macht sehr viel Sinn, Nietzsches Grundbegriffe des »Werdens«, der »Genealogie«, des »Schöpferischen«, der »Subjektivität«, des »Scheins« usf. einmal *phänomenologisch* zu beleuchten. Es würden dabei sehr schnell der Reduktionismus und die Mißverständnisse ersichtlich werden, die seitens der gewöhnlichen Begriffsphilosophie seinem Denken widerfahren sind und nach wie vor widerfahren. Es steht allerdings zu vermuten, daß Nietzsche selber ab und an in diese Falle getappt ist. (Vgl. etwa Heideggers kritische Nietzsche-Rezeption als »Vollendung der Metaphysik«.) Gleichwohl seien hier einige Kostproben von Nietzsches phänomenologischem Auge in bezug auf das Konstitutionsgeschehen von Ich, Welt und Situation angeführt: »Wir stellen ein Wort hin, wo unsere Unwissenheit anhebt, – wo wir nicht mehr weiter sehn können z. B. das Wort ›ich‹, das Wort ›thun‹, das Wort ›leiden‹: das sind Horizontlinien unsrer Erkenntniß, aber keine ›Wahrheiten‹. (KSA, Bd. 12, 185) Die Subjektivität der Welt ist nicht eine anthropomorphische Subjektivität, sondern eine mundane; wir sind die Figuren im Traum des Gottes, die errathen wie er träumt. (KSA Bd. 7, 165) Es rächt sich, daß von der Wissenschaft das Individuum nicht begriffen war: es ist *das ganze bisherige Leben in Einer Linie und nicht* dessen *Resultat.* (KSA, Bd. 12, 378) [Es geht um] eine fortwährend lebende wachsende, eine Welt in der Welt. (…) *Das Kunstwerk* und der *Einzelne* ist eine *Wiederholung* des *Urprozesses*, aus dem die Welt entstanden ist, gleichsam ein Wellenring in der Welle.« (KSA, Bd. 7, 164 f.)

[129] Erst durch den Gedanken der Selbstkonstitution und des Hervorgangsgeschehens von Ich und Welt wird es möglich, grundsätzliche Unterschiede zur Darstellung zu bringen, wie sie zwischen Europa und Asien bestehen und jedermann, der sich nur ein

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2.4 Strukturgenese

2.4.1 Autogenese

Die bisherigen Analysen stehen zwar für sich, aber sie weisen auch immer über sich hinaus, indem sie bestimmte Schritte eines Prozeßgeschehens darstellen, dessen Aufweis mein Hauptaugenmerk gilt. So wurde zunehmend ersichtlich, inwiefern »Erfahrung« und »Grunderfahrung« konstitutive Schritte der Eröffnung und Erfassung der »Welt« sind. Nun bedeutet dies aber nicht, daß es ein Ganggesetz von der Erfahrung zur Welt und den Welten gäbe, es bedeutet vielmehr, daß von Anfang an, in jeder Erfahrung und Erkenntnis, ›Welt‹ schon implizite und complizite mitpräsent ist, nur daß sich dies erst herausarbeiten, deutlich werden und gestalten muß. Genau darin aber liegt der »genetische« Grundzug dieses Geschehens, daß es die Bedingungen seiner aus dem Geschehen selbst gewinnt. Die Genese ist so in einem dezidierten Sinn immer »*Auto*genese«, Selbsthervorgang, Hervorgang aus sich selber. Mit ihr wird deutlich und aufweisbar, was bei Kant noch in zwei Bereiche auseinanderfällt, daß nämlich Freiheit und Notwendigkeit in ein Geschehen transformiert werden, wo sie als gemeinsames Geschehen auseinander hervorgehen. Aus ihrem scheinbaren Gegensatz tritt ein Prozeß der »Vernötigung« hervor, worin beide *erfahrbar* werden und worin sich ihr *Welt*charakter offenbart, indem er sich konkret entfaltet und aufgeht. Nur unter statischen Verhältnissen sind Freiheit und Notwendigkeit Gegenbegriffe.

Erfahrungen der Andersheit und Fremdheit, auf deren Analyse ich u. a. deshalb großen Wert gelegt habe, weil sie im gegenwärtigen philosophischen Diskurs zu Fragen der interkulturellen Philosophie zurecht als kritische Instanzen gegen die universalistischen Konzepte ins Feld geführt werden, erweisen sich hierbei auch als Schritte dieses genetischen Geschehens. Werden sie verabsolutiert zu jeweils »ersten Philosophien«, laufen sie in die Selbstgefährdung eigener Dogmatik. So besagt das Theorem der Autogenese, daß sich der Gang der Welt zur ›Welt‹ in bestimmten Schritten seiner selbst immer auch als die »Welt des Anderen« und als »Fremdwelt« erweist, daß aber »das

wenig mit diesen Phänomenen beschäftigt, auch sogleich einleuchten. Das »Differenztheorem« macht dann Sinn, wenn es aus dem Frageansatz des *jeweiligen* Konstitutionsgeschehens heraus entwickelt wird. Vgl. K. Sakai 1994, 63–82.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Fremde« und »Eigene« niemals Entitäten für sich sind, sondern aneinander sich klären und so über sich hinaussteigen. Ja sie bilden selber eine Teilstrecke des Weges des autogenetischen Geschehens. So könnte man durchaus, wenn auch ein wenig überspitzt formuliert, den Weg dieser Analysen rückwärts gehen, worin sich zeigen würde, daß auf jeder Stufe der Betrachtung die Kategorien neu zu sehen und zu buchstabieren wären. Um dies aber zu können, bedarf es jener Wegführung, die bislang eingeschlagen wurde. Ein Weg wird erst zum Weg, er öffnet sich erst als Weg, wenn er gegangen und zur Erfahrung gebracht wird.

Von hier aus erweisen sich die bisherigen Punkte als phänomenologische Grundzüge der Strukturgenese. Hierzu gehören auch jene Aspekte des »Durchbruchs« und der »Dimension«[130], die erst für die Authentizität des Geschehens sorgen. Desweiteren läuft eine Genese ja nicht einfach so ab, sondern sie hat einen Aufgang, sie tut sich als ein Abhebungsgeschehen, welches, nachdem es seine »Spitze« erreicht hat, wiederum abschwingt und untergeht. Die »Genese« beschreibt eine »genetische Kurve«, die ihr eigenes Profil entfaltet und ihre eigene Ausspannung hat.[131] Eine jede Kultur »umschreibt« und »befährt« diese genetische Kurve, auch wenn dies in unterschiedlichem Amplitudenausschlag geschieht. So ist in die umgreifende Kurve der »Kultur« jene genetische Kurve der »Epoche« einbehalten, von der aber eine jede an der größeren der Kultur so mitarbeitet, daß diese in jeder einzelnen Epoche als jeweils gesamte Kultur erscheint. Mit der Romanik »generiert sich« die abendländisch-christliche Kultur in einer ganz eigenen, bislang nicht gekannten Weise, so wie die Renaissance eine erneute Geburt, eine Wiedergeburt der antiken und der mittelalterlichen Epoche ist, worin sich die abendländische Kultur weitertreibt. Demgegenüber beschreiben die »Dynastien« Chinas anders verlaufende genetische Kurven, sie sind nicht vergleichbar mit den »Epochen« des Okzidents, aber auch sie arbeiten an der Genese der chinesischen Kulturwelt mit.[132] Die genetische Kurve ist nichts

[130] Sh. Kapitel C.II. »Grunderfahrung«.

[131] Zu den unterschiedlichen Ebenen des Aufgangs- und Untergangsgeschehens der Genese sh. H. Rombach 1988b, 221–298; ders. 1994b, 65–86; 138–167.

[132] Über die unterschiedlichen Geschichtsauffassungen und Historiographien Europas und Asiens, etwa in den Begriffen von Epoche und Dynastie festgemacht, müßte eigens gehandelt werden. Die Differenzen zeigen sich ja nicht erst äußerlich in bestimmten politischen Institutionalisierungen und dergleichen, sondern greifen durch alle nur möglichen Bereiche hindurch. So würde man etwa das Hegel'sche Bewußtseinsmodell,

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

anderes als die *Selbsterfahrung* und zugleich das *welthafte Erleben* einer Kultur, ihr Aufgang und Untergang, aber all dies als ein *Geschehen*, ein *Hervorgehen aus sich selber*. Wer das »Leben« einer Kultur erfahren und erfassen will – und wodurch ließe sich eine solche anders erfassen? –, der muß sich in dieses ihr Prozeßgeschehen begeben, will er nicht vorschnellen Systematisierungen und Horizonteinschreibungen oder gar Stereotypien und Plattitüden anheimfallen.

›Genese‹ besagt zweierlei: Zum einen benennt sie den Grundgedanken der Selbststrukturierung, wonach keine Entität, keine Substantialität und dergleichen mehr als Voraussetzung dienen können. Zum anderen bedeutet dies, daß der Gedanke der Genese selber die Genese des Denkens zeigt, so daß die Genese als Grundgedanke aus dem Weg und Ganggesetz der Genese selber hervorgeht. Der Gedanke der Genese vollzieht sich selber genetisch, das Denken wird »*genetisch*«.[133] Entscheidend hier ist also der »ontologische« Grundzug der Genese, wobei unter »Ontologie« im Anschluß an Heidegger gerade nicht ein »on«, aber auch nicht wie bei Heidegger eine »Seinsweise«, sondern das Hervorgangsgeschehen als solches, wenn man so will, das Geschehen des »Seins« verstanden wird. Genau genommen kann man hier nicht mehr von »Ontologie« sprechen, da es alle Seinsbestände, auch »Seinsweisen«, aus deren Werdegeschehen heraus versteht. Die Strukturgenese ist exakter gesprochen eine »Geneseologie«, und darin eine Überwindung der »Ontologie«, allerdings nur, indem sie durch diese hindurchgegangen ist.[134]

---

das ja genau die epochale Struktur nachzeichnet, als typisch europäisch bezeichnen müssen, was wie bei Hegel dazu führt, die Dynastien als Vorstufen der Epochen zu qualifizieren. Weit ergiebiger und auch spannender nähme sich der Versuch aus, die Kulturen hinsichtlich ihrer *jeweiligen* Interpretation von ›Geschichte‹ und »Historiographie« anzugehen. Versuche in diese Richtung wurden schon ansatzweise unternommen. (Vgl. F. Wimmer 1990; ders. 1997, 79–148) Das Forschungsfeld, das sich indes hier auftut, scheint in der Tat ein unerschöpfliches zu sein.

[133] Die grundsätzliche Differenz zu anderen »Genese«-Termini dürften deutlich geworden sein, wobei dort immer auch schon Teilaspekte der Strukturgenese anklingen. So etwa bei Husserls »genetischer Phänomenologie«, bei Piagets »Genetischer Epistemologie« wie bei Foucaults »genealogischem Denken«. Die Differenz besteht kurz gesagt darin, daß jene auf Erstvoraussetzungen aufbauen, die sodann zur Entwicklung kommen, indes die strukturale Genese an die Stelle tritt, die traditionell das »Sein« innehatte, nur daß sie dieses auf seinen konstitutiven Selbsthervorgang hin unterfängt.

[134] Der Hauptvorwurf Heideggers an die Tradition der Philosophie besteht ja nach wie vor. Sie denkt Sein als Seiendes, sie denkt gegenständlich und ontisch. Sie unterliegt der »Seinsvergessenheit«. Von hier aus gesehen verwundert es schon, daß man mit bewußt-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Es überrascht nicht, daß dieser Gedanke an die Grenzen des europäischen Denkens stößt, insofern dieses von altersher auf »Sein« resp. »Subjekt« gerichtet war. Der Versuch einer Kritik dieser europäisch-okzidentalen Grundlagen findet daher unterstützende Vorläufer im asiatischen Denkraum. Es ist hier zunächst an das Dao De Ching zu erinnern, in dem es, so könnte man sagen, um die Frage des Hervorgangsgeschehens als der fundamentalsten Dimension geht.[135] Von fast paradigmatischer Bedeutung für die genetische Kurve ist die aus dem alten China stammende und vom Zen-Buddhismus in Japan aufgenommene Geschichte »Der Ochs und sein Hirte«[136], von der in anderem Zusammenhang oben schon die Rede war. Ohne auf die Vielschichtigkeit und alle Bedeutungsebenen dieses Textes eingehen zu können, läßt sich doch folgendes festhalten: Dem in zehn Schritte eingeteilten Text ist ein aus dem Japan des 15. Jahrhundert korrespondierender Bildteil beigegeben, dessen einzelne Bilder wiederum von Meister Ohtsu kommentiert und erläutert werden. Mir kommt es hier auf den *Bewegungs*duktus des Ganzen an, in der mit jedem Schritt alle zurückliegenden *neu* gedeutet und interpretiert werden. Jeder weitere Schritt weist über das bisherige Ganze hinaus und ist doch auch dessen weiter und höher geführte Konsequenz. Die Geschichte beginnt mit der »Suche nach dem Ochsen« (1. Bild), was soviel bedeutet, daß Subjekt (Hirte) und Objekt (Ochse) getrennt sind. Ausgangspunkt ist demnach die sog. »Realität«, wobei der Ochse für das Eingebundensein, die naturale wie kulturale Umwelt steht. Genau dies aber ist verloren gegangen, weshalb sich der Hirte »nach außen (wendet)« (14). Außenerfahrung ist die Suche nach etwas, das man verloren hat, das aber nichts anderes ist als man selber, die eigene Lebensgestaltung, das konkrete Hiersein. Nach dem »Finden der Ochsenspur« (2. Bild) wird schließlich der Ochse doch gefunden (3. Bild). Das Subjekt findet sich selber im Objekt wieder. Aber der

seins- und begriffsphilosophischen Argumenten glaubt Heidegger kritisieren zu können, bestand doch dessen ganzes Anliegen darin, die all diesen Bestrebungen zugrunde liegende »hermeneutische Situation« des Daseins offen zu legen. Geradezu ein Lehrstück solchen Mißverständnisses scheint mir etwa das Vorwort von J. Habermas zum Heidegger-Buch von V. Farías (1989) zu sein.

135 Hinsichtlich des genetischen Grundaspektes bieten sich hier vor allem die Sprüche 25, 37, 43 und 63 nach der Wang Bi-Zählung (Laotse 1984) an. – Vgl. auch Mao, Y. 1996, 147–159; vgl. auch F. Jullien 1999.

136 Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte, erläutert von Meister D. R. Ohtsu (1985); [alle folgenden Zitate hieraus] ; vgl. hierzu die erhellende Interpretation von Ueda, S. 1995, 19 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ochse sträubt sich mit »hartnäckigem Eigensinn«, was auf den tieferen Sinn seines Ausreißens hindeutet. Die Welt, die zugleich die Erfahrungswelt des Hirten ist, führt gleichsam ein Eigenleben (»Wildnis«), das es aufzunehmen und zu »zähmen« (5. Bild) gilt. Der Ochse will »gefangen« sein (4. Bild). Der Hirte reitet schließlich auf dem Ochsen sitzend (6. Bild) nach Hause, was besagen will, daß das Subjekt seine »Objektwelt« so eingearbeitet hat, daß es von dieser getragen wird. Nichts kann beide stören. Nun aber das 7. Bild: »Der Ochs ist vergessen, der Hirte bleibt«. Subjekt und Objekt, Ich und Welt, sind so zusammengekommen, daß sie sich aus einem ursprünglicheren »Selbst« heraus erfahren. Das Ich ist »es selbst« geworden, dadurch daß es die Objektwelt so in sich aufgenommen hat, daß keine Trennung mehr zwischen beiden besteht. Es geht noch weiter: Das 8. Bild (ein leerer Kreis) zeigt »die völlige Vergessenheit von Ochs und Hirte«. Der völlige Verlust von allem, »mit einem Schlag bricht jäh der große Himmel in Trümmer« (42). Aber dieser Einbruch bedeutet nicht völlige Nichtung, sondern bekundet sich als eine ›Nichtserfahrung‹, aus der heraus der Durchbruch geschieht. Dies heißt erfassen, daß die Suche selber schon den Selbstverlust bestätigt, daß sie schon ein Abweichen von dem ist, was »eigentlich« gesucht wird; die Suche schon ist der Verlust. Das »Etwas«, das »Objekt«, das Außerhalb, Ziel und Zweck, Absicht etc., die von einem Subjekt erfaßt, erkannt, erfahren werden könnten, all dies trifft nicht den eigentlich gesuchten Sinn. Was aber dann? »Nichts!« Oder genauer gesagt, das ganze Geschehen kommt so in Bewegung, daß es nichts mehr bedarf, weil alles aus dem Geschehen selber hervorgeht. Aus diesem »Quellgrund« (Bild: ein leerer Kreis: Nichts und doch nicht nichts) geht alles so hervor (9. Bild, Darstellung eines alten verdorrten Baumes, der gleichwohl blüht: »Zurückgekehrt in den Grund und Ursprung«), daß auch der Hervorgehende darin »gefunden« wird. Er erfährt sich höher gesehen, er erfährt Klarheit über sich selbst; erfährt eigentliche Aufklärung.[137] »In den Grund und Ursprung zurückgekehrt, hat der Hirte schon Alles vollbracht.« (45) Es gibt kein »Außen« mehr, da alles aus einem gemeinsamen Geschehen hervorgeht. »Grenzenlos fließt der Fluß, wie er fließt. Rot blüht die Blume, wie sie blüht.« (45) Diese »Rückkehr« bedeutet die Erfahrung zu machen, daß sich zwar nichts ändert, daß sich aber alles verwandelt! Aus »Realität« ist

[137] Im Wort »Enlightenment« zeigt sich durchaus eine gewisse Parallele zwischen dem, was der Asiate »Erwachen« und der Europäer »Aufklärung« nennt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»Welt« geworden (10. Bild: »Das Hereinkommen auf den Markt mit offenen Händen«). Der Alltag (Weinkneipe, Fischbude, Marktplatz) geschieht als Aufgang einer »Welt«. Es gibt nichts, was nicht »Welt« sein könnte. Ja, genau besehen, tendiert alles auf seine Welt hin! Genealogisch ausgedrückt: Vom Ich-Ochse (Subjekt-Objekt-Spaltung) zur »Werdung des Selbst«, Überwindung dieser Spaltung und Gewinn des »selbstlosen« Selbst«, wir könnten auch sagen des »welthaften Selbst«, steht doch das ›Phänomen der Welt‹ für dessen Artikulations- und Differenzierungsgeschehen. Gewiß, diese Geschichte zeigt eine spezifische Form des genetischen Geschehens, aber sie zeigt darin den Hervorgang der *Selbstwerdung*. Irgendwann, so könnte man ergänzen, kommt der Tag, an dem der Ochse wieder entlaufen sein wird, und der Hirte wird sich erneut auf die Suche machen. Genau darin aber liegt der Lauf der Genese, daß sie um den Aufgang und vor allem um den Untergang weiß, und daß sie weiß, daß das eine nicht ohne das andere zu haben ist. Die Erfahrung des Aufgangs und die darin gewonnene Einsicht werden allerdings dazu führen, mit den Untergängen so umzugehen, daß sie als Abschwünge für neue Aufgänge gelebt werden können.[138] Das vermutlich Entscheidende dieser Geschichte besteht wohl darin, daß sie zeigt, daß die gewöhnliche Annahme der Trennung von Subjekt und Objekt gar nicht der »Wirklichkeit« entspricht, sondern eine bestimmte Phase, ja eine Ableitung derselben beschreibt. Bei all dem ist schon bemerkenswert, daß es in den asiatischen Erfahrungs- und Denkwelten fast immer um genau diese Konstellation geht, also darum zu zeigen, *wie* es zum »Ich«, zur »Welt«, zum »Selbst« usw. *kommt*. Asien hat nicht nur eine Phänomenologie, sie *ist* schon eine, und sie scheint dem Westen geradehin zeigen zu wollen, daß er als der eigentliche Begründer methodischer und systematischer Grundfragen gleichwohl einem Denktypus verhaftet bleibt, der mit dazu beiträgt, daß die Phänomene, um deren Erhellung er sich bemüht, eigentümlich verschlossen bleiben. Was ist denn, so wäre zu fragen, unter philosophischer und wissenschaftlicher Hinsicht das Anliegen Asiens anderes als das Konstitutionsgeschehen von Ich und Welt selber aufzuzeigen? Anders gesagt: Der genetische Grundgedanke scheint dort längst *er-*

[138] Es sei auf die bemerkenswerte Bildinterpretation »Der den Berg hinabgehende Sakyamuni« (L'iang K'ai, 13. Jh.) von Tsujimura, K. verwiesen, worin das Hinabgehen und Untergehen als ein Signum, ja als ein Aufgangsgeschehen der japanisch-buddhistischen Kulturwelt gedeutet wird. (Tsujimura, K., u. a. 1981, 29–46.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

fahren zu sein, so sehr, daß er in allen nur denkbaren Bereichen Ausdruck gefunden hat. Dem Westen indes kamen seine spärlichen Vertreter eines Denkens des Werdens und Hervorgehens *vor* dem Sein und Bestand stets etwas suspekt vor, denkt man etwa an Heraklit, Hölderlin und Nietzsche.

Zum autogenetischen Grundzug der Selbststrukturierung gehören noch weitere Phänomenzüge, die hier nur erwähnt und nicht weiter ausgeführt werden können. Neben dem Auf- und Untergangsgeschehen, das als Selbststrukturierung immer ein schöpferisches Geschehen ist, geht es um Fragen des Einbruchs, des Durchbruchs, des »Ab ovo«, der »Naszivität«, der Steigerung, u. a.[139] Von Wichtigkeit für uns ist hier, den fundamentalen Aspekt des »*strukturalen Geschehens*« herauszustellen. Das autogenetische Grundprinzip nimmt das »Selbst*werden*« des Autonomieprinzips auf, aber so, daß dies als Geschehen erst in seine Freiheit kommt, frei wird. Autogenese unterscheidet sich darin von dem verwandt klingenden Begriff der »Autopoiese«[140], die den Ablauf noch viel zu mechanistisch, zu immanentistisch, zu strategisch und gewissermaßen nur nach Notwendigkeitskriterien wie etwa der Frage nach Systemerhalt und Lebensfristung denkt. Systemtheorien scheitern genau an ihrem »selbstischen« Charakter, indem dieser zum Selbstzweck hypostasiert wird. Darauf aufbauende Informationstechnologien, kybernetische Modelle etc. wissen schon um den Endzweck ihrer selbst und führen nur ihren vorgefaßten Plan aus. Das System wird zu seinem eigenen Beobachter, »big brother is watching you«; der klassische Gegenbegriff von Autonomie. Das System »macht sich selber« – daher »Auto-poiese«. Wen auch immer diese Konzeption überzeugen mag, er sollte wenigstens auf den systemimmanenten (!) Reduktionismus aufmerksam werden, der zwar die Systeme am Laufen hält, der sich aber an der Fülle und Lebendigkeit des Daseins vergeht. Das

[139] Näheres hierzu H. Rombach 1988b; ders. 1994b.

[140] Dieser Topos geht bekanntlich auf konstruktivistische und neurobiologische Theoreme zurück und verbleibt nicht zufällig innerhalb »systemtheoretischer« Modelle, die den Weg zu »strukturphänomenologischer« Methodik nicht finden. Diese Spur zieht sich von Maturana und Varela bis hin zu Luhmann und dessen Adepten. Vgl. H. R. Maturana/F. J. Varela (1987); H. R. Maturana (1992, 89–118); F. J. Varela (1992, 119–132); N. Luhmann (1991, 354 ff., passim). Einen in die Nähe der Autogenese gehenden, weil den schöpferischen und autonomen Aspekt im Begriff der Autopoiese betonenden Ansatz vertritt m. E. E. Jantsch. (1979; ders. 1992, 159–191.) – Zur Diskussion um das Verhältnis von »System« resp »Autopoiese« und »Struktur« resp. »Autogenese« vgl. H. Gross 1989, 95–114, sowie die Replik von H. Rombach 1990, 182–185.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Hervorgangsgeschehen des Lebens selber, die autogenetische Grundstruktur bleibt ihm verborgen, vermutlich auch der Aspekt, der mit einer »Anti-Philosophie« kokettierend nur sein eigenes philosophisches Niveau outet.

Das Modell der Musik bringt das Phänomen der Autogenese sehr klar zur Darstellung. Auch hier kommt etwas in Gang, hebt in sich ab, um darin jenen Spannungsbogen zu erstellen, der darin besteht, exakt den »inneren Verlauf« eines Musikstückes und einer Melodie zu treffen. Jedes Musikstück hat seine »genetische Kurve«, sie mag noch so steil ansteigen oder auch noch so flachwellig dahinströmen. Bei Mozart, Beethoven, Bruckner usw. ist dies sofort einsichtig, aber natürlich hat auch die Zwölftonmusik ihre »Genese«, bis hin zur »seriellen Tonmusik«, ganz zu schweigen von den diversen Spektren des Jazz, der Rock- und Popmusik, oder auch der noch relativ jungen Rap- und Technorhythmen bis hin zur Unterhaltungsmusik.[141] Die europäisch-westliche Musik, jedenfalls in ihrer E- und U-Variante, ist sehr stark vom melodischen Charakter geprägt. Dies will sagen, daß hier der Einzelton und das Melodieganze so zueinander stehen, daß sie allererst auseinander hervorgehen. In jedem Ton ist die gesamte Melodie präsent so wie sich die Melodie aus dem Gesamt der Töne und ihrer spezifischen Tonfolge gewinnt. Die-

[141] Von György Ligeti, einem der Väter der »seriellen Musik«, gibt es eine wunderbare »Komposition« über den Spannungsaufbau eines Musikstückes. Der Autor, so berichtet er, war eingeladen, zum Thema »Die Zukunft der Musik« zu sprechen. Der Clou des Ganzen bestand nun darin, daß Ligeti die ganze Zeit über (10 Minuten), deren Zurverfügungstellung er sich zuvor beim Veranstalter mehrfach hatte bestätigen lassen, gar nichts gesprochen hat, daß aber das davon völlig überraschte Publikum in seinen sich steigernden Unmutsäußerungen einen nahezu perfekten Spannungsbogen erzeugt hat, den Ligeti später in bestimmte Zeitmetren eingeteilt hat. Hier wird auf geradezu plastische Weise vorgeführt, wie etwas aus sich selber heraus entsteht, eine Steigerung erfährt, um, wie in diesem Fall, etwas »zu früh« (nach 8 Minuten), in sein Ende aufzulaufen. Was hier vor allem deutlich wird, ist, daß das Geschehen sich aus sich selber hervortreibt, daß es darin einen eigenen Spannungsbogen erzeugt, eben so etwas wie eine genetische Kurve beschreibt. – Das Beispiel hat gleichwohl einen Haken, scheint es mir trotz allem Esprit doch zwischen »Autogenese« und »Autopoiese« zu oszillieren. Zeigt die Autogenese das frei aus sich hervorgehende Geschehen, das sich immer selbst korrigiert und auf sein Gelingen hin ausgerichtet ist, so war hier doch ein »Beobachter« vorausgesetzt, der gleichsam sein Spiel getrieben hat und der darin das Publikum, das ja der eigentliche Komponist ist, mehr oder weniger marionettenhaft, also systemisch interpretierte. Vermutlich hängen damit die wenig erfreulichen Reaktionen seitens des Publikums zusammen, spürte es doch instinktiv sein Reduziertwerden auf ein funktionierendes Instrument. (Sh. G. Ligeti 1962, 5–8.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ses Auseinanderhervorgehen macht, daß es »klingt«, sorgt dafür, daß aus dem bloßen Geräusch ein Ton und schließlich eine Melodie entsteht. Einen Ton für sich kann es gar nicht geben – man nähme ihn nicht als Ton wahr –, er wird immer erst im Rückgriff und Vorgriff zu anderen »Tönen« gehört, womit schon das melodische Gesamt mitgehört wird. Auch wenn alle anderen Töne völlig in den Hintergrund getreten, ja »faktisch« nicht zu hören sind, so werden sie gleichwohl mitgehört. Auch das »Martinshorn« oder die »Autohupe« haben so etwas wie eine verborgene Melodie, die wiederum *in* ihrem »Ertönen« ganz bestimmte Situationen aufblendet, deren Mitaufnehmen« erst den entsprechenden Ton »hören« lassen. So kann es sein, daß man im »Klang« der Autohupe die gesamte Situation so aufnimmt, daß man sie auf ganz bestimmte Nuancen, etwa Vorsicht!, Hallo!, Sie ..!, hin abhört. Dennoch unterscheiden sich Ton und Melodie dadurch, daß man, um eine Melodie zu hören, in diese hineinkommen muß, man muß sie mitmachen und mitgehen. In dem Maße, in dem dies geschieht, in dem Maße wird das Musikstück erfahren und aufgenommen. Aber der Spannungsbogen, das Melodische will mitgemacht sein. Das Geschehen hat seinen eigenen Konstitutionsgang und nur, wer diesem folgt, wird darin mitkonstituiert als hörender dieser Melodie. Für das europäische Ohr scheint etwa die asiatische Musik keine oder nur sehr wenig »Melodie« zu haben. Gleichwohl »klingt« auch sie, ja vielleicht kommt es ihr mehr auf den Prozeß der Klangentstehung an. Im Anschlagen eines Gongs erzeugt der Ton den Raum, der wiederum in den Ton zurückzufluten scheint. Der Ton bringt den Raum hervor, indem er in diesen verströmt, so wie der Raum den Ton hervorbringt, indem er ihn artikuliert und differenziert, zusammen- und auseinandernimmt. Auch hier bringen sich Ton und Raum hervor, auch hier entsteht »Klang«, aber es ist ein anderer Klang, und dies nicht nur musikästhetisch oder -theoretisch, sondern welthaft. Anders gesagt: Wer den jeweiligen »Klang« hören kann als den »Klang dieser Welt«, der *hört* erst die Musik dieser Welt, er begreift diese Welt als ›Welt‹. Nicht geht durch die Musik die jeweilige Welt auf, es ist vielmehr so, daß das Geschehen des musikalischen Phänomens aus sich seine Welt hervorgehen läßt.[142] Die Musik sagt nichts *über* die Welt aus, sondern die Welt spricht aus

[142] Nietzsches frühe Einsicht in die Musikalität aller Sprache und aller Welt würde dieses Phänomen bestätigen. Vgl. vor allem den frühen Nachlaßband KSA 7 aus dem Umfeld der Tragödienschrift.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ihr, aus ihrem Klanggeschehen: Keine Vermittlung, sondern ein gemeinsames Hervorgangsgeschehen. Nichts anderes als ›Welt‹ geht daraus hervor. Die Sache überzeugt durch sich selber, durch ihre Genese, und genau darin liegt ihre Evidenz. ›Evidenz‹ ist das von sich selber her Zeigen der Sache selbst, oder besser das Aufgehen der Sache aus sich selber. In diesem Sinn geht eine Musik auf und in dem Maße, in dem sie aufgeht, in dem Maße geht mit ihr die »Welt der Musik« auf. In der Musik spricht sich die Welt aus, besser, sie erklingt, d. h. sie hebt an, und das macht sie zur »Klangwelt«.

Anders gesagt: Die Evidenz des Klanghörens, der Musik, liegt nicht an einer Methode, es sei denn, das Erklingen und Hören der Musik ist ihr eigener μέθοδος, ihr Weg, der aus sich selber hervorgeht. Die Musik ist eine Weise des Selbsthervorgangs von ›Welt‹. Ja mehr noch, in ihr *zeigt sich* das autogenetische Geschehen der Welt, sie ist nicht erst »Modell« der Welt, sondern deren Wirklichkeitsgeschehen. Philosophiegeschichtlich ist uns dieses Phänomen, wenn auch in statisch gebliebener Form, vornehmlich aus der Mathematik bekannt. Die Mathematik ist keine Methodik zur Erkennung der Welt, sie ist selbst die Einsicht darein, daß die Welt nur als »Weltwissen« (mathesis universalis) gegeben ist. Die Welt spricht als mathematische, sie legt sich in den mathematischen Funktionsbestimmungen und Denkkategorien so aus, daß diese erst *als diese* und *aus diesen* zur »Welt« werden, was dann als »Weltwissen(schaft)« gewußt werden kann. »Die Evidenz der Mathematik liegt nicht in ihrer Methode; ihre Methode liegt in der Evidenz.«[143]

Die »genetische Kurve« ist also keine Besonderheit oder gar Applikation, die auf basaleren Voraussetzungen aufruhte, nein, mit ihr wird gezeigt, daß diese Voraussetzungen selber Konstitute eines Geschehens sind, das aus sich selber hervorgeht. Das strukturgenetische Denken zeigt das *Konstitutionsgeschehen* der Wirklichkeit, zu deren Exponenten auch die Welt und auch das Ich gehören. Hingegen erweist es sich als Spezialfall, der verallgemeinert wird, verbleibt man in dem Fragekonsortium von Ich und Subjekt auf der einen und Welt und Objekt auf der anderen Seite. Dies haben schon Paul Celan und Paul Klee, jeder auf seine Weise, gesehen. Celan ging es vor allem um die wirklichkeitskonstitutive und -gewinnende, ja die wirklichkeitshervorbringende Kraft des Wortes, wobei jedes Wort und in ihm die

[143] H. Rombach, a. a. O., 236. Vgl. hierzu die Einsicht Kants, für das Kriterium der *reinen* und *formellen* Vernunft allein in der Mathematik fündig geworden zu sein.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sprache als ganze in ihrer »Genese« gesehen werden. Sie *kommen* erst so *zu Wort*. Dabei kommt es ganz und gar auf »Präzision« des Wortes an, denn weder das Wort noch die Sprache noch die Wirklichkeit vertragen ein »Nichtsogenaunehmen«, jedenfalls auf Dauer.[144] Celans Wort- und Sprachverständnis, wenn man so will, seine »Gedicht-technik«, macht auf das Unterwegssein von Sprache und Wort, von Menschsein und Wirklichkeit aufmerksam, es ist ein Modell dafür, wie auch Kulturen aus sich hervorgehen. Trifft man sie nämlich auf der mit Celan anvisierten Ebene, dann kommen sie in ihr Sprechen, sie strömen geradezu über, auch und gerade weil ihnen ihr Eigenstes, ihre Geheimnisse, ihre »Auslassungszeichen«, ihr Erinnern- und Vergessenkönnen zugestanden und anerkannt wird.

Klee ging es um die Entstehung, das Aufgangsgeschehen, um das Erfassen, daß allem Sein ein Werden, eine Bewegung zugrunde liegt. Alles hat seine »Genesis«. Ja die Genese zeigt erst, *wie* alles in seine Gestaltung kommt. Im Grunde erfährt sich alles aus seiner Selbstgestaltung. Klee sah dies gleichsam verifiziert in der Musik, in der Malerei, überhaupt im künstlerischen Prozeß. Schon dem »Punkt« wohnt eine Dynamik inne, ganz zu schweigen von der »Linie«, sie mag »aktiv«, »passiv« oder »medial« verstanden sein, die sich zur »befreiten Linie« entwickelt.[145] Raum und Zeit werden aus

[144] »Dieser Sprache geht es bei aller unabdingbaren Vielstelligkeit des Ausdrucks, um Präzision: Sie verklärt nicht, ›poetisiert‹ nicht, sie nennt und setzt, sie versucht, den Bereich des Gegebenen und Möglichen auszumessen. Freilich ist hier niemals die Sprache selbst, die Sprache schlechthin am Werk [Celan meint hiermit ein Sprachverständnis, das die Sprache als objektives Kriterium voraussetzt, G. S.], sondern immer nur ein unter dem besonderen Neigungswinkel seiner Existenz sprechendes Ich, dem es um Kontur und Orientierung geht. *Wirklichkeit ist nicht, Wirklichkeit will gesucht und gewonnen sein.*« [kursiv G. S.] (P. Celan 1988, 22) Sh. hierzu auch das »Gespräch im Gebirg« (a. a. O., 23–29), das die Bergstruktur, das Gehen im Berg gewissermaßen nachzeichnet. In der »Bremer Preisrede« sagt Celan: »… das Gedicht ist nicht zeitlos. Gewiß es erhebt einen Unendlichkeitsanspruch, es sucht, durch die Zeit hindurchzugreifen – durch sie hindurch, nicht über sie hinweg. (…) Gedichte sind auch in dieser Weise unterwegs: sie halten auf etwas zu. Worauf? Auf etwas Offenstehendes; Besetzbares, auf ein ansprechbares Du vielleicht, auf eine ansprechbare Wirklichkeit. (…) Es sind die Bemühungen dessen, der (…) mit seinem Dasein zur Sprache geht, wirklichkeitswund und Wirklichkeit suchend.« (A. a. O., 38 f.) Celan spricht von der »Selbstevidenz und der weltoffenen Einmaligkeit großer Poesie.« (A. a. O. 63) Zur Wirklichkeitskonstitution der Sprache, und daß diese gar in den Auslassungszeichen zum Ausdruck kommt, vgl. auch J. Felstiner 1997, 220 f. – Sh. u. a. auch die Gedichte Celans »Ich hörte sagen« (85), »Sprich auch Du« (135), in: Celan. I/1995.

[145] Sh. P. Klee 1964; ders. 1970; ders. 1920; ders. 1979; Paul Klee. Leben und Werk (1987).

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ihrer rhythmischen Dynamik verstanden, treten als eine gemeinsame, in sich bewegte Gesamtstruktur auf. Es geht Klee um den Aufweis eines Auseinandersetzungsgeschehens von allem, und so kann nur die »Genese« verstehen, daß Punkt und Linie, Linie und Fläche, Raum und Zeit auseinander hervorgehen. Dies, daß die Bewegung selber aus der Bewegung erst zur Bewegung wird, daß also der »Boden«, auf dem gegangen wird, in die Bewegung hineingenommen ist, nennt Klee »Schweben«. Alle »Figuren«, »Symbole« und »Formationen« Klees schweben, weil sie die Bedingungen ihrer Möglichkeiten in ihre Gestaltung einstrukturiert haben. Klee hat sein Denken ein »bildnerisches Denken« genannt, vermutlich schon deshalb, weil die Gestaltungsprozesse und genetischen Strukturen, die er zeigen wollte, in Zeichnung und Malerei performativ zur Darstellung kamen. Das »begriffliche Denken« hat hier, so konnten wir wiederholt beobachten, seine Schwierigkeiten, um nicht zu sagen, seine Grenzen. Celan, um dies zu vervollständigen, suchte ein »dichterisches Denken«, das das Wortgeschehen in seiner Eröffnungsinstanz und Gestaltungskraft für Wirklichkeit sieht, und das die Sprache nicht auf die Vermittlungsinstanzen von Bedeutungsträger, Zeichen- und Symbolfunktionen reduziert.

Die ›Autogenese‹ zeigt, daß alles ›Sein‹ (inklusive ›Subjekt‹) auf einem Geschehen aufruht, das aus sich selber hervorgeht und daß dieser Hervorgang die ›Welt‹ aufgehen läßt. »Geneseologie« und »Mundanologie« gehören konstitutiv zusammen. Dies wird besonders dann deutlich, wenn man sieht, wie sich die Phänomene entfalten, wenn sie nicht mehr allein in die Konstitutionsbedingungen der transzendentalen Subjektivität zurückgestellt bleiben, sondern in ihre Selbstauslegung, oder besser, in ihre Selbststrukturierung freikommen. Aber, gesehen wurde dieser Konstitutionszusammenhang von Genese und Welt immer schon in den Künsten, er wurde gezeigt und zuweilen auch direkt ausgesprochen, besonders einschlägig dort, wo es um den künstlerischen Prozeß als solchen geht. Es hat zudem im Verlauf der letzten dreißig Jahre in den Biowissenschaften, den Kognitionsforschungen, den Systemtheorien und den konstruktivistischen Konzepten veritable Versuche gegeben, das Paradigma des autogenetischen Prozesses näher zu fassen. Allerdings blieben in diesen Wissenschaftsfeldern die philosophischen Voraussetzungen und Grundlagen meist unberücksichtigt oder jedenfalls unterbelichtet. Dies führt wiederum jene reduktionistischen Konsequenzen in seinem Schlepptau, von denen oben die Rede war. Gleichwohl spricht

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sehr vieles dafür, daß diese Denkansätze für die nähere Zukunft von ausschlaggebender Bedeutung sein werden. Umso mehr verwundert es, daß sich die »philosophische Grundlagenforschung« – Philosophie ist ja immer eine Art Grundlagenforschung – hier nicht weiter entwickelt zu haben scheint. Dies wird noch dadurch verstärkt, daß mit dem strukturgenetischen und strukturphänomenologischen Ansatz, wie ihn Rombach eben aus der großen philosophischen Tradition heraus weiter entwickelt hat, ein solches Denken schon vorliegt. Die einzelnen philosophischen Schulen und Disziplinen scheinen diesen Paradigmenwechsel noch nicht so recht erfaßt zu haben. Jedenfalls scheint sich eine solche Diagnose nahezulegen, sieht man sich daraufhin die nach wie vor fast überall akzeptierte Grundthese an, wonach es, um es vereinfacht zu sagen, die Vernunft und mit ihm das Vernunftsubjekt gibt, welches Welt und Wirklichkeit zu begreifen hat. Der Schritt zum Paradigma eines »Denkens des Hervorgangs«, das einerseits das »Konstitutionsgeschehen« und andererseits die damit verbundenen »lebendigen Strukturen« allen Daseins aufzeigt, ist gar nicht so groß, und doch ist es ein Dimensionenschritt. Insofern darin deutlich wird, daß mit dem Hervorgang zugleich die jeweilige Welt aufgeht, stellt dieser Ansatz für die interkulturelle Fragestellung einen unabsehbaren Gewinn dar. Der hier verschiedentlich gemachte Rückgriff auf ältere Traditionsstränge, Denkformen und Erfahrungsweisen asiatischer Kulturwelten findet u. a. auch hierin seine Begründung, da dort der geneseologische Aspekt geradezu das Prinzip aller Prinzipien zu sein scheint. Man denke nur an die altchinesischen Weisheitsbücher des I Ching, des Dao De Ching, oder an die Errungenschaften japanischer und koreanischer Erfahrungswelten, wie sie in den Traditionen des Zen-Buddhismus, des Shintoismus, des Neokonfuzianismus u. a. mehr zum Tragen gekommen sind. Eine meiner Bemühungen besteht ja darin, diese »Erfahrungen« *philosophisch* fruchtbar zu machen. Daß sich dabei der Begriff der Philosophie hier und da ein wenig ändern muß, daß er eine Erweiterung, vielleicht auch eine Vertiefung wird erfahren müssen, scheint mir angesichts der durch das interkulturelle Denken auftretenden Anforderungen nur konsequent.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2.4.2 Rekonstitution

a) Vereignung und Verfremdung

Strukturen sind immer in Bewegung, sie befinden sich immer in Arbeit. Wenn es ein »Wesen« der Struktur geben sollte, dann ist es ihre Selbststrukturierung. Das heißt, daß die Arbeit der Struktur in einem durchgängigen Auseinandersetzungsgeschehen besteht. Ich hatte oben schon von der Konstellation »Innen-Außen« gesprochen, aus dessen Differenz überhaupt etwas sich erfahren kann. Der genetische Grundcharakter der Struktur macht nun darauf aufmerksam, daß Außen und Innen keine Entitäten für sich sind, sondern lediglich Phasen der Identitätsbildung beschreiben. Ein Kind lernt Lesen und Schreiben. Es ist keineswegs so, daß es sich diese Kulturgüter, wie es heißt, aneignet – es ist jedenfalls eine viel zu äußerliche Beschreibung, die am entscheidenden Punkt vorbeigeht –, es scheint vielmehr so zu sein, daß es dieses Vordraußen so in sich hineinnimmt, daß dieses ebenso ein anderes wird wie das Kind selber. Das Kind arbeitet sich das Schreiben ein, indem es sich in dieses hineinarbeitet, indem es im direkten Wortsinn ins Schreiben findet und hineinkommt. Schrift und Kind bilden eine gemeinsame Struktur, in der Schreiben sozusagen mit jedem Buchstaben »zueigen« gemacht wird, was eine direkte ›Vereignung‹ mit sich führt, die alles, von der Motorik bis hin zum Selbstverständnis des Kindes verändert. Es kommt ins Schreiben und Lesen, es erfährt sich ins Schreiben und Lesen gehoben, und in der Weise, wie dies gelingt, in der Weise *kann* es dann lesen und schreiben. Vereignung ist ein Prozeßgeschehen, das im Maße seines Gelingens die Lust gewinnt, die es zu weiterem Gelingen steigert. Das Kind erobert geradezu Lesen und Schreiben, es wird Bücher »verschlingen« und Leihbibliotheken »räubern«, es wird hinausgehen und die »Welt« erobern wollen. Was ich hier beschreibe, ist nichts anderes als das, was man Wissensaneignung nennt, nur mit dem Unterschied, daß alle Aneignung in der Vereignung gründet, die den Selbststrukturierungsprozeß des Ganzen zeigt. Angeeignet kann nur etwas werden, das *zuvor* schon vereignet wurde und das darin denjenigen »mitvereignet« hat, der sich etwas aneignen können soll. ›Vereignung‹ ist ›Aneignung‹ auf ihren sie konstituierenden strukturgenetischen Prozeß hin gesehen. Es zeigt sich darin auch der oben näher beschriebene Zusammenhang von Situativität und Welt. Schon in den ersten Lernschritten von Lesen und Schreiben meldet sich eine Aufforderung, ja eine Unausweichlichkeit, die sich an das

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Kind unweigerlich heranschieben, und die das Kind in irgendeiner Weise beantworten muß. So kann es sein, daß die mit dem »es geht« eröffnete Lust an der Sache genau in ihr Gegenteil des »es geht nicht«, in seine Unlust, ja bis in den Frust umspringt. Jedesmal ist nicht allein die Situation betroffen, sondern darin immer auch ein sich auf Weiteres beziehender, gewissermaßen durch alles hindurchgehender Ausblick. Trägt sich das Vereignungsgeschehen durch, so zeigt sich dies bspw. darin, alles »lesen« zu wollen, egal zu welchen Gelegenheiten, es wird auch das gelesen, was gar nicht geschrieben steht. Gelingt dies nicht, fällt das Geschehen in seine Differenz auseinander, es tritt eine Entfremdung zu Tage, der nur schwer zu begegnen ist. Aber auch schon die Entfremdung ist ein *Prozeß* der ›Verfremdung‹, der im Maße des Fremdwerdens das Grundgeschehen der Vereignung zeigt, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen. ›Vereignung‹ ist daher immer ein schöpferischer Prozeß, insofern darin das Hervorbringen selber hervorgebracht wird. Im »Erfindungsgeist« des Kindes bspw. tritt der »Weltcharakter« der Situation ziemlich deutlich zu Tage, wiewohl dieser schon überall zugegen ist.

In Entsprechung hierzu geschehen auch die Vereignungsprozesse der einzelnen Kulturen, wobei bekanntlich die sog. »Hochkulturen« ihren Titel dem Vereignungsschritt der Schrift verdanken. Aber darum soll es nicht gehen, sondern um die Einsicht in den *Vereignungs*vorgang, den man auch Einstrukturierung nennen könnte. Strukturen sind immer Einstrukturierungsvorgänge von Außengegebenheiten, wobei an ihrem eigenen Wachstum interessierte Strukturen immer an einem möglichst hohen Anteil von »Außengegebenheiten« interessiert sind, da nur diese die Struktur anreizen und herausfordern. So kommt es, daß alle Vereignung an möglichst hoher Verfremdung interessiert ist. ›Verfremdung‹ umschreibt hierbei den der ›Vereignung‹ äquivalenten Terminus. Das Vereignungs-Verfremdungsphänomen zeigt das *Geschehen*, die *Genese* dessen, was sich *statisch* genommen als »das Eigene« und »das Fremde« erweist. Wir hatten oben gesehen, daß B. Waldenfels, von diesem Theorem »Eigenes-Fremdes« ausgehend, ganz richtig von der phänomenal zu beobachtenden Notwendigkeit eines »erfinderischen Geschehens« spricht, der zwischen Eigenem und Fremdem besteht, und der beide als konstitutiv aneinandergekoppelt sieht, ohne daß diese übereinkommen könnten. Geht man wie Waldenfels an diese Phänomenkonstellation heran, so ist die Betonung der Differenz ganz richtig, da sie die Negativerscheinungen des sich Aneignens und Überherrschens

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

benennt. Aus unserem Zusammenhang muß man allerdings sagen, daß die Differenzfigur von Eigenem und Fremdem, Ich und Welt, Ich und Anderer erst auftritt, wenn man das dynamisch-genetische Konstitutionsgeschehen nicht berücksichtigt. Der *Prozeß* der Vereignung, der immer ein »Vereignungs-Verfremdungs-Prozeß« ist, läßt Eigenes und Fremdes entstehen, läßt es aber auch wieder vergehen. Sie sind lediglich die beiden Seiten bestimmter Phasen des Prozesses selber. So zeigt das Vereignungsgeschehen das *Hervorgehen*, die Selbstkonstitutionsarbeit von Eigenem und Fremdem, worin bestimmte Entfremdungs- und Befremdungsformen als Artikulationen des Prozeßgeschehens selber mitaufgenommen sind, so daß daraus erst die jeweilige Gestaltgewinnung, das jeweilige Strukturprofil erfolgt. Nietzsche nannte dieses Geschehen »plastische Kraft«, was ganz gut den Vorgang trifft, entsteht doch, wie am Beispiel des Lesen- und Schreibenlernens deutlich geworden, aus diesem Geschehen jene Kraft, die gestaltet und hervorbringt, das Kind ebenso wie das mit ihm jeweils profilierte Lesen und Schreiben.[146] In den verschiedenen Kulturen ging man meist von einem Zustandsbefund aus, in dem das Vereignungsgeschehen sich nur in der Form der Absetzung, der Abwehr, des Angriffs etc. bewußt wurde. Man definierte sein »Eigenes« über die Differenz zum »Fremden« und zum »Feind«.[147] In den Religionen machte sich dies in der Entgegensetzung von Gut und Böse fest, so sehr, daß Sinn und Bedeutung von Religion geradezu darin zu bestehen schien, Wege für einen Umgang mit diesem nicht zu überwindenden Widerspruch zu finden.[148] Vermutlich er-

[146] Nietzsche hatte für dieses Phänomen ein besonderes Auge. Bezüglich des geschichtlichen Selbstverständnisses eines Menschen, Volkes oder einer Kultur sagt er: »es gibt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt, und zuletzt zu Grunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Cultur. Um diesen Grad und durch ihn dann die Grenze zu bestimmen, an der das Vergangene vergessen werden muss, wenn es nicht zum Todtengräber des Gegenwärtigen werden soll, müsste man genau wissen, wie gross die *plastische Kraft* eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur ist, ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen.« (F. Nietzsche, KSA 1, 250 f.)

[147] Vgl. C. Schmitt 1932, der bekanntlich das Freund-Feind-Schema als Gelenkstelle jedweder Identitätsbildung betrachtete.

[148] Vgl. R. Safranski 1997. Man könnte das Buch von Safranski geradezu als Prolegomena zur Thematik ›Vereignung und Verfremdung‹ lesen, insofern dort von den frühen Anfängen (Hesiods Götterinferno, Kain und Abel, Hiob) bis zu Schellings Freiheitsschrift eine Genealogie des Bösen nachgezeichnet wird. Mit Schelling wird erstmals

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

klärt sich daraus die Nachhaltigkeit, mit der die Religionen sich mit den Gegensatzpaaren des Eigenen und Fremden, Guten und Bösen, Wahren und Falschen auseinandersetzen. Gleichwohl zeigen Bestrebungen, die seit einiger Zeit mit dem »interreligiösen Dialog« auf den Weg gebracht werden, daß sich auch die Religionen ihrer jeweiligen »Genesen« besinnen und neu über ihr Verhältnis zu Gut und Böse, und das heißt auch immer zu anderen Religionen nachdenken.[149] Auch die Religionen sehen sich durch die interkulturelle Dimension herausgefordert, die bis in die Grundlagen ihrer jeweiligen Gottes- und Weltverständnisse reichen.[150]

Der Unterschied zwischen dem strukturalen Geschehen der ›Vereignung‹ und dessen statisch gewordener Form der ›Aneignung‹ läßt sich ganz gut anhand der Differenz von ›Ausgriff‹ und ›Begriff‹ darlegen.[151] Im Ausgriff kommt das Strukturierungsgeschehen selber in seinem Tun zu Wort; es greift immer weiter und über sich hinaus, sucht geradezu die Verfremdung, und in gleichem Maße greift es in sich zurück, korrigiert sich, indem es seinen bisherigen Gang neu interpretiert. *Im* Ausgriff und *durch* ihn geschieht Vereignung. Der Aus-griff ist das Ergreifen des Außen als Konstituens der Vereignung, die selber dadurch erst zu einer lebendigen Erfahrung wird. Dagegen »lebt« der ›Begriff‹ davon, daß er Diversifikationen zusammengreift, synthetisiert und verallgemeinert. Diese Arbeit des Begriffs hat natürlich seine Verdienste und bleibt auch in Geltung, aber sie »begreift« nicht, daß allem Begreifenkönnen der Ausgriff der Selbststrukturierung zugrunde liegt. Anders und direkter gesagt: Der Ausgriff öffnet und gibt frei, sorgt für jeweilige Verlebendigung und läßt hervorgehen, der Begriff hingegen stellt fest, kon-statiert, zurrt auf Aussage hin fest.

»dem Bösen« eine positive Gegenkraft zum »Guten« zugesprochen, insofern es die »Möglichkeit zur Freiheit«, keineswegs deren Realität, darstellt. Gleichwohl bleibt auch noch Schelling der Dialektik von Gut und Böse verhaftet, und der Gedanke, wonach Freiheit ein Freiheits*geschehen* ist, also auch das Theorem »Gut-Böse« obsolet geworden ist, muß so noch verborgen bleiben.

149 Vgl. H. Kessler 1996.

150 Vgl. Vf. 2005d, 102–122; 2005a.

151 Vgl. oben Kap. »Begriff und Ausgriff« (C.II.2.2.2.c.α)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

b) Sinn des »Re-«

In der Vereignung zeigt sich das durchgängige Interpretationsgeschehen, das vor allem auch den »Interpreten« erst hervorgehen läßt. Der Interpret ist nichts anderes als eine Art »Kräftezentrum«, das mit dem Vereignungsvorgang mitentsteht. Es ist im Grunde das, was man traditionell »Bewußtsein« nennt, insofern dieses die zusammenführende Kraft (con-ceptus), die »Synthesisleistung« ist, die selber auch erst mitentsteht. Was sich klassisch anthropologisch noch aus der Distanzstellung erklären läßt, wodurch überhaupt erst Benennbarkeit und Sprache faßbar werden sollen, diese Ausgangslage sieht sich jetzt auf ihr Woher der Distanzstellung als kritische Anfrage zurückgeworfen. Ein »Woher« freilich, das nun wiederum nicht biologistisch und evolutionsgeschichtlich aufgefaßt werden darf, insofern auch dort schon entscheidende Parameter und Grundbegriffe wie eben Bewußtsein und Sprache vorausgesetzt sind, die doch überhaupt erst gezeigt werden sollen. Dem Mirakel der Distanzstellung kann man nicht mit der Entzauberung biologistischer Selbstorganisation und Mechanismusstrategien begegnen wollen, was andererseits nicht bedeutet, weiterhin auf das Mirakel der Distanzstellung des Bewußtseins und der Verstandestätigkeit bauen zu müssen. Die »metaphysisch« bleibenden, da nicht gezeigten Grundpfeiler dieses Theorems sind nicht zu übersehen. Wen nimmt es da noch wunder, daß eine Noologie der Erkenntnis von der Biologie der Erkenntnis, wie dies sich nicht allein in den Kognitionswissenschaften auswirkt, überholt zu werden Gefahr läuft. Jedenfalls scheint erstere zunehmend in Argumentationsschwierigkeiten zu geraten.

Diese Schwierigkeiten bleiben solange ungesehen, als man sich auf »erste Ursachen« und Letztbegründungsfragen als dem Fundament von allem zurückzieht. Das Apriori aller Erkenntnis stellt aber selber schon ein »Zurück« dar, dessen Bereich vor aller Erfahrung, vor Raum und Zeit, vor der Wirklichkeit überhaupt liegen soll. Im »Zurück« zu den Ursachen und Gründen besteht die Arbeit der Philosophie. Aber dieses Zurück wird erst dann sinnvoll, d. h. bekommt erst dann seine Sinnfülle, wenn diesem »Zurück« ein »Vor« korrespondiert. Das heißt, als »Grundlage« erweist sich nicht ein »Es«, das sich definitorisch festlegen ließe, sondern ein »Sichtun« des Ganzen, das sich in die einzelnen Artikulationen hinein verliert und daraus wiedergewinnt, das also als das Ganze durchgehend auf dem Spiel steht. Dieses Sichtun holt sich ständig in sich zurück und

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

erhält dadurch erst die Schubkraft in sein »Vor«. Aber genauso ist immer schon ein »Vorgriff« tätig, der über sich hinaus greifend auf sich zurückkommt. Das Ganze geschieht in einer Art Rücklauf, holt sich ständig in sich zurück, was es erst vor sich kommen läßt. So ist alles »Generieren« in ein »Regenerieren« eingelassen, nicht nur als Rück- und Selbstbezüglichkeit, sondern in seiner Selbstgenerierung. *Der* Modellfall hierfür ist das ›Leben‹. Je mehr es auf Ewigkeit gestellt und daraufhin getrimmt wird, desto weniger lebt es und desto mehr funktioniert es nur nach bestimmten Regel- und Kreislaufsystemen. Das Leben tut sich als Selbstgenerierungs- und Selbststrukturierungsprozeß, worin genau dasjenige hervorgebracht wird, was das Leben trägt, seine Endlichkeit. Diese erweist das Geschehen als ein in sich tätiges, das Aufgänge und Untergänge hat, und das sich darin beständig re-organisiert.[152] Das Konstitutionsgeschehen ist genauerhin betrachtet ein *Re-konstitutionsgeschehen*.

Das »Re« erweist sich in allem Geschehen als sinnstiftend. So stellt sich auch die Leistung des Bewußtseins als ein Konstitionsgeschehen dar, in dem das Bewußtsein zum Bewußtsein *kommt*, indem es sich durchgängig rekonstituiert. Es erfaßt sich aus der »Bewegung des Grundes«, nicht ist es der »Grund der Bewegung«. Das Bewußtsein tut sich genuin als Re-flexio. In gewisser Weise hatte Husserl als der Phänomenologe der Bewußtseinsleistungen das Bewußtsein im Sinne seiner transzendentalen Leistungen auch schon vorausgesetzt, so daß aufgrund der intentionalen Grundverfaßtheit des Bewußtseins alles Gegebene im Modus der Gegenständlichkeit konstituiert werden konnte. Anders gesagt: Die Kategorie der Konstitution braucht ein Prius, das konstituiert. Der Aspekt der Rekonstitution kann nun zeigen, daß jegliches Konstituierte (Noema) nicht nur genau seinem Konstituens (Noesis) entspricht, sondern daß dem zuvor beide Seiten als Konstitute des intentionalen Geschehens aus diesem hervorgehen. Die Phänomene erweisen sich erst in beidseiti-

[152] Von hier aus betrachtet stellen sich die Debatten um das »Klonen« von Erbgut u. a. nicht so sehr als Fragen nach den moralischen, sittlichen, rechtlichen oder auch religiösen Gründen dar, sondern als Fragen des Lebens selber hinsichtlich seiner Selbst- und Rekonstitution. Erst innerhalb dieser Fragestellung können die anderen einer fruchtbaren Diskussion zugeführt werden. Der unfruchtbare und in keiner Weise irgendeiner Lösung fähige Streit um die sog. »Ellmauer-Rede« von P. Sloterdjik spricht hier Bände, ganz zu schweigen vom Stil und auch Niveau der Argumentationsführungen. (Ich will nur auf die seinerzeit in den Feuilletonspalten der großen Tages- und Wochenzeitungen ausgetragenen Debatten verweisen)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ger Erhellung, aus einem Hin und Her, Vor und Zurück. Kurz gesagt: Husserls Konstitutionsforschung befand sich durchaus schon auf dem Weg zu einer Rekonstitutionsforschung, was allerdings aufgrund der Aufrechterhaltung des intentionalen Charakters des Bewußtseins, worin Bewußtsein immer »Bewußtsein von etwas« sein muß, versperrt bleiben mußte. Gleichwohl war mit dem Konzept der Konstitutionsforschung der alte Begriff der »Reflexion«, wie er aus der idealistischen Bewußtseinsphilosophie stammte, aufgesprengt. Der Reflexionsvorgang wurde selber zum Thema, so daß wir heute über Husserl hinausgehend sagen könnten, daß das »Re« der eigentliche innere Motor von Flexion und Konstitution ist. Es ist der innere Antrieb des Geschehens, der zuvor außerhalb desselben im Subjekt verankert bleiben mußte.

In den diversen Wissenschaften hat der Begriff der »Rekonstruktion« Hochkonjunktur. Was aber bedeutet er? Was soll rekonstruiert werden, wenn doch das »was« schon durch das »re« zu einem anderen wird? Ist nicht die Rekonstruktion genauer besehen eine Rekonstitution desjenigen Geschehens, das zu seinem Selbstverständnis bestimmte zurückliegende Sachverhalte umformt und uminterpretiert? Eine Rekonstruktion macht eben nur Sinn, wenn mit ihr eine bestimmte Fragestellung ventiliert und fokussiert werden soll. Sie ist also nichts anderes als die Re-konstitution gegenwärtiger Wahrnehmungs- und Erkenntnisformen. Der Begriff der Rekonstruktion hat schon vorausgesetzt, nämlich das ›Subjekt‹, was durch die Rekonstitution erst aufgewiesen werden kann.

Das Rekonstitutionsgeschehen ist ein entscheidender Grundzug der Selbststrukturierung und des Selbsthervorgangs. Sieht man sich einmal Geschichte und Verlauf von Kulturen an, so sieht man sehr klar das Spiel zwischen Ausgriff, Vor- und Rückgriff, als welches eine Kultur sich erfährt. Sie mag sich gegen ältere Formen absetzen, sie mag diese einfach nur weiterführen, jedesmal rekonstituiert sie sich, indem sie ihre älteren Formen aufnimmt und neu interpretiert. So hat jede Kultur, jede Epoche, ihre eigene Geschichtsinterpretation, die in den aktuellen Vereignungsvorgang hineingehört. Die Weite des Ausgriffs bemißt sich aus der aus dem rekonstitutiven Rückgriff gewonnenen Schubkraft. Kulturen haben ihren eigenen Maßstab, weil sie aus dem Selbststrukturierungsgeschehen ihrer selbst hervorgehen. In diesem Sinne haben sie ihre eigene »Reagibilität«, auch ein »Re«-wort, von der her sie ständig in Bewegung und Arbeit gehalten werden, nach innen wie nach außen. Die Geschichte der Kulturen ist

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

immer auch eine Geschichte der Kulturbewegungen, wie dies bspw. in Migrationsbewegungen, auch den Annexionen und kriegerischen Unterwerfungen und Landnahmen, aber auch den Sprachentwicklungen und Sprachenwanderungen, den politischen und gesellschaftlichen Revolten und Reformen, und vieles mehr zum Vorschein kommt. Vor aller Reflexion über die Kulturen findet schon ein inneres Reflexionsgeschehen der Kulturen selber statt, wobei man statt Reflexion genauer Rekonstitution sagen müßte.

2.4.3 Überformung

Im Phänomen der Überformung kommt zum Ausdruck, daß wir in allem, was wir tun, schon aufruhen auf den weiten Phänomenfeldern, deren Strukturgesamt das bildet, was wir als unsere Kultur erleben. Zugleich aber können wir dies nur in Erfahrung bringen, wenn wir diese Felder interpretieren und deuten. Wir ›überformen‹ jene Formen, die uns formen. Am Beispiel der Sprache haben wir diesen Zusammenhang schon erläutert. Jedes Sprechen nimmt einerseits teil am gesamten Sprachkorpus, andererseits überformt es diesen. Es spezifiziert, vereinseitigt, perspektiviert und individualisiert die Sprache und genau darin kommt sie in ihr Erleben und ihr Verstandenwerdenkönnen. Überformung arbeitet immer aktiv und zugleich reaktiv, wenn man so will, in beide Richtungen. Sie arbeitet sich konkret heraus, gewinnt Gestalt, *indem* sie sich in die kulturellen Sedimente und Tiefenschichten hineinarbeitet. Was nun für den Einzelfall des Sprechenden gilt, dies trifft auch auf das aktive Überformungsgeschehen von Kulturen zu. Jede Kultur hat sich mehrfach in sich überholt, in dem Sinne, daß sie sich überformt hat. Das heißt aber gerade nicht, daß das Neue das Alte abgelöst hat, sondern daß das Neue das Alte so überformt, daß dieses im Neuen mitspricht, wenn auch auf eine neue, eben überformte Weise. Beispielsweise ist man sich über die sprachfamiliären Verbindungen zwischen dem Chinesischen, Koreanischen und Japanischen nie ganz einig geworden. Einerseits haben sie, alle drei, nichts miteinander zu tun – wer Chinesisch spricht, versteht damit nicht Koreanisch, und schon gar nicht Japanisch, und dies bestätigt sich für alle Konstellationen –, andererseits scheinen doch mehr Verwandtschaften zu bestehen, die sich in bestimmten sprachlichen Formationen und Wendungen ausdrücken, die aber einer letztlich gesicherten Grundlage entbehren. So besteht etwa die Hälfte des koreanischen Wortschatzes aus sino-ko-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

reanischen Wörtern, was zum einen auf die chinesischen Wurzeln verweist, zum anderen aber auch die vollständige Eigenprägung der koreanischen Sprache in den Vordergrund schiebt, da das Chinesische darin als das Chinesische in der Tat verschwunden zu sein scheint.[153] Es ist bekannt, daß vor allem aufgrund der besseren Verständigung für die breite Bevölkerung im 15. Jahrhundert eine eigene koreanische Schrift entwickelt worden ist, die seither für Korea verbindlich geblieben ist. Ich erwähne diese Konstellation, weil sie einen Prototyp kultureller Überformung darstellt. So ist es für das heutige Korea selbstverständlich – jedenfalls trifft dies für Südkorea zu, und dem Vernehmen nach über alle politische Feindschaft hinweg auch mit Abstrichen für Nordkorea –, daß man sich in den konfuzianistischen und neokonfuzianistischen Traditionsströmen chinesischer Herkunft zu Hause weiß, ja seine Alltagsethik und Lebensweisen von dorther versteht. Mögen die westlichen Blöcke der liberalistischen und sozialistischen Prägungen gerade in der Spaltung Koreas ihr Opfer gefunden haben, die älteren Traditionen asiatisch-chinesischer Kultur bilden im Grunde die Formation, an der man sich überformend abarbeitet. Entscheidend ist in der Überformung, daß das Überformte nach oben hin durchlässig bleibt, wie umgekehrt das Überformende das Überformte anklingen und durchklingen läßt. Es mag für den Westeuropäer erstaunlich sein, aber vor allem Südkorea besinnt sich nach den Enttäuschungen, die die Adaption des westlichen Kapitalismus mit sich gebracht hat, in zunehmendem Maße seiner älteren und ältesten Wurzeln, was nicht allein in einer Art Renaissance der alten Lehren wie etwa dem »Yijing« Bestätigung findet.

Nun, man muß gar nicht diesen speziellen Fall anführen, das Überformungsgeschehen zeigt sich schon dort, wo Kulturen aus ihrem Status des Naturvolkes herausgetreten sind und diesen überformt haben. In der Weise nun, in der diese alten Schichten lebendig gehalten und erneuert werden, in der Weise vermag eine Kultur ihren kulturellen Reichtum und ihre kulturelle Größe darzutun. Es war ja bei allen nicht hoch genug zu veranschlagenden Schritten eine der Einbußen der Hochkulturen, daß sie als Stadtkulturen die Natur nach außen gedrängt, ja geradezu sich von dieser abgeschnitten haben. Die Mauern der Städte und Hochstädte sind das weithin sicht-

[153] Für diese Hinweise danke ich den koreanischen Kollegen Cho, K. K., Rhie, T.-B. und Chun, D.-J.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bare Zeichen der Selbstinterpretation von Kultur als Ordnungsmacht in Bezug zur Natur als dem bloßen Chaos. An der Art und Weise ihres Umganges mit der Natur sieht sich eine Kultur in ihr eigenes Gesicht. So gibt es nicht wenige Stimmen, die Nordamerika kulturell darunter leiden sehen, daß sie ihre alten Traditionen, wie sie beispielsweise in den Reden ihrer großen Indianerhäuptlinge anwesend sind, nicht wirklich zum kulturell-gesellschaftlichen Thema machen. Wer kann denn schon auf solche Häuptlinge, wie bspw. Chief Seattle oder Crazy Horse zurückgreifen, aus deren Mund eine Menschlichkeit deshalb sprach, weil darin die Natur als Natur zu Wort kam? Wie nehmen sich dazu etwa die Ansprachen amerikanischer Präsidenten aus?[154]

Im Überformungsgeschehen geht nichts verloren, es bleibt aber auch nichts, wie es war. Es mögen wie am Beispiel des Verhältnisses von einzelnem Sprecher und Sprache Minimalitäten sein, es mag wie am Beispiel der koreanischen Sprache und Schrift geradezu eine kulturelle Initiation sein, jedesmal geht es um eine Überformung, als welche sich das Selbststrukturierungsgeschehen tut. Für die Sprachforschung war die Entwicklung der chinesischen Sprache stets von besonderen Interesse.[155] Dort zeigt sich das Eigentümliche, daß die Schriftzeichen im Verhältnis zu ihrer Verlautung ein relatives Eigenleben führen. Die vielstrahlige und teilweise rasante Entwicklung und Veränderung der Lautsprache haben die alten Schriftzeichen nicht mitgemacht. Sie hielten sich gleichsam im Untergrund, um durch die jeweiligen Verlautungen überformt und interpretiert zu werden. Wir wissen heute, daß das Chinesische vornehmlich eine »Tonsprache« ist, das heißt, daß Bedeutung und Verstehenkönnen konstitutiv an der jeweiligen Intonation hängen. Nur wer der Verlautungen mächtig ist, kann sprechen und verstehen, eine Besonderheit, die die indogermanischen Sprachfamilien so nicht kennen. Im Deutschen etwa besagt die Veränderung des Tones eine Veränderung der Sprechhaltung, also ob etwas als Frage, als Bitte oder dergleichen gemeint ist, die Bedeutung des Wortes aber wird dadurch nicht tangiert. Das Verhältnis von Schriftzeichen und Verlautung in der chi-

[154] Sh. oben die Beuys-Aktion »I like America and America likes Me« 1974 in New York, mit der Joseph Beuys auf genau diese fehlende Dimension der amerikanischen Welt aufmerksam machen wollte. Ob Amerika ihn je verstanden hat? Also sich selbst? Warhol? Vielleicht.

[155] Vgl. W. Wang 2000, 72–78.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nesischen Sprache ist selber ein Überformungsgeschehen. Nun scheint aber diese Besonderheit nicht allein eine sprachliche zu sein, sondern sich auch in anderen Bereichen zu bestätigen. Man versteht plötzlich, inwiefern »das Alte« nie überholt, ja im Grunde das Neueste ist, wenn auch erst ersichtlich durch die jeweilige Überformung. Die »Praxis« des Yijing, worin älteste Urzeichen durch Überformung Einsichten und Lösungsvorschläge für die aktuellen Fragestellungen geben können, ist nur eines von unzähligen Beispielen. Das chinesische Sprachenbeispiel zeigt auch, daß die Überformung ein *jeweiliges* Überformungsgeschehen ist, woraus wiederum das Spezifische und Besondere, ja das Eigene der chinesischen Kulturwelt ersichtlich wird. Die Konsequenzen sind hier unermeßlich, wirkt sich doch alles auf alles aus. So scheint etwa auch die Grundtypik des Verstehens der »Geschichtlichkeit« in engster Entsprechung zu dieser Typik der Überformung zu stehen. »Dynastien« haben nicht nur eine andere Entwicklungs- und Bewegungsform und eine andere Zeitstruktur als die »Epochen«, sie gehen auch anders mit dem Vergangenen um als diese, ihr Überformungsgeschehen zeitigt ein anderes Verstehen im Umgang mit allem.[156] Das Überformungsgeschehen kann zeigen, wie sich Kulturen entwickeln, wie sie sich übersteigen, wie dies als Selbststrukturierungsprozeß geschieht und vor allem, wie dieser Prozeß die verschiedenen geschichtlichen Ebenen in sein jeweiliges genetisches Geschehen aufnimmt.[157]

---

[156] Über den Zusammenhang von Schriftzeichen, die ja Piktogramme, also auch »Bilder« sind, und das, was man gewöhnlich unter Schrift versteht, müßte eigens gehandelt werden. Wie schon an anderen Stellen, so meldet sich auch hier das Desiderat einer ganz eigenen Forschungsebene, die »vom Bild her« denkt. Erste Ansätze hierzu vgl. H. Rombach 1977; ders. 1996, Kap. II: Versuch über die japanische Kultur, 37–90; H. Belting/L. Haustein 1998. Vgl. auch Vf. 1995a, 493–525.

[157] Auch schon solche alltäglichen Vorgänge wie das Fotografieren zeigen dies. Die Fotografie gilt ja gemeinhin als die authentischste Abbildung der Realität, ist aber natürlich genauso eine Überformung wie alles andere. Nicht nur, daß unser Fotografenblick immer schon überformt, in enger Korrespondenz mit dem technischen »Blick« der Kamera, auch das, was wir glauben als direktes Abbild von Realität zu sehen, geschieht als Überformungsgeschehen, welches die gesamte Situation, nicht nur den Augenblick, gleichsam herholt. Es ist nicht die Frage, ob es die »damalige« Situation ist, die hier »abgebildet« ist, sondern die Frage verwandelt sich dahingehend, daß durch das Überformungsgeschehen das »Damals« ins »Jetzt« so hereingeholt wird, daß es gleichwohl in diesem Jetzt durchscheint und in gewisser Weise darin bewahrt ist, aber auch gewahrt bleibt. Anders gesagt: das »Damals« ist »jetzt« und zugleich »damals«, und es ist darin in seinem »Damals« ein anderes geworden. Schauen wir uns bspw. eine Fotografie vor zehn oder zwanzig Jahren an, so nehmen wir darin nicht nur die Zeit von damals wahr,

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Es geht hierbei um die Selbstgestaltung der Kulturen und des Denkens. Auch dieses erweist sich als ein Überformungsgeschehen, und man muß nicht wie Heidegger die Geschichte gleichsam zurückdrehen, um sich durch die Verdeckungsgeschichte hindurch zu den eigentlichen Anfängen zurückzuarbeiten – die vorsokratische Kultur gewissermaßen als das Sanctissimum der abendländischen Kultur. Auch die dem methodischen Begriff der »Dekonstruktion« von Derrida innewohnende Kritik an Heideggers Ursprungsdenken macht zwar aus der »Destruktion der Ontologie« eine »De-konstruktion«, aber sie beschreitet darin mehr die Nebenwege des Denkens und entsprechend der Kulturen, die zwar neue Einsichten gewähren, die aber gleichwohl sich der Hauptwege immer schon vergewissert zu haben scheinen. Mit Klee möchte man »Haupt- *und* Nebenwege« empfehlen. Das »Denken der *différance*« rechnet bei seiner Spurensuche immer schon mit dem Woher, dem Wohin und Wozu der Spur, gerade dann, wenn diese Fragen »bewußt« abgeblendet bleiben. Seine Freilegungspraxis bleibt immer auch eine Verdeckungspraxis, ein Oszillieren zwischen dem »De« und dem »Kon« der »Struktion«.

›Rekonstitution‹ und ›Überformung‹ treten an die Stellen, die vorher ›Konstitution‹, ›Destruktion‹, ›Konstruktion‹ und auch ›Dekonstruktion‹ innehatten. Aufgrund ihrer strukturgenetischen Wendung vermögen sie jene metaphysischen Restbestände, die dort noch übrig waren, wie etwa ›Subjektität‹ oder die Differenz von ›Dasein‹ und ›nichtdaseinsmäßigem Seiendem‹ in das Konstitutionsgeschehen selber mitaufzunehmen.[158]

---

sondern wir nehmen die Zeit von damals wahr, weil wir den Zeitlauf dazwischen mitsehen. Wir sehen ihn nicht etwa hinzu, so als ob die Zeit zur Wahrnehmung hinzukäme, nein, wir sehen gerade den Zeitverlauf *in* der Fotografie selber mit. Nur deshalb können wir sagen, jedenfalls ungefähr, dies war vor so und soviel Jahren oder dieses Foto stammt aus der oder jener Zeit. Auch die ›Zeit‹ geschieht als ›Überformung‹, nicht ist die Überformung zeitlich.

Die »Revolution der Fotografie« ist noch viel zu wenig gewürdigt. Sie hat nicht nur unsere Wahrnehmung verändert, sie hat darin auch dazu beigetragen, daß wir die Kulturen der Menschheitsgeschichte *wahrnehmen* können, daß diese uns gleichsam auf den Leib, um nicht zu sagen aufs Auge rücken. Man nehme sich einen Bildband zu den Höhlen von Lascaux oder von Altamira und man wird dabei sein können, wie der Mensch »zur Hand kommt«, man schaue in ein Buch zur gotischen Kathedrale und man wird sehen, was es heißt, wenn das Licht von innen kommt und sich zugleich darin transzendiert. Korbflechterinnen bei der Arbeit im Sudan, Minenarbeiter in Chile, die Guardians vor dem Buckingham Palast, die Fotos zeigen *Bilder* ihrer Welten, stärker und intensiver als wenn man »real« zugegen ist.

[158] Derridas Hauptbegriff der »différance« ist höchst vielschichtig angelegt. So scheint

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2.4.4 Korrektur und Selbststeigerung

Die ›Struktur‹ ist ein ›Strukturierungs*geschehen*‹, das aus sich hervorgeht, indem es vorlaufend zugleich in sich zurückläuft und indem es zurücklaufend zugleich in sich vorläuft. Es tut sich als ständiger Strukturierungsvorgang der Struktur selber. Es ist das »Aus-sich-hervorgehen«, und dies meint ›Selbsthervorgang‹. ›Rekonstitution‹ und ›Überformung‹ sind Phänomenzüge der Selbststrukturierung dieses Geschehens. In beiden liegt mit der ›Korrektur‹ ein weiterer Phänomenzug, dessen ein oder andere Linie ich kurz ausziehen möchte.

Rekonstitution und Überformung erweisen sich selber schon als Korrekturvorgänge, nur daß dort der Aspekt des Korrigierens und Verbesserns noch nicht in den Vordergrund getreten war. Da Strukturen immer in Bewegung sind, melden sich Stagnationen und Festschreibungen als Verhärtungen und »Fehler«. Nun ist natürlich die entscheidende Frage, wie mit diesen umzugehen sei. ›Struktural‹ gesehen stellen Fehler zunächst zwar Behinderungen, aber keine wirklichen Verhinderungen dar. Der Fehler bekundet sich vielmehr als Chance, die sich als innere Reagibilität der Struktur meldet, indem er gewissermaßen in seiner Aufsäßigkeit die Struktur zu einem weiteren Ausgriff auffordert, ja diese geradehin dazu nötigt. Der Fehler ist sozusagen ein erstes Anzeichen des Rufes der Struktur nach ihrer eigenen Umstrukturierung. So besteht der ›Sinn‹ des Fehlers darin, die Struktur gleichsam an ihr Rekonstitutionsgeschehen zu erinnern, was zugleich eine Veränderung und Steigerung der Struktur mit sich bringt. Geschieht dies nicht, wird der Fehler als ein »Fehler« verstanden, den es zu beheben gilt, als Störfaktor, den es zu überwinden, zu übergehen, zu übersehen, ja den es auszuschließen und auszumerzen gilt. Die informationstechnologischen Systeme basieren geradezu

---

er mir auch den Topoi der ›Struktur‹ und der ›Genese‹ vorgearbeitet zu haben, indem er die Auflösung sämtlicher Substanzialismen betreibt. (Vgl. U. Dreisholtkamp 1999, Anm. 1, 178) Ausdrücklich hat sich Derrida in seinen beiden eingehenden Studien zur Phänomenologie und zu Rousseau mit dieser Frage befaßt. (Sh. J. Derrida, ›Genesis und Struktur‹ und die Phänomenologie (1985, 236–258) sowie ders., Genese und Struktur des *Essai sur lórigine des langues* (1988a, 283–458). Inwieweit dies letztlich gelungen ist, darüber habe ich schon an der ein oder anderen Stelle einige Zweifel angemeldet. Denn wenn alles aus der Differenz des Entzugs sich strukturieren soll, dann muß auch dieses Entzugsgeschehen in den Strukturierungsprozeß aufgenommen sein. Ansonsten besteht die Gefahr der neuerlichen Substanzialisierung gerade dessen, das sich entzieht und darin verborgen bleiben soll. Ein neuer Fall von »Noumenon« taucht auf, was Derrida nur schwerlich wollen kann, eine Art »Metaphysik der diffé*a*nce«.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auf dieser Sicht, und nicht nur diese. Die Berufswelt, der pädagogische Alltag, die lebensweltliche Praxis überhaupt obliegen nach wie vor einem Fehlerbewußtsein, das dem Schematismus entspricht, wonach Gesundheit die Überwindung der Krankheit ist, das Gute gegen das Böse, das Wahre gegen das Falsche steht. Das mag für einen ersten Anschein so dahingehen, die Angebote von Korrektur und Steigerung, die in diesen »Fehlformen« stecken, werden dadurch nicht aufgenommen. Dies ist der eigentliche »Fehler«. Struktural gesehen sind allerdings auch die systemimmanenten Fehler, ja sogar das System als System in seiner Gesamtverfehlung, Chancen zu einem höheren Ausgriff.

Die Religionen vor allem waren es, die sich dieser Problemstellung besonders angenommen haben. Die Erfahrung von Kontingenz macht es notwendig, mit dieser so umzugehen, daß auch die »Endlichkeit« und alle mit ihr einhergehenden Verwerfungen sich gleichwohl aufgenommen und »erlöst« erfahren können. Insbesondere die christliche Religion baut geradezu auf der grundsätzlichen Möglichkeit des Schuldeinbekenntnisses, dem Reue und Buße folgen müssen, soll die »Gnade« Realität werden können, was nichts anderes heißt, als daß der Sünder wieder in die im Prinzip fehlerfreie Gesamtschöpfung aufgenommen ist. »Beichten« ist so das Rückbekennen in die Gesamtschöpfung. Phänomenologisch übersetzt heißt dies, daß hier ein Fehler aus der Gesamtstruktur her begriffen wird und in diese zurückgestellt wird, aber so, daß darin die Gesamtstruktur einen neuen Ausgriff erfährt. Die Gelungenheit des Ausgriffs, also das Getroffenhaben der eigentlichen Botschaft des Fehlers wird, religiös gesprochen, als Gnade erfahren. Der Fehler erhält eine eigene ›Positivität‹, insofern er als Protest gegen die Struktur diese zugleich anspornt, über ihr bisheriges Selbstverständnis hinauszugehen, d. h. sich als ganze zu korrigieren. Hierin bekundet sich eine »Fehlerethik« des Strukturgeschehens, die zugleich dessen grundsätzliche Endlichkeitsmotivik bestärkt. Sie fordert auf, im Fehler die höhere und weiterführende Chance zu sehen und nicht mit dem Fehler auch die Struktur festzuschreiben. Dies ist der strukturphänomenologische Sinn der Alltagsfloskel, »man müsse aus Fehlern lernen, um es für die Zukunft besser zu machen«. Das stimmt schon, aber man muß das Ganze in den Strukturierungsvorgang hineinsehen, um seinen ›Realitätssinn‹ zu erfassen. Ein bloßes Schuldeingeständnis, das nichts weiter zur Folge hat, ist da nicht nur zu wenig, es hat auch den Sinn seines Bekennens nicht verstanden.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bevor aber überhaupt ein eigenes Schuldigwerdenkönnen erfaßt wird, tritt die Schuldfrage meist als Schuldzuweisung anderen gegenüber auf. Man labt sich an den Fehlern der anderen; die Schadenfreude, eine moderatere Form von Neid und Mißgunst, im Grunde aber nur ein Reflex der eigenen Stagnation. Der eigene »Fehler« wird an die anderen delegiert, wodurch man sich seine eigene Rechtfertigung glaubt verschaffen zu können. Die eigene Stagnation wird sozusagen mit den »Verfehlungen« der anderen entschuldigt.

Dies nimmt besonders dort an Schärfe zu, wo es um kulturelle Konfrontationen geht, wo Schuldzuweisungen durch teilweise jahrhundertlange Latenz sich zu Stereotypien auswachsen, die schließlich zu jenen Formen von ethnischem Fundamentalismus und Rassismus führen, denen sich die Menschheit heute erneut gegenübersieht. Schaut man sich einmal die diversen Konflikte daraufhin genauer an, so fällt schon der formale Stereotyp auf, wonach jede Seite ihr Wohl und Wehe an den einzelnen Stationen der Verfehlungen der anderen Seite festmacht. Immer sind die anderen schuld, nicht nur betreffs einzelner Vorkommnisse, sondern »an allem«. Gerade die jüngere deutsche Geschichte kennt diesen Befund. Der Nationalsozialismus glaubte mehr als über alles andere über die Juden Bescheid zu wissen. Diese sollten an allem schuld sein, ja schon »als Jude« waren sie schuldig geworden.[159] Nun ist die entscheidende Frage, wie die Bevölkerung Deutschlands heute damit umgeht. Die sog. »Walser-Bubis-Debatte«, der ja mehrere andere Debatten vorausgingen – man erinnere nur den »Historikerstreit« oder die jüngere »Goldhagen-Debatte« –, hat da im Grunde mehr die Hilflosigkeit in dieser Frage gezeigt, was sich u. a. auch im Schüren neuer Ressentiments bekundete. Nun glaube ich nicht an eine Patentlösung in dieser Frage, aber es gibt doch mehrere Anzeichen dafür, einen – wie man nach obiger Analyse sagen könnte – wirklichen »Fehlerdiskurs« zu führen, der allerdings erst jetzt, nach Jahren des Verstummens und Verschleierns, der Scham und der eigenen Ohnmächtigkeit sich selbst gegenüber, langsam beginnen zu können scheint. »Vergessen« oder »Erinnern« sind dazu viel zu schwache Kategorien, ist doch die Strukturierungsarbeit als ganze, also die gesamte Entwicklung der deutschen und schließlich der europäischen Kultur, davon betroffen. ›Korrektur‹ würde demnach bedeuten, diesem politischen, geschichtlichen und kulturellen Kardinalfehler so zu begegnen, daß man in

[159] Hierauf gründet ja Jaspers Anfrage nach einer möglichen »Kollektivschuld«.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ihm das Sichvergreifen der Gesamtstruktur erfaßt und daraus die Möglichkeit eines wirklichen Steigerungsgeschehens im Sinne der Gesundung und Selbstklärung gewinnt. Die deutsche Nachkriegsgeschichte war eine Erfolgsgeschichte hinsichtlich der ökonomischen Frage (»Wirtschaftswunder«), der dann am Ende der 60er Jahre ansatzweise, gerade auch als Gegenbewegung zur Nazivergangenheit, ein »gesellschaftliches Wunder« folgen sollte. Die Wogen haben sich heute geglättet, die Wunder als ziemlich störanfällig erwiesen, und so überrascht es keineswegs, daß die Frage des Holocaust erneut als Menetekel der deutschen Kultur auftritt. Das heißt, das damalige Vergehen und Verbrechen hat sich als eine brutale Verfehlung (»Fehler«) herausgestellt, deren Wunde so tief in der deutschen Geschichte sitzt, daß sie kaum bewältigbar und heilbar erscheint. An einem geklärten Selbstverständnis in dieser Frage, das sich nicht mehr mit einer Tabuisierung sowenig wie einer Menetekelisierung zufrieden stellen läßt, wird die Zukunft der deutschen Kultur hängen. Der zum alles hinter sich Lassen neigende Sprung ins »Europäische« und »Globale« ist zwar besser als der auf der »Nationenebene« bleibende Habitus, aber beiden ist gemein, daß sie diesen Grundfehler noch nicht wirklich »verarbeitet«, d. h. einer grundsätzlichen Korrektur zugeführt haben. Dessen Aufsäßigkeit meldet sich daher von Zeit zu Zeit als an die jeweils andere Seite adressierte Schuldzuweisung.

Die immer wieder aufbrechende Konfliktsituation erforderte m. E. vor allem dies, Wege zu finden für eine konstruktive Korrekturarbeit hinsichtlich des Selbststrukturierungs – und Selbstverständigungsprozesses der jüngeren deutschen Geschichte. Eine solche Korrekturarbeit würde auch die einzelnen Positionen aus ihrer gegenseitigen Verhärtung und das heißt über ihre Einseitigkeit hinaus führen können. Zudem machte sie sich nicht nur am »Fehler« bemerkbar, sondern erfaßte sich in ihrem durchgehenden, sich selbst beständig tuenden Korrekturvorgang.

Korrektur ist Kritik der Sache selbst, ihre Selbstkritik. Ja sie scheint der tiefere Sinn aller Kritik zu sein. Schon Kants »Kritiken« können hinsichtlich ihrer gegenseitigen Interpretation als ein ständiges Korrekturgeschehen der Vernunftverfassung gesehen werden, wobei allerdings im Maße der Sichtweise einer gegebenen und vor uns liegenden Wirklichkeit, die es kategorial und formaliter gleichsam abzutasten gilt, auch das Prozessuale der Korrektur schwindet. Kritik ist dann Unterscheidung von Gegebenheiten und Rückführung auf die Bedingungen dieses Unterscheidenkönnens, nicht aber

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Rückführung und damit Höherführung des Strukturprozesses selber. Kritik ist so Selbstkorrektur des Gedankens in Hinsicht auf seine fruchtbare Weiterführung, ein Steigerungsgeschehen des Gedankens selber. Als bloße Gegenhaltung bleibt sie meinungsbehaftet, subjektivistisch und letztlich der Sache nicht dienlich. Ja, je mehr man auf seinen Meinungen und Positionen beharrt, desto einschneidender werden die gegenseitigen Verhärtungen, die die These des Anderen nur als falsch oder fehlerhaft konstatieren kann. Dies wird besonders dann augenfällig, wenn die fehlende Einsicht in die Steigerungsfähigkeit, ja Steigerungsnotwendigkeit der Kritik von der sachlichen in die persönliche Ebene umschlägt. Es ist schon bedauerlich, daß sich der wissenschaftliche Alltag allzu gerne auf diesen beiden Ebenen niederläßt. Nach außen wird eine Sache, um die es geht, meist auf der Meinungsebene gehalten, wo niemandem geschadet wird, wo aber auch nichts weiter entsteht, nach innen verlagert sich das Ganze auf persönliche Vorlieben oder Ressentiments. All dies ist aber nur möglich, weil man ›Kritik‹ und ›kritisches Bewußtsein‹ nicht in ihrem Korrektur- und Steigerungsgeschehen zu sehen geübt ist.

Korrektur und Selbststeigerung gehören aufs Engste zusammen. In dem Maße, in dem sich eine Struktur korrigiert, in dem Maße wird sie durch ihr eigenes Korrigendum über sich hinausgetragen. Da Strukturen immer über sich hinaussteigen, das heißt genauer, da sie sich immer in Selbststeigerung befinden, befinden sie sich immer in Selbstkorrektur. Es dreht sich auch hier um ein Geschehen von Innen und Außen. Da Kritik meist »von außen« kommt, muß sie in den Strukturierungsgang hineingenommen werden, wodurch sie zu einem Korrigens der Struktur selber wird.

Zusammengefaßt: Sieht man die Notwendigkeit der Selbststrukturierung des genetischen Geschehens, so sieht man die Phänomenzüge der Korrektur, der Kritik, der Steigerung als konstitutive Züge dieses Geschehens. »Fehler« etc. sind dann geradezu erwünscht; allerdings stehen diese dann unter einem völlig anderen Vorzeichen, man geht ganz anders damit um. Dies hat wiederum größte Relevanz für kulturelle Selbstverständnisse. Bis heute erleben sich ja noch viele Nationen, Staaten und Kulturen aus der Absetzung anderen gegenüber, was oftmals in gegenseitigen Schuldzuweisungen kulminiert. Letztlich gehen alle Kriege – die Balkankriege unterscheiden sich da nicht vom Tschetschenienkrieg, und diese nicht von den kriegerischen Auseinandersetzungen im afrikanischen Raum, so wenig wie die Konfliktherde zwischen Palästinensern und Israelis, zwischen

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Irak und Iran und den Vereinigten Staaten von Amerika, oder zwischen Basken und Spaniern, Katholiken und Protestanten in Nordirland – auf solche Schuldzuweisungen zurück, die als untilgbar und als nicht verzeihbar gelten, und die daher nur mit dem Blutzoll glauben vergolten werden zu können. Man gesteht sich selbst nicht, geschweige denn, dem Anderen Fehler zu, und so sagt der jeweilige Umgang damit eminent vieles über den Stand einer Kultur als Kultur aus.

2.5 Strukturimplikation und Rahmenfindung

2.5.1 Gesamtstruktur und Entsprechungsgeschehen

Ich habe oben[160] zu zeigen versucht, daß alles einer jeweiligen Ordnung unterliegt, die selber als Bedingungen der Möglichkeit von Gegebenheiten fungieren. Ordnungen sind daher im Grunde immer »transzendentale Ordnungen«, wenn man darunter versteht, daß sie die Möglichkeit von Erscheinenkönnen nicht nur bereitstellen, sondern daß der Bereitstellung ihre eigene Hervorbringung, genauer, ihr genetischer Hervorgang vorausgehen. Der Terminus »transzendental« fußt also keineswegs mehr auf der »transzendentalen Subjektivität«, aber auch nicht auf einer »transzendentalen Objektivität«. Er macht darauf aufmerksam, daß jenseits dieses Unterschieds transzendentale Strukturen am Werk sind, die der Selbsterfahrung strukturaler Ordnungen Rechnung tragen. Es ist damit auch betont, daß es nicht um einen empirischen Strukturbegriff gehen kann, wie er meist noch immer Verwendung findet.

Nun hat sich gezeigt, daß es immer eine Vielzahl von Strukturen, man könnte auch sagen ›Ordnungen‹ gibt, die sich gegenseitig bedingen bzw. so aufeinander bezogen sind, daß sie erst aus dieser Bezogenheit auseinander hervorgehen. Strukturen bilden ein Geflecht aus Strukturen, eine Struktur von Strukturen. In der Weise nun, in der sich die Strukturen auseinander hervorarbeiten, in der Weise treten sie in ein ›Entsprechungsgeschehen‹ ein, das sie sich gegenseitig entfalten läßt. Es ist ein ›konkreatives‹ Geschehen, wo die eine Struktur bei der anderen etwas anspricht und hervorlockt, was diese zuvor gar nicht zur Verfügung hatte, was aber beide über

[160] Vgl. Kap. »Grunderfahrung« C.II.2–5.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sich hinausführt und im wahrsten Sinne des Wortes eine neue »Kreation« entstehen läßt, wodurch die Einzelstrukturen neue Sinnbedeutungen erhalten und wodurch zugleich eine neue Gesamtstruktur gefunden wird. Die Entfaltung dieser Strukturierungsarbeit ist nun nichts anderes als der Aufgang ihrer als ›Welt‹. ›Welt‹ ist die erste und zugleich die letzte *Rahmung* der Strukturen. Die »erste«, insofern in jedem kleinsten Strukturmoment ›Welt‹ schon implizite da ist, die »letzte«, insofern die ›Welt‹ das explizite Aufgangsgeschehen des strukturalen Hervorgangs ist.

Ein Beispiel: Ein Fußballfeld hat bestimmte Ausmessungen, deren Größe sich im Laufe der Geschichte des Fußballs aus den Möglichkeiten des Spiels entwickelt hat, wie umgekehrt das Spiel sich an der Größe des Spielfeldes entwickelt hat. Diese stehen wiederum in engstem Bezug zu den sportiven, taktischen und ästhetischen Möglichkeiten, die zu diesem Spiel gehören und es attraktiv machen. Damit verbunden ist die Frage der Fairness, die zwar unmittelbar zum Spiel selber gehört, die aber über den bloßen Spielcharakter hinaus den Menschen lehrt, einen humaneren Umgang in allem zu pflegen. All dies, ohne den Spielcharakter dadurch preiszugeben. Die Ordnung der Fairness ist immer eingebunden in die Ordnungen des Spiels und des Sports. Aber es spielen noch mehr Ordnungen mit, so daß sich das Spiel zum Spiel der Ordnungen ausweitet. Es kommt die Arbeitsituation der Spieler zum Tragen, die, jedenfalls im Profibereich, mit dem Spiel ihr finanzielles Auskommen sichern müssen. Arbeit und Beruf spielen ebenso mit wie das fußballerische und gesellschaftliche Ansehen. Fußballer sind nicht von ungefähr so etwas wie die eigentlichen Stars einer Nation. Es gehören noch weitere Ordnungskreise hinzu: Mannschaften sind die ersten Modelle multikulturellen Zusammenspiels. Das heißt daß hier die politische Ordnung sowie das Staatsverständnis nach innen wie nach außen mit zum Thema werden, ebenso wie die rechtliche Ordnung, die selber in sich wiederum mehrere Ordnungsringe ausbreitet, vom Schiedsrichter angefangen, der für die ordnungsgemäße Einhaltung der Regeln zu sorgen hat, bis hin zu Fragen des Arbeits- und Ausländerrechts. Wie all diese Ordnungen spielt auch die ökonomische Ordnung des Marktes mit, ja sie übernimmt gar eine tragende Rolle. Auch kommt im Fußball etwas ins Spiel, was nur wenigen Sportarten eignet: Die unterlegene und schwächere Mannschaft kann gewinnen. Es bleibt ein Überraschungseffekt, ein Moment der Unberechenbarkeit und Unvorwegnehmbarkeit, ein, wenn man so will, sozialer

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:01
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Aspekt, der auch an das Glück des Schwächeren denkt. »Das Ergebnis hat das Spiel auf den Kopf gestellt.« Nun, darin bekundet sich nur – will man nicht einfach von einem »unverdienten« oder »glücklichen Sieg« sprechen – ein weiterer Rahmen des Spiels, der besagen will, daß es über die Frage von Sieger und Verlierer hinaus um das Spiel selber geht, das seine eigenen Möglichkeiten nicht schon vor seinem Ende preisgibt. Mit welchen Überraschungen es letztendlich aufwartet, darüber entscheidet allein das Spiel. Das Spiel selber will gewinnen, und darin spielen auch die Mannschaften mit. Gerade der Fußball ist das Paradebeispiel, wie sich eine Sportart aus einem anfänglich unterprivilegierten Status zu einem Schauspiel jenseits aller sog. Klassenunterschiede hochgespielt hat. Daran hängt natürlich, daß sich die alte Einteilung in Klassenunterschiede, überhaupt das Klassenbewußtsein nicht nur verschoben, sondern seine gesellschaftliche Konstitutionsleistung tendenziell preisgegeben hat. Hier hat sich etwas im ganzen verwandelt, was darin zum Ausdruck kommt, daß sich all diese angesprochenen »Ordnungen« aneinander herausbilden, und so auch das Phänomen des Fußballs erstellen. Ein bestimmtes profiliertes Zusammengehören dieser Ordnungen konstituiert die »Welt des Fußballs«. Zu dieser gehört dann auch ein Öffentlichkeitsbewußtsein, das in die privaten Haushalte hineinstrahlt. Auch das Verhältnis von »öffentlich« und »privat« erhält dadurch eine andere Beziehungsstruktur; natürlich nicht allein durch den Fußball, aber dort sehr deutlich werdend. Gar die Zeitungen spielen mit, karten vor und karten nach. Im Fußball, so scheint es, wird eine Welt erspielt, es entfalten sich dort verschiedene Ordnungsstrukturen in ganz bestimmten Hinsichten. Und natürlich gibt es andere ›Welten‹, in denen die Welt des Fußballs gar nicht auftaucht. Aber das heißt nur, daß in diesen Welten der Fußball nicht entfaltet ist, daß er in anderen Ordnungen aber doch in »struktureller Entsprechung« auftaucht. Das Parlament des Bundestages begreift sich schon architektonisch als eine Art »Stadion«, in welchem Mannschaften, sprich Parteien gegeneinander antreten, aus deren »Spiel« sich bestimmte Rahmenbedingungen für Gesellschaft und Öffentlichkeit ergeben, die vor allem in gesetzlicher und auch ökonomischer Hinsicht bindend sind. Auch dort finden Prozesse statt, die ihre Legitimation nicht erst durch Verfahren, sondern durch das konkreative Geschehen der verschiedenen Ordnungen und Strukturen erhalten. Inwieweit der Aspekt der Kreativität selber als fundierend erachtet wird, mag dahingestellt bleiben, gleichwohl scheint er so etwas

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wie ein geheimer Motor demokratischer Bewußtheit zu sein. ›Demokratie‹ in diesem Sinne ist ein kontinuierliches Geschehen nicht erst der Rahmenbedingungen, sondern der jeweiligen Rahmenfindungen, in denen es ganz konkret immer auch um Grundfragen von Recht und Gesetz geht, um Rechtsfragen, wie die zwischen »Allgemeinen Menschenrechten«, »Völkerrecht« und »Staats- und Nationenrecht«, um Begriffsbestimmungen von Individuum und Subjekt, um die Stellung von Mann und Frau u.a. mehr. Auch in der »Welt der Banken« wird mit harten Bandagen gekämpft, und auch dort gibt es Fragen der Fairness des Rechts, der Beschäftigungspolitik, der Arbeitsplätze etc. Entscheidend ist, daß die jeweilige Rahmung gefunden wird, deren Maß sich daraus erstellt, inwieweit etwas wirklich »geht«, inwieweit es zur Entfaltung kommt und inwieweit es für das Ganze fruchtbar ist. Greift man zu weit, geht die innere, über die verschiedenen Ordnungen, Schritte und Dimensionen vermittelte Spannkraft verloren, das Ganze fällt über seine eigene »Größe«. Hierin hat ja die Fusionswut der Großbanken einiges mit der Epoche der freßwütigen Saurier gemeinsam. Greift man zu kurz, fehlt der Ausgriff, der erst die Spannung erzeugt, die auch eine Bankwelt zu einer ›Welt‹ werden lassen kann. Die drei Beispiele bilden wiederum ein größeres Strukturgesamt, das mit noch weiteren Ordnungen (Sprache, Bildung etc.) seine eigene Reagibilität ausbildet, an der wiederum die Rahmenfindungen einer Gesellschaft, ja schließlich einer ganzen Kultur hängen. Die Strukturen greifen ineinander, ohne sich allerdings als Ordnungen aufzulösen. Die Welt des Fußballs bleibt für jene der Politik bloßer Spaß, umgekehrt stellt die Welt der Politik für den Fußball den Ernst des Lebens dar. Gleichwohl gibt es grundsätzliche Entsprechungen zwischen beiden Ordnungen, wodurch der Politik vielleicht das spielerische Element, dem Fußball das gesellschaftlich-gemeinschaftliche zuwachsen. Sie nehmen gemeinsam an der Selbstklärung der Gesamtstruktur der Gesellschaft teil, ja ihr strukturimplikatives Geschehen konstituiert diese mit.

Entscheidend ist die Genese, wie sie prototypisch das ›Spiel‹ zeigt, und wie sie in Entsprechung, aber auf komplexerer Stufe, im genetischen Geschehen der Ordnungen vor sich geht. Auch wenn, wie das Spiel deutlich macht, bestehende Anfangsbedingungen durch das »ins Spiel Kommen« überboten und überschritten werden, so »bleibt doch alles im Rahmen«. Die Rahmungen verändern sich aufgrund des genetischen Geschehens ständig mit, aber sie bleiben doch immer ›Rahmengebung‹. Die »Regeln« eines Spiels bleiben in Gel-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tung, aber sie werden durch das Spiel selber so interpretiert, daß die Rahmenbedingungen zu Rahmen*findungen* werden. »Regeln« werden umgesetzt und sie unterliegen darin zugleich einer ständigen Korrektur. Diese mag minimal sein, sie zeigt doch den genetischen Aspekt des Ganzen. Der Rahmen erstellt die Regeln, nicht die Regeln den Rahmen.

›Rahmen‹ ist daher die genauere Bezeichnung als ›Horizont‹, da mit dem ›Horizont‹ nicht sogleich gewährleistet ist, daß Horizont und Sache sich entsprechen. Ja meist werden bestimmte Konstellationen dadurch falsch oder sie werden unterminiert, daß man ihnen einen nicht entsprechenden Horizont unterlegt.[161] Hingegen ist der Rahmen kein von außen herangetragenes Maß, sondern erstellt sich von innen aus der Bewegung und Bewegtheit der Ordnungen zueinander. Er berücksichtigt sozusagen deren genetische Entfaltungsmöglichkeiten, die sich immer in der Entfaltungsmöglichkeit einer bestimmten Sache widerspiegeln. Deren Auf- und Hervorgehen *ist* deren Rahmenerstellung, die wiederum für den richtigen Rahmen sorgt, der das Entsprechungsgeschehen der Ordnungen heraustreten läßt.

Die Ordnung einer Gesamtordnung steht mit den jeweiligen Einzelordnungen in einem Entsprechungsverhältnis, was auf die genetische Strukturierungsarbeit zurückgeht. Genau darin aber, daß sich die Gesamtordnung in jeder Einzelordnung, auf je spezifische Weise widerspiegelt, erfaßt sich der jeweilige kulturelle Gesamttyp, der jeweilige Kulturstil etc. Die Gesamtstruktur tritt dabei aber nie als sie selber auf, sondern zeigt sich im Wechselspiel der Ordnungen, die sich einerseits entsprechen, andererseits widersprechen, ja in manchem auch entzogen bleiben. Gleichwohl wird eine Gesamtordnung darin offenkundig, insofern sie sich in den Entsprechungsweisen der verschiedenen Ordnungen gleichsam begegnet. Man spricht so salopp von »Typik« und »Stil«, aber deren Erscheinungsformen fußen auf dem sich hervortreibenden Entsprechungsgeschehen der Ordnungen. Im Asiatischen gibt es den Grundbegriff des »Ch'i«[162],

[161] Der fehlende Horizont für Kunst wird von anderen Horizonten aufgefangen, wie etwa dem utilitären oder ökonomischen. Aufgrund des anderen Horizontes verschiebt sich aber auch die Sache, hier der Sinn des Kunstwerks auf Nützlichkeitseffekte oder letztlich Geldwert. Dem fehlenden Horizont wird nicht bewußt, daß ihm ein Horizont fehlt. Dadurch fehlen ihm auch die Kriterien der Unterscheidungsmöglichkeit zwischen Kunst und Nichtkunst sowie zwischen Kunstverständigem und Banausen.

[162] Er erscheint in unterschiedlichen Schreibweisen, etwa als »Chi« oder »Chih«, im

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der so ziemlich alles bezeichnet, von der physiologischen Atmung bis zum kosmischen Äther. Es ist darin die Erfahrung bewahrt, daß in allem eine bestimmte Bewegungskraft wohnt, die die einzelnen Bereiche und Ordnungen in ihrem Gegeneinander und zugleich Miteinander so aufrecht erhält, daß sie sich darin als Einzelordnung und zugleich als Gesamtordnung erfahren. Im Chi meldet sich der Gesamtrahmen als eine Art (kulturelles) Fluidum des Ganzen, was aber zugleich nichts anderes besagt als daß hier auf unterschiedlichen Ebenen bestimmte Genesen laufen, die zueinander durchlässig sind. Daraus bildet sich jene Rahmung, die einer gesamten Kultur ihren Rahmen verleiht. So kommt es, daß dasselbe Wort im konfuzianistischen Sprachgebrauch etwas anderes bedeutet als im daoistischen und dem diesem näherstehenden zenbuddhistischen. Im konfuzianistischen Kontext geht es vor allem um die Erfassung von Sittlichkeit und Pflicht, wodurch »Ch'i« mehr den Sinn des »Unterscheidens« annimmt, während es im daoistischen Zusammenhang das Prinzip des »durchgehenden Fließens«, des »Nichtunterschieds« benennt.[163] Dies hängt an der jeweiligen Ausspannung der Strukturen resp. der Gesamtstruktur, die sich herausbildet und von denen her die Kultur ihr Selbstverständnis erhält. Spannungsdichte und Elargationskraft, Dynamik und Antwortgeschehen der Strukturen konstituieren die Gesamtstruktur, die sich rückwärts wiederum in allen Einzelstrukturen wiederfindet. Erst von dieser Rahmenfindung aus läßt sich Sinn und Bedeutung eines Grundwortes wie »Ch'i« eruieren.

»Fußball«, um dieses Modell noch einmal aufzugreifen, ist nach wie vor eine Art Königsdisziplin nicht nur westlicher Nationen, und es lassen sich durchaus Entsprechungslagen zu anderen gesellschaftlichen Bereichen aufweisen. Natürlich ist der Fußball selber keine transzendentale Ordnung, aber eben doch ein Phänotyp der transzendentalen Ordnung »Spiel« und »Sport«, die selber wiederum in ihrer strukturalen Entfaltung ein genuines Gesellschaftsbild zeichnet, wenn auch in ihrer eigenen Perspektive.[164]

(Die kleine Phänomenologie des Fußballs müßte natürlich weiter ausgeführt werden, präsentiert sich doch darin, gleichsam situativ

Japanischen als »Ki«, im neokonfuzianistischen Zusammenhang geht er in die beiden sich gegenseitig bedingenden Grundkräfte des »Ch'i« und »Li« auseinander.

[163] Vgl. Chang, C. 1983, 22 f., 48.

[164] Im strukturellen Vergleich mit Japan würde sich hier vermutlich das »No-Spiel« anbieten, insofern auch in diesem gesellschaftlich-kulturelle Grundzüge zum Tragen kommen. Vgl. Ohashi, R. 1994, 9–21; Suzuki, D. T. 1994, 221–230.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

erspielt, die gesamtgesellschaftliche Welt in einer bestimmten Hinsicht. Da ist zunächst der Wettkampfcharakter, der zwischen zwei Mannschaften bzw. in einem weiteren Rahmen betrachtet zwischen allen Fußballmannschaften stattfindet. Zum »Wettkampf« gehören wiederum bestimmte Voraussetzungen, die für die Sinnfolie des Spiels sorgen. Toreschießen, Eckball, Freistoß, Einwurf mit der Hand, deren Mitspiel ansonsten geahndet wird, das Kopfballspiel, das mehrere Einsätze kennt, vom direkten physischen Kopfhinhalten bis zum cleveren und durchdachten Spielzug. Man kann »kopfmäßig« ausgespielt werden, wie das »Abseitsspiel« eindrucksvoll demonstriert. Beine und Füße werden so entscheidend, daß sie in mehreren Hinsichten »goldwert« sind. Man muß diese Bedingungen nicht nur wissen, man muß sie gleichsam inkarniert haben, soll das Spiel Sinn machen. Wem dies nichts sagt, der steht verwundert vor der Frage, warum hier zweiundzwanzig Leute nach einem einzigen Ball laufen und diesen als Belohnung seines Erreichthabens auch noch treten. Die Palette der Verwunderungen könnte unbegrenzt weitergeführt werden. Indes, demjenigen, der diese Spielbedingungen und -kategorien aufgenommen, also verstanden hat, der vermag das Spiel zu »lesen«. Ja mehr noch, er kommt mit dem Spiel ins Spiel und er erfaßt, daß darin der eigentliche Sinn liegt. Das Spiel hat eigene Spannungsbögen, sozusagen kleinere Genesen, die, wenn sie nicht von den Spielern selber erbracht werden, gleichsam von den Zuschauern eingefordert werden. Die sog. »Laola-Welle« ist das sichtbare Zeichen, das auf das konkreative Geschehen zwischen Spiel auf dem Rasen und Mitspiel der Zuschauer selber hinweist, auf deren gegenseitige Befeuerung und Begeisterung. Daß sie dies gerade auch dann einfordert, wenn das Spiel ins Stocken geraten ist, erweist nur ihr Verständnis für dieses konkreative Geschehen. Der »Funke muß überspringen«, an dem sich das Spiel entfacht. All dies weiß man, aber man hat es noch nicht unter dem Aspekt der kulturellen Rahmenfindung gesehen. Genau dies aber macht das Fußballspiel von neuem interessant. Die identifikatorischen Präferenzen, wie sie etwa »Fußball« für Europa und »American Football« für die Vereinigten Staaten von Amerika haben, sagen Elementares über die kulturellen Rahmungen und deren Differenzen aus. Der Nordamerikaner »versteht« Fußball schlechterdings nicht, er mag sich noch so sehr damit beschäftigen. Nicht anders ergeht es dem Europäer mit American Football. Das sind, wie man ganz richtig sagt, »zwei verschiedene Welten«, in denen die Differenz der Kulturwelten zum Ausdruck kommt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Daß die südamerikanischen Nationen für den amerikanischen Kontinent hier die Kohlen aus dem Feuer holen, weist nur wiederum auf die andere Rahmung zwischen nördlichem und südlichem Amerika hin.)

Arbeiten Sport und Spiel mehr an den konkreten Einzelschritten der Gesamtstruktur, thematisiert die Kunst den Gesamtrahmen direkter. Damit hängt zusammen, daß Kunst aneckt, stört und provoziert, während die anderen beiden Bereiche gesellschaftliche Normalität genießen. Allerdings wird dadurch der Konstitutionssinn von Spiel und Sport für Gesellschaft und Kultur nicht so ersichtlich, ist doch das Gewohnte dasjenige, wovon man ausgeht und daher meist das Nichtthematisierte. Kunst indes ist eigentlich die Arbeit am Rahmen und seiner Bedingungen. Nicht erst, was das Format eines Bildes, einer Plastik betrifft, sondern jener Rahmen, wovonher das Bild erst seine Aussage, seine Bedeutung, seinen Sinn erhält. In guten und gelungenen Kunstwerken muß man den »Rahmen« finden, um das Kunstwerk im einzelnen zu verstehen. Wenn Duchamp die Kunst gar aus ihrem angestammten Horizont reißt und sie gewissermaßen auf Rahmensuche jenseits der Kunst schickt, wenn Beuys einen neuen Kunstbegriff findet, der Menschsein von der »Sozialen Plastik« her versteht, wenn Marcel Broodthaers[165] neue »Räume« zwischen Realität und Fiktion, Ding und Bild, Sozialität und Kunst ausmißt, dann geht es jedesmal um neue Rahmenfindungen gesellschaftlicher und kultureller Prozesse. Es ist keineswegs mit dem bloßen Aufbrechen alter Strukturen und Verstehensweisen getan, sondern es werden gewissermaßen Angebote gemacht, wie neue Strukturrahmen für eine veränderte Lebenswelt und ein sich wandelndes Sehen und Verstehen gefunden werden. Jedesmal geht es um die Gestaltung, um das Umbruchs- und Hervorgangsgeschehen von Kultur und Gesellschaft.[166] Die Schritte mögen im einzelnen zunächst als schrill, als unverständlich und gesellschaftlich als nicht weiter von Belang erscheinen, auf längere Sicht erweisen sie sich als die eigentlichen Motoren im Selbstverständnis des gesellschaftlich-kulturellen Geschehens.

Der Gesamtrahmen wird sprechend, und dies macht sich beson-

[165] Vgl. M. Broodthaers 1994.

[166] Die »documenta X« hatte sich ähnlichen Fragestellungen gewidmet, wie sie sich aus dem Zusammenhang, genauer aus dem Konstitutionsgang von Gesellschaft, resp. Politik und Sozialität und Kunst nahelegen. Bezeichnend ist schon der Titel des Ausstellungskatalogs: »politics – poetics«. Das Buch zur Documenta X, Ostfildern 1997.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ders im Aufeinandertreffen der Kulturen bemerkbar. Insofern der Kunst hinsichtlich der Rahmenfindung eine gewisse Vorrangstellung eignet, wird sie auch für die kulturellen Rahmungen von Wichtigkeit werden.[167] Eine kulturelle Gesamtstruktur kann einem auch auf direktem Wege begegnen, wie dies etwa in den Phänomen der ›Reinheit‹ und der ›Reinigung‹ zu beobachten ist. In Japan hat dies einen ganz besonderen Stellenwert, so daß vom alltäglichen Umgang bis in die religiös geprägten Zeremonien hinein alles auf dem Prinzip der Reinheit, der Sauberkeit, der Klarheit zu stehen scheint. Hier, so könnte man sagen, spricht das ›gestaltgewordene Nichts‹, das immer nur soviel an Gestaltung zuläßt, als darin dieses Nichts, die Leere, gleichsam mitanwesend ist. Die »Kunst des Weglassens«, die »sprechende Leere« sind hier hohe Gestaltkriterien.[168] Auch im hinduistisch-buddhistisch geprägten Indien scheint alles auf »Reinheit« gestellt zu sein, wenngleich hier Reinheit noch einmal etwas anderes bedeutet als in Japan. Reinheit steht hier eher gegen das Unreine, Befleckte, das Scheinbare und Kontingente, und da all dies im Grunde auf das Reine als solches zurückgeht, strebt auch alles nach dieser Erlösung vom Unreinen. Wieder etwas anders stellt sich Reinheit in der griechisch-antiken und der christlichen Kulturwelt dar. Beide scheinen sich bei aller Differenz im Detail darin zu bestätigen, daß unter Reinheit immer ein Vorgang der ›Reinigung‹ im Sinne eines Durchbrechens und Neuanfangs, eines Geläutertwerdens und Bessermachens verstanden wird. Der griechischen Περιαγογὴ und Katharsis folgen die christliche Umkehr und Reue, und in diesen Lebenswendungen liegt die eigentlich reinigende Kraft. Bei den beiden zuletzt Genannten geht es mehr um eine Differenz der Stufen, woraus das Kriterium des Unterschieds und der Unterscheidung gewonnen wird, ein Kriterium, das sich bis in die philosophischen Begriffsbildungen hinein fortzeugt. Die Termini »reine Vernunft«, »reines Ego«, »reine Anschauung« usw. stehen etwa für die Unterscheidung der transzendentalen und der empirischen Ebene. So nimmt hier der

[167] Vgl. H. Belting/L. Haustein 1998; M. Scheps 1999.

[168] Das trifft nicht nur auf die Gartenarchitektur, die Zenmalerei u. a. zu, es verwirrt den unkundigen Europäer einigermaßen, wenn er, der Schweigen in einer Diskussion als fehlendes Argument zu interpretieren gewohnt ist, eines besseren belehrt wird, indem ihm die Relevanz des Schweigens hinsichtlich seiner Rahmensetzung so langsam dämmert. Ihm wird dann vielleicht erstmals die Vielschichtigkeit des Schweigens klar und es wird ihm vielleicht auch die Trivialität deutlich, die in der Gleichsetzung von Schweigen und »Nichtszusagenhaben« offenkundig wird.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Grundbegriff der Reinheit jenen der »Unterscheidung« an, während, wie wir in Japan sehen können, Reinheit gerade darin besteht, daß sie nicht unterschieden ist von dem, was zur Erscheinung kommt. Unter Reinheit wird hier eher das Nichtunterschiedene verstanden. Was nun jeweils welche Bedeutung und welchen Sinn hat, entscheidet die Gesamtstruktur, als welche sich eine Kultur aus sich hervorarbeitet. Man muß die »Reinheit« von der jeweiligen Gesamtstruktur, das heißt der jeweiligen Welt her verstehen, und nicht von einem allgemeinen Verständnis von Reinheit, das dann, wenn es sein Augenmerk auf isolierte Einzelfakten richtet, bestimmte Vergleiche und Analogien feststellt. Man erhält dann zwar allerhand Material, aber nicht den Sinn und das Konstitutionsgeschehen der jeweiligen Kultur*welt*. Was ›Reinheit‹ also besagt und daß sie jeweils etwas anderes bedeutet, entscheidet der jeweilige Gesamtrahmen.

Wie fundamental der Gesamtrahmen, also die Rahmungen einer Kultur für ihr »Verstehen« ist, darauf wurde oben schon im Zusammenhang von Situation und Sprache hingewiesen. Je nach kultureller Situation, die selber in sich dimensional differenziert ist, und die gewissermaßen die Grundsituation für die jeweilige Einzelsituation abgibt, so daß die Einzelsituation erst aufgrund dieser Eingebundenheit zur ›Situation‹, also auch zur »kulturellen Situation‹ wird, vermag ein Wort etwas zu sagen. Sprache und Sprachkenntnisse eröffnen nicht, sie interpretieren bestenfalls eine Situation, und dies in einer bestimmten Hinsicht. Dies »weiß« im übrigen jeder, der eine Fremdsprache erlernt, daß der Erfolg seines Sprechenkönnens keineswegs auf dem Erlernen der Fremdsprache in ihren grammatischen und syntaktischen Regeln besteht, sondern in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Erfahren kultureller Situationen einhergeht, ja daß ihm erst darin die ›Sprache‹ dieser Sprache aufgeht. Gewiß, mit der Sprache öffnen sich diese leichter, aber die Sprache ist nicht der (alleinige) Schlüssel zum Erfahren anderer und fremder Kulturwelten. Ein allein auf dem sprachlichen und textuellen Spielfeld sich bewegender Sinologe mag ein guter Philologe sein, hat er in die kulturell-situative Welthaltigkeit Chinas nicht Eingang gefunden, so wird ihm ›China‹ im Entscheidenden entzogen bleiben.[169] Dies wird besonders dort offenkundig, wo ihm genau jene

[169] Der große Sinologe Richard Wilhelm war, so könnte man sagen, in die Kulturwelt Chinas eingebrochen, ein Umstand, der ihn die alten Texte in einer Weise übersetzen ließ, die den »Geist des Ostens« atmen. Auch wenn er als Europäer auf dem Boden des

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Kulturwelt, um die er sich bemüht, mit Unverständnis ob seiner Interpretationen begegnet, ein Kriterium, das sein eigenes Gefühl des Nichtverstehenkönnens und »ewig Draußenbleibenden« nurmehr bestätigt.

2.5.2 Mehrdimensionale Autogenese

Die ›Genese‹ nimmt die mehrdimensionale Verfaßtheit, von der oben die Rede war,[170] auf, korrigiert sie aber dahingehend, daß sie in ihrem aus sich hervorgehenden Geschehenscharakter gesehen wird. Was dort unter »Zwischenwelten« zur Darstellung kam, läuft auf die strukturalen Genesen hinaus, die eine Welt konstituieren. Es geht also um die Einsicht in die Mehrdimensionalität eines Geschehens, das sich in ständiger Selbstgestaltung und Profilierung befindet. Man muß das Ganze als grundsätzliche »Bewegung« sehen, wobei die ›Bewegung‹ genau aus dem Antwortgeschehen der Strukturen zueinander resultiert, die ja keineswegs homogen zueinander stehen, sondern in sich »gestuft« und zueinander verschoben sind.

Christentums stehend niemals diese seine Herkunft abgelegt hatte – wie kann man »Dao« mit »Sinn« übersetzen, was heißt da überhaupt »Sinn«? –, so gelten seine Übersetzungen auch noch nach achtzig Jahren als paradigmatisch. Wilhelm hat wie kaum ein anderer unter »Übersetzen« mehrere Dimensionen von Sprache verstanden: Natürlich muß man von einer in die andere Sprache übersetzen, aber dem zuvor muß man nicht nur in die andere Sprache hinübersetzen, man muß in die der Sprache zugrundeliegende Welt *über*setzen, um von dort her die Sprache in den Geist ihres Sprechens zu bringen. »Übersetzung« bedeutet also mindestens drei Übersetzungsschritte: Der Übersetzungsvorgang von Welt und Situation in Sprache, das Rückübersetzen in die »eigene« Sprache, die wiederum die »eigene« Situation und Welt hervorruft. Übersetzung bedeutet immer »*Über*setzen« und »Über*setzen*«. (Vgl. hierzu Vf. 2002a, 93–122) – Diese Übersetzungserfahrung war es wohl, die C. G. Jung an Wilhelm so angesprochen hat, fand er doch in seinen Übersetzungen, vornehmlich des »Dao de Ching« und des »I Ching« seine eigenen tiefenpsychologischen Forschungen bestätigt, die sich um Fragen des Individuationsprozesses und der »Selbstwerdung« drehten, durchaus auch »Übersetzungsvorgänge« verschiedener Ebenen. Jung war der chinesischen Sprache nicht mächtig, und doch sah Wilhelm in ihm einen großen Kenner der »chinesischen Seele«. Das Buch C. G. Jung/R. Wilhelm, »Das Geheimnis der goldenen Blüte« (1992), ist ein weithin sichtbares Zeichen einer Zusammenarbeit, in der nicht allein die Sprache, sondern der Geist übersetzt wird, ja in der dieser selber »über-setzt«. Es ist beispielgebend dafür, daß ›Übersetzungen‹ insoweit gelingen, als sie aus der Gesamtstruktur einer Kulturwelt zu sprechen vermögen, ja als in ihnen diese Gesamtrahmen auf- und hervorgerufen werden. Das Gelingen der sprachlichen Übersetzung hängt unmittelbar am Gelingen der Übersetzung der jeweiligen kulturellen Gesamtrahmen.

[170] Sh. Kap. »Zwischen«.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Genauer gesagt gibt es struktural gesehen weder ein Nacheinander noch ein Übereinander noch ein Aufeinander, also keine Schichtung der Strukturen. Dieses Bild hat schon das strukturale Geschehen verdinglicht. Daher kann man auch nicht mehr von einer Hierarchie der Strukturen sprechen, wie sie Modellen des »Vertikalen« eignen, so wenig wie von einem Nebeneinander, wie dies in Modellen des »Horizontalen« und »Lateralen« versucht wird. Beide fußen, bei aller versuchten Gegensteuerung, auf einer noch relativ statischen Auffassung von Realität. Besser trifft man diesen Strukturierungsvorgang, wenn man die Strukturen auf das Geschehen ihres »Einanderhindurch-« und »Ineinandergreifens« hin angeht, wobei entscheidend ist, daß sich die Strukturen nicht berühren oder gar ineinanderfließen.[171] Anders gesagt: Kategorien wie Raum und Zeit etwa verlieren ihre Vorgeordnetheit im Sinne »ontologischer« Gegebenheiten bzw. Anschauungsformen. Sie gehen jeweils aus der mehrdimensionalen Strukturierungsarbeit mit hervor, ja sie sind geradezu Prototypen der ›dimensionalen‹ Ausspannung bzw. des mehrdimensionalen Geschehens. ›Zeit‹ ist vor aller Anschauung und Meßbarkeit ein ineinandergreifendes Geschehen unterschiedlicher, d. h. verschieden dimensionierter »Zeiträume«. Erst aus dem relationalen Geschehen der »Zeiten«, d. h. deren jeweiliger Rahmungen, ersteht »die Zeit«, und erst aus diesem Geschehen ist sie als Zeit erfahrbar. Es gibt keine »feststehende Zeit« so wenig wie es eine »fließende Zeit«[172] gibt. Phänomenologisch genauer besehen erweist sich auch die als

[171] Hier wird noch einmal die Differenz zu Merleau-Pontys »Verflechtungs«-Theorem deutlich. Auch er sieht die Strukturimplikationen in ihrem Ineinandergreifen, allerdings so, daß diese sich berühren und letztlich in einer »sichtbar-unsichtbaren« Struktur, jenem »wilden Sein«, von dem Merleau-Ponty spricht, enden. Genau dieses Theorem macht nun aber die Tendenz Merleau-Pontys nach einer Metastruktur offenkundig, die für das Verflechtungsphänomen, es mag so offen gehalten sein wie auch immer, schon vorausgesetzt sein muß. Hingegen kann der autogenetische Charakter der Strukturen in ihrem Ineinandergreifen zeigen, daß Strukturen durch ihre Vereignungs- und Überformungstätigkeit immer nach innen hin arbeiten, so daß eine jede Struktur sie selber und zugleich die anderen ist. Dadurch erst wird es möglich, daß Strukturen, indem sie ineinandergreifen, sich durchgreifen, *ohne* sich zu berühren. Dieses *Strukturgeschehen* macht, daß die Einzelstrukturen frei aus sich hervorgehen und daß sich darin, aus der freien Korrespondenz der Strukturen untereinander, das Geschehen einer Gesamtstruktur herausarbeitet. »Verflechtung« ist immer auch »Entflechtung«, wobei der komplexe und mehrdimensionale Charakter des Ganzen nicht preisgegeben werden darf. Letzteres hat Merleau-Ponty deutlich gesehen, ersteres nicht in der Deutlichkeit, da ihm die Selbststrukturierungsarbeit der Strukturen nicht in den Blick gerückt war.

[172] Husserls Terminus des »Bewußtseinsstroms«, der ja konstitutiv mit dem auch den

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

äußerster Rahmen angesetzte »Weltzeit« resp. »Naturzeit« nur als »relativer« Rahmen im Verhältnis etwa zur »kosmischen Zeit«, die selber aus unendlichen Zeit-Räumen besteht. Ebenso steht sie in einem »relativen«, genauer »relationalen« Verhältnis zur konkreten und individuellen »Erlebniszeit«, die selber wiederum auf weiteren »relativen« Zeitfolien aufruht, wie jene der biografischen Lebenszeit und der historischen Zeiträume. All diese sprechen immer schon mit als jene »Zeiten«, die »die Zeit« generieren. Die »stehende Zeit« ergibt sich ebenso durch Abblendung der durchgehenden Relativität und Relationalität der »Zeit«, wie die »fließende Zeit« das Ergebnis der nicht auseinandergehaltenen Dimensionen der »Zeit« ist. Beide sind Reduktionismen des mehrdimensionalen Zeit*geschehens*. Es geht also um die Selbststrukturierung der Strukturen, wo jeweils das Gesamt der Strukturen von der Einzelstruktur und die Einzelstruktur vom Strukturgesamt her verstanden werden. Die sich scheinbar entgegenstehenden vertikalen und horizontalen Modelle sehen sich transformiert in das mehrdimensionale Geschehen der autogenetischen Kurve. Dabei wird deutlich, daß beide bestimmte Grundtendenzen der Autogenese zwar unterstützen – die Vertikale geht auf die Steigerung, die Horizontale auf das sich Bewegende und Fortschreitende –, daß sie aber gleichsam vektorielle Festschreibungen der aus sich selber hervorgehenden »mäandrischen Kurve«[173] sind.

Die Strukturen oder Ordnungen spielen ineinander und sind doch getrennt. Ein »*ontologisches*«, kein »ontisches« Geschehen, welches *phänomenologisch* aufgewiesen werden muß, nicht empirisch beschrieben werden kann. So sind kleinere Genesen gleichsam aufgesattelt auf größeren und diese wiederum auf noch größerwelligen. Aber sie sind dies eben nicht in einem hierarchischen Aufbau, sondern als ein durchgehendes Antwortgeschehen der Einzelgenesen zueinander. Schon jeder Einzelne, dessen Lebensbiografie selber einen genetischen Bogen umschreibt, ruht auf größeren Genesen auf wie jenen der Familie, Partnerschaft, Freundschaft, Gemeinschaft und Gesellschaft, die wiederum auf Sprache, Bildung und Wissen, die wiederum auf Geschichte, Religion und Kultur, und diese wiederum auf dem in sich ebenfalls vieldimensionierten Naturgeschehen lagern. Ein vieldimensioniertes Abhebungsgeschehen, das frei aus sich

»Gegenstand als solchen« erstellenden »inneren Zeitbewußtsein« zusammenhängt, legt eine solche Zeitauffassung noch nahe.

[173] Vgl. hierzu Rombach 1994b, 144 ff., insbes. 148 (Zeichnung).

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hervorgeht und das, je nach Durchgängigkeit und Durchlässigkeit des Antwortgeschehens, im Einzelnen als dessen gelungene Genese zur Erscheinung und in Erfahrung kommt. Nicht nur kulturell, auch individuell kommt das mehrdimensionale autogenetische Geschehen zum Tragen. Die einzelnen Genesen folgen dabei keineswegs jener dargestellten Reihenfolge, es kann sein, daß etwa das Naturgeschehen so in den Vordergrund tritt, daß sein genetisches Freikommen alle anderen auch erst freikommen läßt. Auf ein solches Freiheitsgeschehen schon der Natur, nicht erst des Menschen, hat die asiatische Kulturwelt schon immer größten Wert gelegt. Der Mensch ist nur insoweit frei, als die Natur, von der er selber nur einen Teil darstellt, frei ist. Nahezu die gesamte Literatur fußt auf dieser Einsicht. Erinnert sei nur an die »Fischeparabel« von Zhuangzi,[174] worin gezeigt werden soll, daß alle Erkenntnis auf das gemeinsame Erfahrungsgeschehen von Natur und Mensch zurückgeführt wird. Dies scheint in diesem Beispiel geradezu bildhaft verifiziert zu sein, insofern dem Springen der Fische der über das Wasser führende Brükkenbogen, auf dem der Mensch die Fische beobachtend steht, korrespondiert.[175] Die intrinsische Korrespondenz von Mensch und Natur zeigt sich aber auch angesichts selbstverschuldeter und selbst zu verantwortender Naturkatastrophen, die den Menschen psychisch und physisch krank machen. Die Natur greift sozusagen doppelt in ihm Platz, einmal als verletztes ökologisches Bewußtsein, einmal als körperliche Krankheitssymptomatik. Die basale Natur schlägt sozusagen in ihm hoch. Dasselbe gilt natürlich auch für die anderen Genesen. So reiten wir gleichsam auf der basaleren Genese unserer Sprache, die wir nur deshalb benutzen, d. h. sprechen können, weil sie uns, selber schon sprechend, trägt. In der Weise nun, in der wir von der Sprache verlassen werden können – sei es durch einen Stupor welcher Art auch immer, sei es durch den Sprachverlust, der gerade die Sprachkünstler, sprich Literaten und Dichter immer wieder heimsucht –, in der Weise können auch die anderen Genesen in sich zurückfallen. Man ist sich im ganzen entzogen, was aber nur heißt, daß das mehrdimensionale autogenetische Geschehen in sich zusammengeschrumpft ist. Der Ausgriff fehlt, nichts ist mehr »frei«, man funktioniert nurmehr auf Abruf, »festgestellt« wie eine Maschine. Es

[174] Näheres hierzu sh. Kap. »Zwischen« (C.I.7).
[175] Eine der ersten interkulturell intonierten Studien zu dieser Thematik umgreifenden Naturgeschehens stammt von Cho, K. K. 1987; vgl. ebenso Lee, Y.-H./Park, S. -Y. 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kann aber auch sein, daß sich nur eine Genese durchsetzt, was allerdings die Unterdrückung und Überherrschung der anderen zur Folge hat, wie dies etwa die Religionen demonstrieren, wenn sie in ihren eigenen Fundamentalismusschacht fallen. Das Durchsetzen nur *einer* Genese ist eigentlich gar keine Genese, sondern die Abflachung ihrer zu einer glatten Geraden. Der »Zeitpfeil« als Definition der Zeit hinsichtlich ihres Fortschreitens beschreibt eine solche Abflachung; »abgeflachte Zeit«, »leere Zeit«.

Wenn es überhaupt eine gewisse Vorrangstellung unter den einzelnen Strukturen innerhalb des genetischen Zusammenspiels gibt, dann liegt diese darin, daß das Wohl und Gelingen der größeren Genesen am Gelingen der kleineren und kleinsten hängt. Größere Strukturen müssen immer Rücksicht auf kleinere nehmen und nicht, wie dies meist geschieht, kleinere stets auf die größeren. Hierin liegt einer der gravierenden Unterschiede zwischen Struktur und System. Nun, hierzu müßte viel mehr gesagt und die Analysen detaillierter ausgeführt werden, wie überhaupt das Feld der mehrdimensionalen Autogenese unabsehbar groß erscheint.[176] In allem aber kommt es auf die ›Konkreativität‹ des Geschehens an, was heißt, daß die Autogenese in dem Maße zur Autogenese wird, in dem die Einzelstrukturen und unterschiedlichen Dimensionen so aufeinander zugehen und antworten, daß jede daraus geklärter und höhergehoben hervorgeht. Genau darin aber findet das Gesamtgeschehen in seine mehrdimensionale Autogenese.

Das mehrdimensionale autogenetische Geschehen ist natürlich auch in den historischen Entwicklungen und Phasen der Kulturen am Werk. Auch Kulturen »stehen nicht fest«, sind keine homogene Größen; sie erfahren sich als vieldimensioniertes Geschehen, das sich in Überlagerungen, Entdeckungen, Konfrontationen und Eroberungen, Völkerwanderungen und Migrationsbewegungen, klimatischen Bedingtheiten und Bodenbeschaffenheiten bekundet. Darin liegt die stete Aufgabe der Kulturen – die sich natürlich in sog. »face to face-Gesellschaften« wie den Stammeskulturen weit weniger komplex erweist wie in den Hochkulturen –, daß sie diese verschiedenen Ebenen

[176] Man kann die Dringlichkeit eines solchen Forschungsansatzes vielleicht schon daran ermessen, daß man in den Biowissenschaften, die sich um das neuere Paradigma der Selbstorganisation bemühen, schon von »Vielschichtiger Autopoiesis« (E. Jantsch 1992, 183 ff.) gesprochen hat, nur daß dort – bei allem »schöpferischen Impetus« –, das Augenmerk auf den Notwendigkeitszusammenhang des Naturgeschehens gelegt und nicht das Freiheitsgeschehen von Mensch und Natur gesehen wird.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

vereignen, wobei ich unter ›Vereignung‹ den Tätigkeitscharakter und Geschehensaspekt verstehe, in dem »das Eigene« aus der Auseinandersetzung mit »Fremdem« *entsteht* und *wird*. Vereignung setzt nicht das Eigene voraus, im Gegenteil, das Eigene erweist sich als jeweiliges Zwischenergebnis der Vereignung. Hierbei geht es keineswegs harmonisch zu. Die verschiedenen Dimensionen können sich durchaus widersprechen, ja es scheint gar so zu sein, daß erst ihr Widerspruch Inzitament der Höherführung und Steigerung einer Kultur ist. Ethnische Konstellationen sind keineswegs immer mit den religiösen vereinbar, die soziokulturelle Ebene muß keineswegs der politischen Institutionalisierung entsprechen. Schon die altägyptische Kultur mußte erst ihren Weg finden, das heißt diese unterschiedlichsten Dimensionen so zusammenführen, daß deren gegenseitiges Antwortgeschehen diese Kultur in Gang brachte, was ja nichts anderes heißt als auf den Weg ihres genetischen Hervorgangs in seiner Mehrdimensionalität zu führen. Die afrikanische »Herkunft« Oberägyptens und die mehr vorderasiatische Einbindung Unterägyptens[177] wurde überformt von einem religiösen Bewußtsein, das aufs Engste mit der Erfahrung der Trennung von Ewigkeit und Endlichkeit, von Tod und Leben zusammenhängt, wofür die Tempelanlagen und Pyramiden das weithin sichtbare Zeichen sind. Schon diese Bauwerke sind »Grundbilder« gebauter Ewigkeit und einer religiösen Grunderfahrung. Seitdem verbinden sich Religion und Tempel so sehr, daß sie sich jeweils im anderen erblicken.[178] Zwischen Tod und Leben verläuft eine klare Trennungslinie, die, so könnte man sagen, schon von der Natur, der Bewegtheit des Nils, der bei Überschwemmung Fruchtbarkeit und Leben und bei Austrocknung Tod brachte, erlernt wurde.[179] Kulturen *erfahren sich* als ein Überformungsgeschehen, das immer auch eine Neuschöpfung, eine »Renaissance« ihrer selbst bedeutet, worin sich eine unvorwegnehmbare

[177] Sh. J. Eiwanger 1983, 61–74.

[178] Bei der griechischen Tempelstruktur ist dies nicht anders als bei den jüdischen, islamischen und christlichen. Auch die »Kirche« ist ein »Tempel Gottes«, und so lassen sich anhand der Baustruktur der epochalen Bauwerke wie etwa der Romanik, der Gotik, der Renaissance, des Barock usf. Grundaussagen hinsichtlich der jeweiligen Kulturwelt machen. Die Möglichkeit dessen hängt nicht an irgendwelchen Symbolisierungen oder Übertragungsvorgängen, sondern geht aus dem Entsprechungs- und Antwortgeschehen der jeweiligen Dimensionen hervor. Die Bauwerke sind Bauwerke der Kultur selber, jeweilige Selbstinterpretation der Kulturen.

[179] Vgl. hierzu Rombach 1994a, 80 f.; hierzu in einem weiteren Zusammenhang bezüglich Ägypten vgl. J. Assmann 1988, 87–114.; ders. 1990.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

neue Welt, eine neue Sinnfigur auftut. Im autogenetischen Geschehen gibt es keine sozusagen feindliche Absetzung von Kultur und Natur, sondern ein inneres Abhebungsgeschehen der verschiedenen Dimensionen, die voneinander lernen und sich in einem konkreativen Prozeß auseinander hervortreiben.[180]

2.5.3 Differentialinterpretation und kritische Phänomenologie

Strukturphänomenologische Forschung stellt den Versuch dar, die Phänomene in ihren Genesen nachzuzeichnen, also das Geschehen ihrer Konstitution selber vor Augen zu führen. Dies ist keineswegs selbstverständlich, geht man doch gewöhnlich davon aus, daß die Phänomene, sprich Realität und Welt so sind, wie sie eben sind oder wie sie gegeben sind. Alle Forschung, das heißt auch die Forschung der Vernunft hinsichtlich ihrer eigenen Gründe, besteht dann darin, sich den Phänomenen so anzunähern, daß die Bedingungen unseres Erfassenkönnens dieser Realität deutlich werden. Es findet sozusagen eine methodologische Gewissenserforschung statt. Damit ist aber alles, wonach strukturales und genetisches Denken fragt, nämlich die Vermögensstruktur der Vernunft und die Faktizität des Realen, schon vorausgesetzt. Die philosophische Frage lautet dann, welche Theorie das »reale Geschehen« am besten trifft. Damit ist andererseits aber auch schon zugestanden, daß es um Erhellung der Phänomene geht, um Klärung von Realität und zugleich um Selbstklärung der Vernunft. Allerdings, und hier scheiden sich die Geister, geht es bei dieser Zugangsweise darum, Bestehendes über sich selber aufzuklären, während doch eigentlich soviel klar sein müßte, daß nichts besteht, sondern alles sogenannte Bestehen nur eine bestimmte In-

[180] Bezüglich der jüdischen Kulturwelt hat J. Assmann auf den Konstitutionszusammenhang zwischen Religion und Ethnizität aufmerksam gemacht, der sich bis zum »auserwählten Volk« und schließlich zur »Gemeinde des Herrn« steigerte. (J. Assmann 1997, 157 ff.) Assmann spricht in diesem Zusammenhang von einer »Ethnogenese als Steigerung der Grundstrukturen kollektiver Identität«, und unterscheidet deren Arbeit in Prozesse der »Integration« und der »Distinktion«. Hierin ist zwar der Eigenheits- bzw. der innere Differenzierungscharakter der Kulturen berücksichtigt, aber die Analysen halten sich noch auf der Ebene der Beschreibung, ohne das autogenetische Geschehen der Kulturen zu sehen, zu dem ja die Konkreativität der Dimensionen unabdingbar gehört. Der Unterschied bestünde darin zeigen zu können, wie aus dem Geschehen selber der Gott, das Ewige, der Tod, usw. hervorgehen, wie es also zu »Gott«, »dem Unsterblichen«, überhaupt »dem Absoluten« kommt, ohne dies schon vorausgesetzt zu haben.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

terpretationsphase eines Geschehens ist, das die Konstitutionsweisen und -wege, also das Hervorgangsgeschehen von allem, auch von Vernunft und Realität, aufzeigt. Ist einem einmal die Differenz zwischen vorausgesetzter und darin beschriebener Phänomenalität und der Phänomenstrukturen, die sich entfalten und aufgehen, klargeworden, so »weiß« man auch, worin der »Sinn von Phänomen« besteht. Ganz gleich, welches Phänomen und welchen Sachverhalt man beschreibt, in der Weise, in der man wirklich »zu den Sachen selbst« geht und sich darauf einläßt, in der Weise kommen die Phänomene in Bewegung, aber so, daß sie ihren konstitutiven Weg, ihre Selbstgestaltung zeigen. Wir haben diese »Tatsache« bei jenen Denkern schon gesehen, die ihren methodischen und theoretischen Ansatz aus einem »Grundphänomen« heraus aufbauen und die dies nur können, weil sich das Phänomen gleichsam unter der Hand selber entwickelt und entfaltet hat. Für Marx war Arbeit zunächst ein Phänomen unter anderen, aber er sah, wie das Phänomen sich in sich so vertiefte, daß von seinem Boden aus alle anderen Phänomene nicht nur beschrieben werden, sondern auch einer neuen Gesamtinterpretation unterzogen werden konnten. Mit dem Phänomen wird auch das Bewußtsein ein anderes; es wird in dem Maße seiner selbst bewußt, in dem es seine Vertiefung und Veränderung, überhaupt seine Grund*bewegung* erfaßt. Anders gesagt. Das Bewußtsein erfährt sich selber konstituiert. Kierkegaard, Nietzsche und Freud, Buber und Levinas u. a. erging es nicht anders, und – ich will das hier einmal als These riskieren – es ist auch heute nicht anders; jedenfalls dort, wo es um Grundlegungsfragen von Vernunft und Welt hinsichtlich ihres Konstitutionsgeschehens geht. Wo dies nicht der Fall ist, wo man also noch glaubt auf theoretische Begründungsfragen von Bewußtsein und Vernunft selber als Grundbedingung von allem zurückgehen zu können, hat man das in die Jahre gekommene Paradigma von Subjekt-Objekt nach wie vor akzeptiert. Überspitzt gesagt hat man ungefähr hundertfünfzig Jahre philosophischer Vernunft*forschung* nicht »realisiert«.

Das Erinnern dieses Gedankens ist deshalb so wichtig, weil er die gängigen Einwände von Idealismus auf der einen und Realismus auf der anderen Seite außer Kraft setzt. Beide sind einseitige Extrapolationen des Subjekt-Objekt-Schemas. Darum kann es nicht mehr gehen. Sieht man hingegen, daß und wie die jeweilige Subjektverfaßtheit und ihre entsprechende Objektverfaßtheit aus dem konstitutiven Geschehen des Phänomengangs selber hervorgehen, daß also

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dem jeweiligen Subjekttypus der jeweilige Objekttypus notwendig entspricht, so gewinnt man die Einsicht nicht nur in die verschiedenen Subjektlagen, sondern in Begrifflichkeiten, die es erlauben, auch noch den »Subjektbegriff« als *eine bestimmte* Konstitutionsform zu erfassen.[181] Jedenfalls haben uns unsere interkulturellen Analysen hierfür sensibel gemacht, daß es einen dimensionalen Unterschied gibt zwischen Grundbegriffen wie »Subjekt«, »Ich«, »Individuum«, »Person«, wie sie mehr für die europäisch-abendländische Seite reserviert sind, und jenen wie »Selbst«, »selbstloses Selbst«, »Selbst-so«, die stärker für die asiatische Seite zutreffen. Entsprechend verhält es sich dann mit der »Objektseite«, so daß etwa unter »Ding« etwas im ganzen anderes verstanden wird, bis hin zu den »Urbegriffen«, wie sie in »Sein« und »Nichts« auftreten. Beide nehmen, strukturell gesehen, die selbe Stelle ein, besagen aber im Grunde doch völlig Verschiedenes, so daß beide nicht einmal mehr miteinander verglichen werden können.

Die Einsicht in die *Jeweiligkeit* des Konstitutionsgeschehens gibt also Kriterien an die Hand, dem strukturalen Aufbaucharakter eines Phänomens zu folgen und auf diesen vor allem hinsichtlich seiner Konsequenz Acht zu haben. Nun zeigt sich aber, daß zwischen der Konsequenz eines Phänomens und seiner faktischen Realisation eine Differenz besteht, daß man also zwischen der Intention des Phänomens und seinem faktischen Erscheinen unterscheiden muß. Dies bedeutet, daß man, schon als Analysator, in der Verantwortung gegenüber den Phänomenen steht, was ja nichts anderes heißt als in der Verantwortung gegenüber dem Mitmenschen, den Dingen, der Natur usw. zu stehen. Man ist von der Sache her dazu angehalten, um nicht zu sagen, geradezu verpflichtet, dem Anderen, dem Mitmenschen, den Dingen, ja schließlich einer Kultur auf ihrem ›Weg‹ behilflich zu sein, ihre intendierte Gestalt gleichsam mitzusehen und von da aus korrigierend mitzuwirken. Es liegt auf der Hand, daß viele »Ist-Bestände«, ja die meisten Kulturen ihre eigentlich angezielte ›Weltgestalt‹ kaum oder nur sehr unzureichend treffen oder getroffen haben, was sie in entscheidendem Maße hinter sich zurückfallen

[181] »Nicht nur Ich und Gegenstand, sondern auch die Korrelation zwischen beiden und die Dimension, innerhalb deren diese Korrelation spielt, werden *innerhalb* des Gesamtphänomens konstituiert und korrelieren so streng, daß sich das, was das eine ist, aus dem ergibt, was das andere ist, oder *daß sich alles aus allem ergibt*. Jedes Phänomen ist seine Struktur.« (H. Rombach 1980, 241.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

läßt. Sie fallen dann in Einzelereignisse auseinander, die für sich betrachtet nur wenig austragen. So ist zu erklären, warum man im interkulturellen Kontext sich allzu leicht mit Vergleichen zufrieden gibt, da diese auf dem Boden der Einzelfakten und Textsegmente auf der Hand zu liegen scheinen. Als Zusammenhangsform bleibt dann ein diffuser und irgendwie allgemeiner Weltbegriff übrig, der ebenso unkritisch hingenommen wird wie die isolierten Einzelvorkommnisse. Hat man hingegen einen Blick dafür gewonnen, wie aus bestimmten phänomenalen Begebenheiten und Konstellationen nicht nur eine Verdichtung von Sinn, sondern ein Aufgehen einer Welt vonstatten gehen kann, ja daß dieser Vorgang der eigentliche Weg einer Kultur zu ihrer ›Kultur*welt*‹ ist, dann ist der Rückzug auf Vergleichung empirischer Bestandsaufnahmen einerseits und auf transkulturelle formale Begründungskriterien andererseits kaum verständlich. Verfährt man gleichwohl so weiter, bekundet sich darin nur, daß die *interkulturelle* Fragestellung in ihrer ganzen Bandbreite und Dimensionalität noch nicht angekommen ist. Es sollte jedenfalls einigermaßen stutzig machen, daß sich Kulturen, die auf ihren konstitutiven Weltcharakter hin angesprochen werden, nicht nur zustimmen, sondern geradezu mit Begeisterung an der weiteren Klärung und Verdeutlichung ihrer ›Welt‹ mitarbeiten, währenddessen Kulturen, die auf Einzelfakten reduziert und darin mit anderen verglichen werden, sich unterminiert und sprichwörtlich unter-schätzt empfinden. *Ihre* Kultur, ihre *Welt* taucht darin nicht auf. Was erscheint, ist lediglich das Spiegelbild des Betrachters, der es eh' immer schon besser zu wissen glaubt. Nicht von ungefähr und auch nicht zu Unrecht verstärkt sich die Klage seitens nichtwestlicher Kulturen hinsichtlich der »Verstehenswut«, der Adaptionssucht und einer Art Überherrschungscharme der westlichen Kulturwelten, der kontinentalen ebenso wie der anglo-amerikanischen.

Eine ›Kultur‹ läuft auf ›Welt‹ als ihrem generierten und aus sich hervorgegangenen Sinngefüge hinaus. Bruchstücke und Fragmentierungen, Reste und Zerstreutes, Vermischtes und Verwischtes sind ihr nur Anlaß, wenn man so will, Ausgangspunkte der eigenen Kulturarbeit, diese ihre ›Welt‹ zu finden und zu gestalten. Diese Arbeit ist stets zweiseitig fokussiert: historisch, d. h. vergangenheitsbezogen, vergangenheitsinterpretierend und überformend, und zukünftig, d. h. offen für Gestaltungsfragen und steigerungsfähig hinsichtlich ihrer eigenen Möglichkeiten. Die Welt im Sinne ihres *Weltaufgangs* ist gewissermaßen das Zielbild, wonach jeweils angetreten wird. Das

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Phänomen der Welt springt sozusagen seiner Phänomenalität voraus. Diese Differenz wiederum macht auf die notwendigen inneren Differenzen und Streitigkeiten in einer Welt aufmerksam, zeigen ihr reales Procedere, benennen nichts anderes als den Kampf um das rechte Treffen ihrer als Welt. Es wird also nicht das Weltphänomen an den Realbeständen abgelesen, sondern umgekehrt, es werden die Realbestände auf ihren Weltcharakter hin aufgenommen und zusammengeführt. Irritationen, Versatzstücke, Verfehlungen, Mißverständnisse werden so zu notwendigen Bedingungen einer Welt, denn sie erfahren dieses ihr »Danebenliegen« nur aus dem in ihnen tätigen Licht einer Welt, die real vermutlich nie ganz zu sich kommt, die aber gerade deshalb doch *als* Welt spricht. Wie schon gesagt, ›Welt‹ übernimmt gewissermaßen die Stelle der ›Vernunft‹ im Sinne ihrer Genealogie, ihres konkreten Hervorgangs, und so wie diese im Innersten aller Vernunft- und Verstandesbemühungen sozusagen »unerreichbar« leuchtet, so auch die »Welt« als das innere Bild der Realität. Der »differenzialinterpretatorische«[182] Ansatz versucht also die Differenz zu erfassen, die sich zwischen dem Phänomen in seiner *intendierten Weltgestalt* und seinem sich vorschnell festgemacht habenden *phänomenalen Befund* auftut. Es darf dabei nicht das eine gegen das andere ausgespielt werden, es gilt vielmehr, der inneren Intention, den Entfaltungsmöglichkeiten und Selbstkorrekturen des jeweiligen Phänomens zu entsprechen und diesen so nachzugehen, daß man die Spuren und Wege, die das Phänomen öffnet und bestreitet, nach- und vorzeichnend mitgeht. Man entspricht so der inneren Kritizität und Kritikfähigkeit des Phänomens selber. »Kritische Phänomenologie« stellt den Versuch dar, den Entfaltungs- und Selbstübersteigungstendenzen der Phänomene so gut es geht zu entsprechen. Was sich bei Husserl noch mit der »transzendentalen Reduktion« als Kritik an der »Geradeaus-Einstellung« des empirischen Bewußtseins verstand, verlagert sich jetzt dahingehend, daß die transzendentale und die empirische Ebene sich gegenseitig befruchten, d. h. daß *beide* Seiten so aufeinander einwirken, daß sie sich als allererst daraus hervorgehend erfahren. Dies macht einen dimensionalen Unterschied, gewinnt doch das bewußtseinskritische Programm der »Reduktion« seine phänomenkritische Instanz, welche die Phänomene in ihrem »Konstitutionsgeschehen«, d. h. in ihrem »Selbsthervorgang« aufzeigen kann. Die Aporien zwischen der Begründungslage von transzen-

[182] Vgl. H. Rombach 1993, 137, 413, passim.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dentalem und individuellem Ego, in denen sich Husserl immer wieder verfängt, sind obsolet geworden. Natürlich liegt hierin immer auch eine Kritik der Phänomenologie an sich selber. So stehen mit jeder Phänomenanalyse sowohl ihr methodisches Rüstzeug als auch ihre transzendentalen und ontologischen Grundlagen zur Debatte, was aber nur auf deren einmal erreichten Terrains möglich und sinnvoll ist.

»Kritische Phänomenologie« benennt so das differenzialinterpretatorische Moment, das aller veritablen Phänomenologie im Grunde innewohnt, auch wenn sie dies nicht eigens erkannt hat. Phänomenologie ist alles andere als bloße »Deskription« empirischer Sachverhalte, ja zu sehen, daß alle Gegebenheiten Konstitutionsprozessen unterliegen, die erst noch zu heben und zu erfassen sind, ist ihre eigentliche Domäne. So gehört zur kritischen Phänomenologie auch eine »historische Phänomenologie«, die dasjenige, was einem erscheint oder als offensichtlicher Tatbestand begegnet, nicht schon als vollgültiges Phänomen akzeptiert. Sie weiß vielmehr um die gleichsam archäologische Arbeit der Phänomenologie, wenn es darum geht, Phänomene in ihren angezielten Intentionen zu unterstützen, das heißt ihren intendierten Weltcharakter zu rekonstituieren. Auch wenn dieser de facto nie erreicht worden war, so wird doch erst durch ihn evident, was eine Kultur zur »Kulturwelt« macht. Darin, daß die Kulturen ihre eigenen historischen Kulturwelten meist noch gar nicht in ihrem menschlichen Reichtum erkannt haben, liegt ihre eigene Unterminierung verborgen. Oftmals haben sie sich in ihren eigenen Mißverständnissen eingerichtet, deren Lösung man im Nacheifern von Kulturen sieht, die es zu etwas gebracht haben. Es ist durchaus verständlich, daß man hier meist auf den technisch-ökonomischen Schnellkursus der westlichen Welt setzte, was aber, wie sich zunehmend zeigt, genau das Untergehen der eigenen historischen und auch gegenwärtigen Kulturwelt beschleunigen hilft. Als Konsequenz können wir festhalten, daß das Fehlen der differenzialinterpretatorischen Methode zur Sanktionierung dieser »Entwicklung« führt, und dies von seiten der Kulturen, die dieses Schicksal zu erleiden haben als auch von Seiten derer, die darin den »ganz normalen Fortschritt der Menschheit« sehen. Klar, es scheint auf der Hand zu liegen, daß etwa die Entwicklungsländer daran kranken, daß ihnen die westlichen Standards fehlen, angefangen von technischen und ökonomischen Voraussetzungen, die sich bis in demokratische Defizite hinein bestätigen. Man stellt einen status quo fest

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und verwechselt diesen mit der jeweils angezielten Kulturwelt. Man wundert sich bestenfalls über die Verweigerungshaltungen und Proteste angesichts gut gemeinter Hilfeleistungen, sieht aber nicht, daß sich dahinter die nicht frei und zur Entfaltung gekommene Kulturwelt, wenn auch zunächst ex negativo, meldet. Differenzialinterpretatorisch bestünde indes die Möglichkeit, aus den Verfehlungen und Verkürzungen sowie aus den kryptisch und teilweise Fragment gebliebenen Ansätzen die darin steckenden Möglichkeiten und Intentionen heraus- und hervorzuarbeiten. Manche Forschungen in Ethnologie, Archäologie, Sprachwissenschaften usw. haben dies zum Teil schon erfahren, wie sich an einem bestimmten Phänomen etwas öffnet und so über sich hinaussteigt, daß darin eine ganze Kulturwelt sichtbar wird. Aber man hat das philosophische Kriterium, die methodische und systematische Konsequenz darin nicht gesehen. Konkret besagt der differenzialinterpretatorische Ansatz, daß man sich durchaus an empirische Daten und historische Gegebenheiten hält, ohne allerdings diese in positivistischer Absicht abzuschildern und zu sammeln. Ebenso wenig machen Vorentwürfe Sinn, gerade dann, wenn sie als methodische Rasterung dienen, die es zu bestätigen oder auch zu falsifizieren gilt. Sie verbergen sich nur den »Überwurf«, der alles unter *seine* Rigide zwingt, nicht aber die andere Kultur zum Aussprechen und Aufblühen *ihrer Welt* bringt. Dies ist aber möglich, wenn man in den Gegebenheiten die strukturalen Zusammenhänge erfaßt, sie in die Konsequenz ihres eigenen Weges weiter verfolgt, um schließlich eine einigermaßen gültige Gesamt- oder auch Grundstruktur zu ersehen. Der Index, inwieweit dies gelungen ist, wird wohl durch nichts mehr bestätigt, als durch das sich gegenseitig Zustimmen der einzelnen Gegebenheiten bzw. der einzelnen Phänomenzüge. Es entsteht eine eigene Entsprechungslage, die die Phänomene in Balance und in ihrer Bewegungs- und Steigerungsrichtung hält. Rombach spricht in diesem Zusammenhang auch von »Hochinterpretation«[183], insofern die Welten auf ihre eigentlich intendierte Höhe hin interpretiert werden wollen.

In ihrem »differenzialen« und »kritischen« Aspekt begreift sich die Phänomenologie als Einsatz für die vielen veritablen Ansätze, die es in der Menschheitsgeschichte gegeben hat, die aber meist nicht zur Entfaltung gekommen sind. Die eigentlichen Schätze der Menschheit bestehen in der Pluralität kultureller Ansätze, die es zu sehen und

[183] Vgl. Rombach 1983, 141 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auch zu heben gilt. Die Menschheitskultur als ganze hängt in ihrem Humanum konstitutiv an den vielen Wegen ihrer Kulturwelten! »Monokulturen«, darüber haben uns die Bäume schon unterrichtet, wenden sich auf Dauer gesehen gegen sich selber, sie vernichten den Boden, von dem sie zehren.

2.6 Gegenprüfung anhand zweier Theoriekonzepte

Die strukturale und genetische Phänomenologie, wie sie hier im Anschluß an Rombachs Konzeption versucht worden ist, versteht sich als Möglichkeit, die Kulturen hinsichtlich ihres Selbstaufbaus und Selbstverständnisses anzugehen. Es ist der Versuch, aus dem Phänomen selber dessen eigenen Konstitutionsgang zu erhellen und nicht anhand eines theoretischen Vorentwurfs von außen an das Phänomen heranzugehen. Die Kulturen kommen so erst in ihre ›cultura‹, die ihr kulturelles Dasein ausmacht. Kulturen ›leben‹, sie haben ihren eigenen Weg, entwickeln eine Eigendynamik, die sie schließlich als Kultur*welt* aufgehen läßt. Ich habe mein Augenmerk hierbei vor allem auf das konstitutive Hervorgangsgeschehen von ›Struktur‹ und ›Welt‹ gelegt, insofern hier *vor* jeglicher Entität, Referentialität und auch Vergegenständlichung angesetzt wird.

C. Levi-Strauss und C. Geertz stehen nun für zwei Forschergenerationen, die trotz unterschiedlicher Methodik ähnliche Ziele verfolgen. Beide arbeiten im Spannungsfeld von phänomenaler Gegebenheit und methodischer Grundlagenforschung, sie betreiben in einem prononcieren Sinne jenes Geschäft, das innerhalb der Philosophie vornehmlich der Phänomenologie zugewiesen wird. Auch diese arbeitet an den Grundlagen von Vernunft und Bewußtsein, *indem* sie diese in konkreten Phänomenen aufzeigt. Beide sind »Feldforscher« in doppeltem Sinn, insofern die Felder von Theorie und Praxis miteinander vermittelt werden. Dadurch öffnet sich ein interdisziplinäres Spannungsfeld zwischen Philosophie und Ethnologie resp. Ethnographie, ohne dabei einer Ethnophilosophie auf der einen oder einem Globalismus auf der anderen Seite aufzusitzen. Gemeinsam ist beiden auch die Kritik an den gängigen Denkstandards »rationalistischer Philosophie«, indem sie auf den humanen Gewinn aufmerksam machen, der in der Aufnahme und Berücksichtigung anderer und älterer Stammesvölker und Kulturen liegt. Damit zusammen hängt die kritische Rezeption zweier zuvor in der Kulturanthropologie gängigen

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Konzepte wie dem »Funktionalismus« von Malinowski und der »Sozialanthropologie« von Lévy-Bruhl. Diese fußen noch auf der gewissermaßen klassischen Vorstellung, wonach es Kulturstufen zwischen »primitiven« und »zivilisierten Kulturen« bzw. zwischen »emotionalem, affektivem« und »rationalem Denken« gibt. Beiden blieb noch ihre interne Hermeneutik der eigenen Vorurteilsstruktur verborgen, die sie zwar am eigenen Leib verspürten, die sie aber methodisch nicht einzulösen vermochten. So könnte man durchaus sagen, daß die Versuche von Lévi-Strauss und Geertz eine Art Rehabilitation fremder Kulturwelten darstellen, die nicht das Projekt einer Vereinnahmung und Eingemeindung betreiben, wie dies noch in diversen Restbeständen »kolonialer« Denkstrukturen zu finden ist. Nach diesen soll es eben eine kulturelle Evolution geben, an deren Spitze die hochzivilisierten Kulturen stehen, von denen aus gesehen die anderen diese Ebene noch nicht erreicht haben. So manches gegenwärtige Wissenschaftsverständnis scheint noch unter diesem »Fortschrittsdiktat« zu stehen. Bei aller Gemeinsamkeit in ihrer Intention unterscheiden sich nun aber das »wilde Denken« von Lévi-Strauss und die »dichte Beschreibung« von Geertz in entscheidenden Hinsichten; sie repräsentieren zwei Forschungsgenerationen, die daher auch zu anderen Ergebnissen in ihren Kulturanalysen führen.

Nun lassen sich bei beiden einige Denkansätze finden, die den unseren verwandt zu sein scheinen. Inwieweit dies zutrifft und worin gleichwohl die Differenzen liegen, soll im folgenden dargestellt werden.

2.6.1 Strukturalismus (C. Lévi-Strauss)

Das methodische Konzept von Lévi-Strauss ist bekanntlich stark vom Strukturalismus F. de Saussure's inspiriert, worin die Sprache gänzlich in funktionale und relationale Bedingtheiten aufgelöst wird, so daß die Bedeutungen letztlich von der jeweiligen sprachlichen Konstellation abhängen. Diesen Aspekt hatten wir ebenfalls als konstitutiv erachtet, er bekommt aber bei Saussure die Eigentümlichkeit, daß das gesamte Sprachmaterial soweit reduziert wird, daß es jeglicher »Bedeutung« enthoben ist. Was übrig bleibt, ist ein letztes Zeichenelement, das »Phonem«, dem erst durch die spezifische Konstellation Bedeutungen zuwachsen. Analog spricht Lévi-Strauss in seinen Forschungen zur Stammeskultur vom »Mythem« als dem letzten Basiselement, welches den Ausgang bildet, um in jeweiliger Konstellation

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

einem Mythos als einer bestimmten kulturellen Einheit seine Bedeutung zu geben.[184] Es geht also um die Beziehungsstruktur der einzelnen Elemente untereinander, der sodann die jeweiligen Ritusformen, Wohn- und Behausungsformen, Verwandtschaftsbezüge u. a. mehr entnommen werden. Zweifelsohne werden dadurch die untersuchten Gegebenheiten auf eine Bedeutungsebene gehoben, die diese zugangbar und verstehbar macht. Es wird darin allerdings auch die Differenz zwischen objektiver Vorgegebenheit und Interpretation akzeptiert, was nicht weniger als einen Rückfall hinter die transzendentale Dimension bedeutet. Dies wird darin offenkundig, daß die Herangehensweise eher einer »Überwurfpraxis« entspricht, die das gegebene »Material« auf ihren Funktionszusammenhang hin untersucht, nicht aber auf seine Selbstgenerierung achtet, die ja erst das Stammes*leben* in alle seinen Ebenen, seinen Verzweigungen und Widersprüchen, seinen Überzeugungen und Glaubensvorstellungen, seinem Naturverständnis und anderem mehr aufzeigt. Genau genommen ist die Analyse eines Funktionszusammenhangs erst auf der Voraussetzung der Analyse des Selbstgenerierungs- und Selbsthervorgangsgeschehens möglich. Die Problematik ist nur, daß die Nichtberücksichtigung dieses tieferliegenden Strukturierungsgeschehens den rein funktionalen Zugang verabsolutiert und den damit verbundenen Reduktionismus nicht sehen kann. Die Einzelmomente, sprich die »Mytheme«, werden in einen funktionalen Zusammenhang gebracht, wiewohl der Zusammenhang ja erst aus dem spezifischen Zusammengehen der Einzelmomente hervorgeht so wie die Einzelmomente aus dem Zusammenhang erst hervorgehen. Erst das Auseinanderhervorgehen, welches stets ein konkreatives Antwortgeschehen ist, läßt die »Mythe« als sinnkonstitutives Moment hervortreten. Lévi-Strauss sieht nicht den inneren Zusammenhang zwischen Mythos, kreativem Prozeß und Realitätsstiftung, obschon er für ein neues Verständnis des Zusammenhangs von Kunst und Wissenschaft eintritt. Sein Begriff von Ethnologie changiert zwischen Kunst und Wissenschaft, zwischen der »Bastelei« des mythischen Denkens und der »Gelehrsamkeit« des wissenschaftlichen Denkens.

Der »Überwurfpraxis« scheint indes der Gang zum »Konkreten« entgegenzustehen. Lévi-Strauss führt gegen die Überflieger abstrakten und formalistischen Denkens die Notwendigkeit konkreter Forschung vor Ort ins Feld, da nur die Konkretion der Erfahrung

[184] C. Lévi-Strauss 1967, insbes. 11. Kap., Die Struktur der Mythen, 226–254.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wirkliche Erfahrung sein kann.[185] Was zunächst überzeugend klingt, und wofür die vielen Erlebnisbeispiele und Vorkommnisse sprechen mögen, die die Texte Lévi-Strauss' garnieren und illustrieren, daß nämlich die Analyse *konkreter* Gegebenheiten die Bedeutung des jeweiligen Funktionszusammenhangs ansichtig werden läßt, erweist sich indes als allzu vorschnelle Identifikation zwischen Erfahrung und Konkretion. ›Konkretion‹ kann es auf ganz verschiedenen Ebenen geben; sie kann bloßes empirisches Datum sein, sie kann aber auch als ›con-cretum‹, als das ›Zusammengewachsene« einer ganzen Struktur auftreten. In der Weise, in der dann ›Konkretes‹ aufgenommen wird, in der Weise wird das jeweilige Strukturgesamt *erfahren*. ›Erfahrung‹ in diesem Sinne, so haben wir oben gesehen, kann es nur so geben, daß das jeweilige Ganze und das jeweilig Konkrete auseinander hervorgehen. Genau dies macht die Erfahrung zur *Er-fahrung*. Lévi-Strauss, der vermutlich dieses »Strukturgesetz« gesucht hat,[186]

---

[185] Sh. Lévi-Strauss, Das wilde Denken (1994), 11–48. – Das Schlußkapitel »Geschichte und Dialektik« (1994) führt eine Auseinandersetzung mit dem dialektischen Denken Sartres, das auch »Konkretion« und »Erfahrung« beansprucht, das aber nach Lévi-Strauss an seinem Vorhaben scheitern muß, da es mit einem bestimmten Denkmuster »von außen« kommt, einem Vorgehen, dem gerade die entscheidenden Phänomene verborgen bleiben müssen. »Sartre bezieht sich (…) auf ein in der Praxis der Organisatoren erlebtes Verstehen, eine bizarre Formulierung, der nichts Wirkliches entspricht, außer vielleicht die Undurchsichtigkeit, die jede fremde Gesellschaft demjenigen entgegenstellt, der sie von außen betrachtet, und die ihn dazu veranlaßt, die Lücken seiner eigenen Beobachtung in Form positiver Attribute auf sie zu projizieren.« (A. a. O. 304) Gegen Sartres »Robinsonade«-Ethnologie, die vergißt, daß »jede konstituierende Vernunft eine konstituierte Vernunft voraus(setzt)« (ebd.), versucht Lévi-Strauss mit dem Aufweis von Beziehungsstrukturen dem Sichkonstituieren der Vernunft selber auf die Spur zu kommen.

[186] Der Ausdruck »bricolage«, mit dem Lévi-Strauss die Methodik des mythischen Denkens näher zu beschreiben suchte und mit dem er u. a. jenes Sinnmoment einer »nicht vorgezeichneten Bewegung« (a. a. O., 29) hervorheben wollte, weist auf eine gewisse Nähe zum Strukturprozeß hin. Gleichwohl hat der »Bastelei«-Charakter der bricolage eher etwas mit dem Wahrnehmungstyp eines Kaleidoskops zu tun, denn mit der Strukturgenese. Auch die »Logik (…) nach Art des Kaleidoskops: eines Instruments, das auch Abfälle und Bruchstücke enthält, mittels derer sich strukturale Arrangements herstellen lassen« (a. a. O., 50), verbirgt sich seinen Zugriff »von außen«. Es ist schon richtig, daß die untersuchte ›Welt‹ nurmehr in Bruchstücken vorhanden ist, aber es macht einen entscheidenden Unterschied, ob man diese Welt kaleidoskopartig entwirft oder auch ›rekonstruiert‹ oder ob man sie ›rekonstituiert‹. Bei ersteren wird ein Gesamtrahmen als Zielgestalt vorentworfen, in die dann die Einzelstücke, auch die fehlenden, eingepaßt werden – eine Form der Zweck-Mittel-Rationalität –, bei letzterem wird versucht, so in die Phänomene hineinzukommen, daß man deren Wege und Entfaltungen in ihren Selbststrukturierungen nachzeichnen kann. Der Gesamtrahmen geht daraus ebenso erst

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bricht gewissermaßen auf halbem Wege ab, indem er, alten Denkmustern vertrauend, das »strukturalistische *System*« auf eine »konkrete Empirie«, sprich »Erfahrung« legt.

Es bleiben also bei aller strukturalistischen Auflösungstendenz mindestens zwei unbefragte Voraussetzungen bestehen: die kleinste Einheit des Mythems und die größte des Deutungsrahmens eines Stammes als eines bestimmten Regelsystems. Genau dieser Ansatz aber reduziert den Ausgriff, was sich auch schon darin bekundet, daß nur isolierte Situationen als Untersuchungsfeld herangezogen werden, da alles andere viel zu komplex und zu kompliziert wäre. »Man kann nur von einem kleinen Ausschnitt Gebrauch machen, und dieser Ausschnitt ist je nach der Kultur verschieden. Nur darum geht es.«[187] Aber so wenig der »Ausschnitt« wie eine isolierte Situation betrachtet werden kann, so wenig sind die »Mytheme« freischwebende, für sich bestehende Teilchen. Beide erfahren sich immer schon eingebunden und interpretiert aus einem Gesamtzusammenhang, der zwar als dieser noch nicht eigens aufgetreten ist, der aber gleichwohl immer schon mitspricht. Ebenso spricht der Weltcharakter schon mit und verleiht all den Bedeutungen und Bedeutsamkeiten erst ihren Sinn. Jede beschriebene Situation verwandtschaftlicher, sprachlicher und welcher Einheit auch immer, ist selber in weitere Situationen eingebunden; es herrscht zwischen diesen ein Antwortgeschehen, das sie füreinander durchlässig und das heißt nicht weni-

---

hervor wie das Ziel, das nur das extrapolierte Abstrakt der Wegkonsequenz ist. Es genügt also nicht, um ein Beispiel zu nennen, festzustellen, daß die Verwandtschaftsformen über Ehe, Familie und Stammesleben befinden, deren Strukturen die Kohärenz des Stammes aufrechterhalten, man müßte vielmehr zeigen, wie sich diese Strukturen bilden, wie sie einer beständigen Selbstinterpretation und Selbstdeutung unterliegen, wie es zu etwas wie ›Verwandtschaft‹ kommt, worin diese sich etwa von der Verwandtschaft mit der Tierwelt (Totemismus) unterscheidet, usw. Allgemeiner formuliert: Man muß das Neue, den Sinn, das Eröffnende *sehen* können, das mit der Erfahrung der Verwandtschaft entstanden ist, worin deren Phänomengehalt für die Konstitution des Stammeslebens besteht, und nicht einfach Verwandtschaft als Faktum voraussetzen und daraus nach Art einer Katalogisierung ein Schema entwerfen.

Man würde dann auch »verstehen« können, daß das Untergehen oder auch die Überformung von Kulturen zum kulturellen Geschehen konstitutiv dazugehören und müßte nicht wie Lévi-Strauss Unerklärbares unter dem »Prinzip Zufall« deklarieren: »Die Bruchstücke entstammen einem Prozeß des Zerbrechens und der Zerstörung, der im Grunde zufällig war.« (Ebd.). Der Gedanke des »Zufalls« dokumentiert eigentlich nur den Rest, der als Erfahrungsüberschuß aus dem systematischen Zugriff übrig bleibt. Im Grunde ist er eine Denkfaulheit.

[187] C. Lévi-Strauss 1996, 31.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ger als verstehbar und evident werden läßt. Jede Einzelhandlung selber antwortet so immer auf die weiteren kulturellen Handlungen und Ereignisse so wie diese rückwärts gesehen wiederum auf die Einzelhandlungen antworten. Jenseits der Rückführung auf bestimmte Größen und »Elemente« geht es also um ein Geschehen, das aus sich hervorgeht und das sich dabei ständig in Interpretation, Korrektur und Überformung seiner selbst befindet. Bei Lévi-Strauss herrscht hingegen noch der alte Dualismus von Subjekt, resp. Individuum und System vor, was im Grunde die alte Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit wieder aufwärmt. Das bekannte Beispiel des Schamanen Quesalid[188] in der Interpretation von Lévi-Strauss bestätigt dies, insofern der Stamm in seinem ganzen Deutungssystem ungebrochen vorausgesetzt wird und darin auch bestehen bleibt, auch und gerade dann, wenn der Schamane für bestimmte Verwerfungen, Krankheiten etc. Abhilfe schafft. Er tut dies stets innerhalb des Gesamtrahmens, der als ganzer nie in Frage steht und so auch nicht in seiner Genese deutlich wird. Strukturgenetisch könnte man indes zeigen, daß und wie die Konstellation »Kranker« und »Heilender« eine gemeinsame Struktur bilden, die wiederum für eine bestimmte Struktur »Schamanentum – Stammeskultur« konstitutiv ist. Man würde dann ersehen können, inwiefern diese Konstellation ein strukturales Moment, ein Phänomen ist, das diese Kultur hinsichtlich ihrer Genese mitkonstituiert.[189]

Diese grundsätzliche Differenz von »strukturaler Phänomenologie« und »strukturalistischer Theorie« läßt sich auf allen Forschungsebenen, in denen eine gewisse Verwandtschaft zwischen beiden Ansätzen besteht, ausmachen. So macht Lévi-Strauss im Ausgang des sprachwissenschaftlichen Paradigmas von Oberflächenstruktur und Tiefengrammatik auf eine Mehrschichtigkeit der Strukturen aufmerksam, wobei er diese analog der psychoanalytischen Auffassung nach bewußten und unbewußten Strukturen unterscheidet. Unsere Analysen zur Dimensionalität und mehrdimensionalen Autogenese haben allerdings ergeben, daß eine jede Ebene ihr eigenes Bewußtsein hat, und daß es auf die Durchlässigkeit der Dimensionen zueinander ankommt, die sich gegenseitig befruchten. Geschieht dies nicht oder wird dieses durchgängige Korrekturgeschehen unterbrochen oder

[188] C. Lévi-Strauss 1967, 190 ff.

[189] Auf die phänomenologischen Inkonsequenzen und den argumentativen Selbstwiderspruch von Lévi-Strauss in dieser Frage weist Rombach (1988², 194–216) hin.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

frißt es sich an einer Stelle gar fest, so verfestigt es sich auf bestimmte Pole, die zueinander vermittelt werden müssen. Das Unterschwellige und Unbewußte eines Stammes muß dann ans Licht seiner Bewußtheit gebracht werden. So spricht Lévi-Strauss nicht zufällig von seiner Methode als einer Art »kollektiver Psychoanalyse«, in der der »Patient«, hier die bestimmte Stammeskultur, aus den dunklen Tiefen in die auf Strukturbeziehungen basierende Klärung ihrer selbst empor geführt wird. Die Erfassung von Tiefenstrukturen stellt einen großen Fortschritt dar, wie man diese allerdings interpretieren und mit ihnen umgehen soll, darüber gehen die Meinungen auseinander. Meine Analysen indes wollen zeigen, daß alles an der Selbststrukturierung hängt, in der sich die Strukturen aus sich selber konstituieren, »vermittelt« über mehrere Ebenen und Dimensionen (sh. auch Kap. »Situation und Welt«), in denen deutlich wird, wie etwas aus sich hervorgeht.[190]

Der »Strukturalismus« wie auch sein Nachfolger der »Poststrukturalismus«, sind, so wie sie die philosophischen Diskussionen dominiert haben, vornehmlich französischer Prägung. Die »Strukturphänomenologie« unterscheidet sich von diesen Konzepten nicht so sehr dadurch, daß sie mehr der deutschen Tradition des Strukturalismus angehört, als vielmehr dadurch, daß sie die Selbstkonstitution und das Konstitutionsgeschehen der Vernunft selber zu ihrem Hauptthema hat, daß sie also die Vermögensstruktur der Vernunft nicht einfach voraussetzt, um sie dann zu beweisen. Die französischen Varianten kritisieren nun auch diese Vorgeordnetheit der Vernunftbegriffe, der Subjektivität, wie deren damit zusammenhängenden Einheits–, Identitäts- und Ursprungsdenken. Sie verbleiben aber alle im Einzugsbereich genau dieses »Rationalismus«, was sie in eine eigentümliche Gegenstellung, gewissermaßen einer Art »Anti-Ra-

[190] Wieder einen anderen Vorschlag macht P. Ricoeur, wenn er am Modell des Textverstehens zu zeigen versucht, daß im Grunde alles Verstehen, auch das Verstehen der Kulturen, auf eine »Tiefenhermeneutik« hinausläuft, in der eine »mögliche Welt« nicht »hinter dem Text«, sondern »im Text« spricht. »Es (das Verstehen) möchte die durch den Text eröffneten Weltdeutungen begreifen. Einen Text verstehen heißt, seiner Bewegung vom Sinn zum Bezug, von dem, was er sagt, zu dem, wovon er handelt, folgen.« (P. Ricoeur 1999, 260–293) Ricoeur nimmt zwar den »Weltcharakter« auf, beläßt ihn aber in der klassisch-hermeneutischen Distanzstellung allen Verstehens, was er mit dem Zusammenspiel der beiden Topoi »Erklären« und »Verstehen« zu erhärten sucht. Dadurch aber bleibt der Selbststrukturierungsprozeß abgeblendet, also auch das Geschehen des Weltaufgehens. Würde er diesen Schritt machen, so würde ihm auch die Abgeleitetheit seiner struktural geprägten Hermeneutik deutlich werden.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tionalismus« mit rationalen Mitteln zwingt. Rousseau war wohl der erste, der diesen Gegenschlag führte, der aber nur die Rückseite der Moderne, nicht wie er selber meinte, deren Überwindung beschrieb. Ähnliches steht zu vermuten bei Lévi-Strauss, der sich ja immer als ein Forscher im Geiste Rousseaus gesehen hat. Genau dieser Aspekt wird im Poststrukturalismus zum kritischen Inzitament, gerade dann, wenn es um die Grundfragen interkultureller Methodik geht. Das Denken der Differenz wird zum Stachel im Fleisch des Identitätsdenkens. Derrida vor allem war es, der die gesamte Gegenbewegung zur »Aufklärung« als selber zu dieser gehörend entlarvte bzw. mit der »Epoche Rousseaus« zugleich deren Ende prognostizierte.[191]

Nun, die Differenz zwischen strukturalistischer und strukturphänomenologischer bzw. -genetischer Konzeption liegt auf der Hand[192]: Wird dort immer noch nach dem Modell eines Systementwurfs und -überwurfs über die Phänomene vorgegangen, wird hier aus den Phänomenen heraus deren Weg entwickelt. Die Phänomene werden dadurch überhaupt erst zu ›Phänomenen‹, das heißt sie treten aus der bloßen Beispielssphäre für sog. Denknotwendigkeiten heraus und sprechen und überzeugen von sich her. Dies heißt ja erst ›Evidenz‹ in einem vollgültigen Sinne. Zum anderen läuft man nicht Gefahr, eines, wie es dem Strukturalismus nicht ganz zu Unrecht vorgeworfen wurde, Verlustes und einer Auflösung des Subjekts geziehen zu werden. Im Gegenteil, die strukturphänomenologischen Analysen zeigen das Konstitutionsgeschehen, zu dem immer auch ein Ich und ein Subjekt als konstituierte gehören. Als zu folgernde These könnte man sagen: Strukturalistisch erhält man zwar Zusammenhänge und Interpretationsmuster, aber das, was man als Zusammenhang erfaßt hat, spricht nicht in seinen Einzelheiten, meldet sich nicht in diesen als zustimmend, was wiederum ihren Weltcharakter und Weltaufgang gar nicht erst sehen läßt. Die ›Kultur‹ bleibt dadurch unter ihrem Niveau als ›Kulturwelt‹ stecken, man erhält zwar Kenntnisse über die Kultur, aber weder die Vertreter dieser noch ihre Rezipienten gelangen dadurch in das ›Leben‹ und den ›Sinn‹ dieser Kultur.[193] Der kulturelle Pessimismus von Lévi-Strauss, der allent-

[191] Vgl. J. Derrida 1988a, 171- 282. Die Denkfigur Derridas aufnehmend und in direkten Bezug zur interkulturellen Frage stellend vgl. H. Kimmerle 1994, 113–144.

[192] Über die Verwandtschaften und Differenzen zwischen diesem und dem »Differenz-Denken« müßte eigens gehandelt werden. Manche Aspekte wurden hier ja schon wenigstens andiskutiert.

[193] Vgl. Das wilde Denken. Zur wissenschaftlichen Methode des Strukturalismus. (Ste-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

halben und nicht nur zwischen den Zeilen zu spüren ist, mag auch hierin eine Erklärung finden.[194]

Neben den methodischen und systematischen Schwierigkeiten wäre vor allem auch die fehlende historische Dimension bei Lévi-Strauss zu bemängeln. Der Gewinn der synchronen Betrachtungsweise wird mit dem Verlust der historischen Dimension und damit des Strukturierungsprozesses einer Kultur bezahlt. ›Die Welt‹ der Kultur bleibt nicht nur unterbelichtet, sie entsteht recht eigentlich gar nicht.[195] Lévi-Strauss hat die kulturellen Welten wie »traurige Tropen«, wie »untergehende Welten« gesehen, die nurmehr als kulturelle Fossilien dienen können, nicht aber als sinnvolle und konstitutive Beiträge zu einem »interkulturellen Gespräch«, an dessen Tisch alle Kulturen Platz nehmen sollten, auch die schon untergegangenen oder die nur ansatzweise und bruchstückhaft entwickelten.

2.6.2 Semiotik (C. Geertz)

Auch das semiotische Konzept des Ethnologen C. Geertz liefert uns wichtige Anhaltspunkte hinsichtlich der strukturalen Verfaßtheit der Kulturen, sei es, um auf verwandte Forschungsintentionen hinzuweisen, sei es, um die Divergenzen und Differenzen hervorzuheben.

---

nographisches Protokoll der Abschlußsitzung der *Philosophischen Gruppe von ›L'Esprit‹* im Juni 1963 über *›Das wilde Denken‹*.) Wiederabgedruckt in C. Levi-Strauss 1996, 71–112. Man beachte hier insbesondere die kritischen Anfragen von P. Ricoeur.

[194] Vgl. a. a. O., 232, passim. In »Traurige Tropen« (1996b), jenem Kultbuch »strukturalistischer Anthropologie«, in dem die Traurigkeit über die verloren gehenden Kulturen und die pessimistische Grundhaltung von Lévi-Strauss geradezu auf jeder Seite mit Händen zu greifen sind, heißt es am Schluß: »Statt Anthropologie sollte es ›Entropologie‹ heißen, der Name einer Disziplin, die sich damit beschäftigt, den Prozeß der Desintegration in seinen ausgeprägtesten Erscheinungsformen zu untersuchen.« (411)

[195] Es scheint kein Zufall zu sein, daß Lévi-Strauss' strukturalistische Methode für das Verstehen der Stammeskulturen besonders geeignet ist, werden diese doch klassisch dadurch definiert, daß sie geschichtslos und schriftlos sind. Die Adaption der synchronen Methode auf diese scheinbar geschichtslosen Kulturen hat aber diese Geschichtslosigkeit selber schon unterstellt, hat also ein Geschichtsverständnis mitgemacht, das gerade kritisch unterfangen werden sollte. Es bleibt dadurch nicht nur das Begründungsverhältnis zwischen Synchronie und Diachronie ungeklärt – das historische Bewußtsein folgt geistesgeschichtlich auf das ahistorische, indes der (ahistorische) Strukturalismus sich als Kritik des historischen Denkens versteht –, auch daß die Stammeskulturen eine eigene Geschichte haben, d. h. auch einen eigenen Sinn von Geschichtlichkeit und Historie, der eine andere Zeit- sowie eine andere Verlaufsform eignen, bleibt abgeblendet. Genau dadurch aber wird der synchrone Querschnitt hinsichtlich seiner Bedeutsamkeit für die Konstitutionsfrage der Kulturen sehr relativiert.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Viele der bisherigen Grundzüge können oder könnten auch bei Geertz gefunden werden, auch wenn sich dessen Anliegen im fachwissenschaftlichen Kontext ethnologischer Forschungen bewegt. Was aber scheinbar auf leisen Sohlen daherkommt – man beachte den Titel seiner programmatischen Schrift: »Dichte Beschreibung«[196] –, tritt gleichwohl mit einem universalen Anspruch an, der nicht nur ethnologiekritisch intendiert ist, sondern sozial- und humanwissenschaftliche Kategorien hinterfragt und auch nicht vor einer Kritik kulturphilosophischer Denkstandards halt macht. »Unsere unschuldig wirkende ›Flaschenpost‹ ist mehr als nur eine Schilderung der verschiedenen Bedeutungssysteme (…) oder deren wechselseitiger Beziehungen. Es ist ein Beweis dafür, daß sich mit der Umformung der sozialen Beziehungsmuster auch die Koordinaten der erfahrenen Welt verschieben. Die Formen der Gesellschaft sind das Wesen der Kultur.« (40 f.)

Was, vermutlich erst auf den zweiten Blick, ins Auge fällt, ist eine gewisse Entsprechungslage zwischen »analytischem« und »phänomenologischem Denken«. Geertz, der sich der analytischen Tradition verpflichtet weiß, favorisiert einen »semiotischen Kulturbegriff«, zu dessen Auslegung er sich bestimmter Kategorien bedient, die nicht unbedingt mit deren üblichen Verwendungsweisen konform gehen. »Als ineinandergreifende Systeme auslegbarer Zeichen (wie ich unter Nichtbeachtung landläufiger Verwendungen Symbole bezeichnen würde) ist Kultur keine Instanz, der gesellschaftliche Ereignisse, Verhaltensweisen, Institutionen oder Prozesse kausal zugeordnet werden könnten. Sie ist ein Kontext, ein Rahmen, in dem sie verständlich – nämlich dicht – beschreibbar sind.« (21) Es geht also um den »Rahmen«, um den Kontext einer Kultur, die selber wiederum nur in einer »dichten Beschreibung« herausgefunden werden können. Nun hängt natürlich alles daran, was Geertz unter »dichter Beschreibung« versteht.[197]

Der mit der phänomenologischen Einstellung einhergehende transzendentale Grundgedanke ist bei Geertz, obwohl er ihn nicht wirklich zu kennen scheint, gleichsam latent und unthematisch vorhanden. In den Begriffen der Interpretation und Deutung, die gegen

[196] C. Geertz 1995. [Wenn nicht anders angegeben, stammen die folgenden Zitate hieraus]

[197] Geertz bezieht sich mit diesem Topos auf G. Ryle, ohne ihn aber deckungsgleich zur Anwendung zu bringen. (A. a. O., 10 ff.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die bloße Beobachtung ins Feld geführt werden, tritt dies besonders deutlich hervor: »Dieser Sachverhalt – daß nämlich das, was wir als unsere Daten bezeichnen, in Wirklichkeit unsere Auslegungen davon sind, wie andere Menschen ihr eigenes Tun und das ihrer Mitmenschen auslegen – tritt in den fertigen Texten der ethnologischen Literatur (die im vorliegenden Buch zusammengestellten nicht ausgenommen) nicht mehr zutage, weil das meiste dessen, was wir zum Verständnis eines bestimmten Ereignisses, Rituals, Brauchs, Gedankens oder was immer sonst brauchen, sich als Hintergrundinformation einschleicht, bevor die Sache selbst direkt untersucht wird. (…) Doch entsteht dadurch der Anschein, als sei die ethnologische Forschung eher eine Sache der Beobachtung und weniger eine der Interpretation, während es sich in Wirklichkeit umgekehrt verhält. Schon auf der Ebene der Fakten, dem unerschütterlichen Felsen des gesamten Unternehmens (wenn es den überhaupt gibt), erklären wir, schlimmer noch: erklären wir Erklärungen.« (14) Die phänomenologisch-hermeneutische Grundierung der Methodik ist nicht zu übersehen. Geertz greift hierzu auf die Struktur der Aussage bei Aristoteles zurück, in dem er Aussage als »Etwas von etwas aussagen« (253 ff.) interpretiert, was in der Lesart von P. Ricoeur, auf die sich Geertz bezieht (vgl. 253, Fn.) sowohl auf Husserls »Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas« als auch auf Heideggers kritischen Rückgang vom »apophantischen Als« zum »hermeneutischen Als« zurückweist. Ist bei Husserl noch die »transzendentale Reduktion« notwendig, so versteht Geertz sein Vorgehen in Anlehnung an Ricoeur eher als eine »Produktion«, das »dem Durchdringen eines literarischen Textes (gleicht).« (Ebd.) »Analyse ist also das Herausarbeiten von Bedeutungsstrukturen« (15), die nicht offen zutage liegen, sondern durch Interpretation und Deutung ihrer Sinnaussage erst zugeführt werden müssen. Das Erinnern des Diltheýschen »hermeneutischen Zirkels« (307), wo es um das Vermittlungsgeschehen von Einzelnem und Ganzem geht, verwundert daher nicht, wird aber dahingehend erweitert, daß das, was unter Kultur zu verstehen ist, »als eine Montage von Texten« (253) aufgefaßt wird. Unter »Text« versteht Geertz im Grunde alles, da es nichts gibt, das nicht etwas Bestimmtes über eine Kultur aussagt. So ist natürlich auch sein berühmt gewordener »Hahnenkampf« ein Text, eine »symbolische Struktur«, deren Interpretation Entscheidendes nicht nur über den Hahnenkampf, sondern darin über die balinesische Kultur sagt. »Die Behandlung des Hahnenkampfes als Text würde in unserem Falle bedeuten, eines seiner

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Merkmale (meiner Meinung nach sein zentrales Merkmal) herauszuarbeiten, das, wenn man in ihm bloß ein Ritual oder einen Zeitvertreib sähe – was sich als nächste Alternative anböte –, leicht verborgen bliebe: der Einsatz von Emotionen für kognitive Zwecke. Der Hahnenkampf spricht in einem Vokabular von Empfindungen: der Kitzel des Risikos, die Verzweiflung über den Verlust, die Freude des Triumphes. Doch er sagt nicht einfach, daß ein Risiko erregend, ein Verlust niederschmetternd und ein Triumph befriedigend sei – banale Tautologien des Affektes –, sondern daß es die solchermaßen exemplifizierten Emotionen sind, auf denen sich die Gesellschaft aufbaut und mit deren Hilfe sie ihre Individuen zusammenhält. Wenn ein Balinese Hahnenkämpfe besucht und an ihnen mitwirkt, bedeutet das für ihn eine Art Gefühlsschulung. Er lernt dort, wie das Ethos seiner Kultur und sein privates Empfinden (zumindest gewisse Aspekte davon) aussehen, wenn sie in einem kollektiven Text ausbuchstabiert werden; weiterhin, daß beide nahe genug beieinander liegen, um in der Symbolik eines einzigen solchen Textes artikuliert werden zu können.« (254) Kurz, im Hahnenkampf »werden fast alle Erfahrungsebenen der Balinesen angesprochen« (255), darin in etwa der Bedeutung der antiken Tragödie für die griechische Kulturwelt vergleichbar. Es ist nach der Bedeutung der jeweiligen Erscheinungsformen und Dinge zu fragen: »Was wird mit ihnen und durch sie gesagt.« (16). Diese Beschreibung trifft schon ganz gut dasjenige, was ich hier unter ›Phänomen‹ verstehe. Phänomen ist eben nicht die bloße Erscheinung von etwas, sondern dem zuvor dessen Erscheinenkönnen, das »Umherum«, genauer, dasjenige, was erst als Strukturierungsvorgang des Gesamtfeldes das Phänomen zum Phänomen macht. Der Hahnenkampf als Phänomen angegangen, würde nicht erst auf Symbolisierungen verweisen, sondern konkret am Konstitutionsgeschehen der balinesischen Kultur teilhaben. Dies ist etwas anderes als das, was man unter »Symbol« oder »Symbolisierung« versteht, ist doch dort dasjenige schon vorausgesetzt, wovon das Symbol Symbol sein kann, wofür es also stehen kann. »(Es) werden (im Hahnenkampf) Themen wie tierische Wildheit, männlicher Narzißmus, Wettspiele, Statusrivalitäten, Massenerregung und Blutopfer zusammengebracht, die hauptsächlich durch ihre Beziehung zur Raserei und der Furcht davor miteinander zusammenhängen. Der Hahnenkampf bindet all diese Themen in eine Reihe von Regeln ein, die sowohl zügeln als auch freies Spiel lassen, wobei er eine symbolische Struktur aufbaut, in deren Rahmen solche inneren Zusammenhänge

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

immer wieder zur Wahrnehmung und Einsicht gebracht werden.« (255) Geertz erfaßt zwar die Bedeutsamkeit des Hahnenkampfes für die balinesische Kultur, er stellt ihn aber doch noch unter ein veraltetes anthropologisches Bild, wonach eine ungezügelte Natur durch Ritualisierungen, Institutionalisierungen und Regularien kultiviert wird. Dem entspricht auch, daß emotionale Prozesse in Kognitionsformen überführt werden, als ob in letzteren der Zweck der ersteren läge. So werden bestimmte kulturelle Stereotypien, die man glaubt zu kennen, im Hahnenkampf wiedererkannt. Dies kann man machen und es zeitigt ja auch Ergebnisse, es wird dadurch aber der weit fruchtbarere Ansatz preisgegeben, der in den Gegebenheiten ›Phänomene‹ erblickt und sie in ihrem konstitutiven Geschehen für die Kultur fruchtbar macht. Phänomene sind keine Symbole, die für etwas stehen, sondern bereiten allererst das Feld, auf dem etwas zu »etwas« werden kann.

Die Einsicht in das »Selbststrukturierungsgeschehen« der Phänomene fehlt noch, wenngleich der Schritt zur »Selbstinterpretation« schon gemacht zu sein scheint. Im Hahnenkampf wird nicht nur der Hahnenkampf interpretiert, auch die Interpretierenden werden durch den Hahnenkampf interpretiert, und genau darin, in diesem gegenseitigen Interpretationsgeschehen erfaßt sich der Hahnenkampf als Sinnfigur, oder, wie wir besser sagen können, als Phänomen der Kultur. »Seine Funktion, wenn man es so ausdrücken mag, ist eine interpretierende: es handelt sich um eine balinesische Erfahrung, eine Geschichte, die man einander über sich selbst erzählt.« (252) Ist man bis zur Ebene vorgedrungen, wo eine Interpretation die Sache so trifft, daß diese von selber spricht, so nimmt sie den Interpretierenden in ihre Selbstinterpretation mit auf. (Der Balinese erfährt im Hahnenkampf vor allem etwas über sich und seine Kultur. Daß er zudem auch etwas über den Hahnenkampf als Regelsystem, als Wettkampf und dergleichen erfährt, ist vergleichsweise ein Nebeneffekt.) Die Lebensformen und -gestaltungen erhalten von sich her eine Überzeugungskraft, die durch Interpretationen und »Beschreibungen« nurmehr verdeutlicht und »verdichtet« werden. »Dann nämlich könnten sich der Ethnologie einige neue Perspektiven ergeben, insbesondere bei der Behandlung der alten Frage, woraus sich eine Kultur zusammensetzt und was sie zusammenhält. Es könnte dann eine Bewegung in Gang kommen (die tatsächlich bereits begonnen hat), die sich von den funktionalistischen Beschreibungen der den Gesellschaften zugrundeliegenden Mechanismen verabschiedet und sich

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

um deutende Beschreibungen der von diesen Gesellschaften getragenen Lebensformen bemüht. Für die Philosophie aber könnte man noch schwerwiegendere Auswirkungen erwarten, da hier eine nur unvollständig überprüfte, aber beinahe zentrale Idee auf dem Spiel stünde. Was der Ethnologie nur die jüngste einer langen Reihe von Veränderungen einbrächte, könnte für die Philosophie eine tiefgreifende Erschütterung bedeuten.« (287 f.)[198] Nun, läßt man die zuletzt etwas übermütigen Äußerungen über die Philosophie einmal auf sich beruhen – dahinter steckt die mehr oder weniger triviale Auffassung einer vorhandenen Lebenswelt, wie sie aus der Theorie des »common sense« bekannt ist, die zwar auch eine philosophische Tradition beansprucht, die aber davon ausgeht, entgegen anderer Konzeptionen und Traditionen, unmittelbar und direkt am Geschehen der Wirklichkeit und Alltäglichkeit dran zu sein[199] –, so kann man doch das vermutlich dem Autor selber verborgen bleibende Anliegen ersehen, jenseits von bloßen transzendentalen Bedingungsfolien und bloßen empirischen Beschreibungen anzusetzen. Jedenfalls scheint mir hierin die Fruchtbarkeit des Geertz'schen Konzeptes zu liegen, wenn dieses in *philosophischer* Hinsicht für die interkulturelle Diskussion tragfähig sein soll und nicht selber ein bestimmtes Philosophem bedient, das einer ganz bestimmten *kulturell* imprägnierten (nämlich angelsächsischen) Philosophie entstammt.

Das *Phänomen* »Hahnenkampf« will zeigen, daß alle Handlung und jegliche Praxis, wenn man so will, Schritt für Schritt an der Erstellung des kulturellen Rahmens mitarbeiten, so daß die Rahmungen aus den Handlungen hervorgehen, ebenso wie die Handlungen aus den Rahmungen. Genau daraus erstellt sich die soziokulturelle Sinnkonsequenz, die der Einzelne erfährt, deshalb, weil er konstitutiv zu ihr gehört. Er handelt und ist darin immer zugleich der Gehandelte, vom Wetteinsatz bis in die persönliche und existenzielle, gesellschaftliche und kulturelle Situation hinein. Diese phänomeno-

[198] Hierin setzt sich Geertz dezidiert auch von Lévi-Strauss ab, der an Mythen, Rituale und Regelformationen »*nicht* als zu interpretierende Texte heran(geht), sondern als aufzulösende Chiffren, was etwas ganz anderes ist. Er ist nicht bestrebt zu verstehen, wie symbolische Formen in konkreten Situationen bei der Organisierung von Wahrnehmung (Bedeutungen, Emotionen, Konzepten, Einstellungen) funktionieren; er möchte sie völlig in Begriffen ihrer internen Struktur verstehen, *indépendent de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte.*.« (A. a. O., 254, Fn.)

[199] Vor allem das Kap. »Common sense als kulturelles System« (a. a. O., 261–288) leistet dieser Denkfigur Vorschub.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

logische und gedankliche Konsequenz zieht Geertz nicht, was sein Konzept Gefahr laufen läßt, einem Empirismus und Positivismus zu frönen, die er gerade nicht wollen kann. Aber sein Realitätsblick im Sinne der Selbstfokussierung von Realität als ihre eigene Verdichtung (»dichte Beschreibung«) ist für die *Realitäts*konstitution von entscheidender Bedeutung, da sie das Doppel von transzendentaler Begründung und empirischer Verifikation resp. Erscheinung als überholt erweisen kann. Hierin sehe ich, wie gesagt, den philosophischen Sprengsatz der Geertz'schen Konzeption, was er vermutlich selber noch gar nicht in der Weise bemerkt hat.[200]

Es seien noch einige weitere verwandte Strukturzüge erwähnt. So kann man im »selbstgesponnenen Bedeutungsgewebe«, als welches Geertz ›Kultur‹ definiert (9, passim), die Strukturkategorie der Identität und Relationalität von Moment und Ganzem wiederfinden. Der »mikroskopischen Beschreibung« (30, 34), der schon das kleinste und unscheinbarste Moment zur Signifikanz und Eröffnung weitausgreifender Strukturen und Ordnungen wird, korrespondiert eine Ausspannungskraft, die beide so aufeinander sich abstimmen läßt, daß sie sich gegenseitig klären und erhellen. (vgl. 37/40) »Es werden keine allgemeinen Aussagen angestrebt, die sich auf verschiedene Fälle beziehen, sondern nur Generalisierungen im Rahmen eines Einzelfalls.« (37) Ebenso gibt es mit Wittgenstein gesprochen nicht *den einzigen* Faden, an dem sich eine Kulturwelt aufzäumen ließe. »Es gibt nur Überlagerungen verschiedener sich kreuzender, verschlungener Fäden, deren einer ansetzt, wo der andere abreißt, die

[200] Hier werden die Konzepte des Cartesianismus der europäischen Moderne, die von subjekt- und transzendentalphilosophischen Ansätzen über neukantianistische Erkenntnistheoreme bis zu deren transzendentalphänomenologischer Kritik à la Husserl reichen, an ihre Grenzen geführt, ebenso wie auf der anderen Seite jeglichem Empirismus und Positivismus eine Absage erteilt wird. Letztere, das sollte man nicht unerwähnt lassen, stellen nicht einfach eine andere Theorie dar, sie haben im Verhältnis zum transzendentalen Gedanken ihre eigenen Bedingungen schlechterdings nicht reflektiert. – Geertz gibt zwei Bedingungen für seine Kulturtheorie an, die diesen Sachverhalt unterstützen. 1) »(S)ie (die Kulturtheorie) ist nicht ihr eigener Herr. Da sie von den unmittelbaren Momenten der dichten Beschreibung nicht zu trennen ist, bleibt ihre Möglichkeit, sich nach Maßgabe einer inneren Logik zu formen, ziemlich beschränkt. Die Allgemeinheit, die sie möglicherweise erreicht, verdankt sich der Genauigkeit ihrer Einzelbeschreibungen, nicht dem Höhenflug ihrer Abstraktionen.« 2) »(S)ie sagt nicht voraus, zumindest nicht im strikten Sinn des Wortes.« (37 ff.) Sondern, so könnte man fortfahren, Interpretation und Gegebenheiten sind gegeneinander so reagibel, daß der jeweils nächste Schritt sich immer dieser Reagibilität versichert.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in Spannung zueinander stehen und einen zusammengefügten, lokal disparaten und global integralen Körper bilden. Die Analyse solcher Länder und Gesellschaften gelingt nur, wenn man diese Fäden herauslöst, die Knoten, Schlingen, Verbindungen und Spannungen ortet, der Zusammengesetztheit dieses Körpers Rechnung trägt und seine tiefe Vielfalt auslotet. Feinarbeit, die Verschiedenartigkeit aufdeckt, unterscheidet sich nicht grundsätzlich von allgemeiner Charakterisierung, die Affinitäten bestimmt. Das Kunststück besteht darin, beide einander erhellen zu lassen, und so zu erschließen, was Identität ist. Und was sie nicht ist.«[201] Der Mehrschichtigkeit der Strukturen (12, 15, 253, passim) wird ebenso Rechnung getragen wie dem Grundzug, daß aus deren Überlagerungen und Nebeneinanderbestehen die jeweils bestimmte Situation als ›Situation‹ hervorgebracht wird. (15)

Die Geertz'sche Methode ist keineswegs stringent, sie ist in manchem ambivalent, ja widersprüchlich. Einerseits steht sie dem phänomenologischen Impetus des Aufbau- und Konstitutionsgeschehens (von Kulturen) nahe, so daß man an der Welterschließung, ja gar der Welteröffnung teilhaben kann, andererseits scheint sie einen empirischen Weltbegriff immer schon vorausgesetzt zu haben, den man, wenn auch in »dichter Form«, nur noch zu beschreiben habe. »Die Religion begründet ihre Sache mit der Offenbarung, die Wissenschaft die ihre mit der Methode, die Ideologie mit moralischem Eifer, der *common sense* aber damit, daß es sich gar nicht um etwas Begründungsbedürftiges handelt, sondern um das Leben *in nuce*. Er beruft sich auf die Welt.« (264) Das klingt so, als ob die Welt immer schon »da« wäre, der man sich unmittelbar nähern könne – Husserl nannte dies »Geradeauseinstellung« –, zugleich aber weiß er um die Notwendigkeit der Interpretation und Deutung, die als diese die »Welt«, das »Leben in nuce« in ihrem Konstitutionsgeschehen erst aufzeigen. Die Interpretation des Hahnenkampfes läßt in seiner »symbolischen Struktur« die balinesische Kulturwelt aufgehen und setzt diese nicht schon voraus. Die Widersprüchlichkeit wiederholt sich auf unterschiedlichen Ebenen. So wird unter »dichter Beschreibung« einmal die Selbstbeschreibung und Eigeninterpretation von Gesellschaften und Kulturen verstanden – »Gesellschaften bergen wie Menschenleben ihre eigene Interpretation in sich; man muß nur lernen, den Zugang zu ihnen zu gewinnen.« (260) –, ein andermal

[201] C. Geertz 1996, 29. (Im folgenden als WiS zitiert.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wird dem klassischen Interpretationsbild entsprochen, wonach es etwas geben muß, das sodann interpretiert wird: »Das Ziel dabei ist es, aus einzelnen, aber sehr dichten Tatsachen weitreichende Schlußfolgerungen zu ziehen und vermöge einer präzisen Charakterisierung dieser Tatsachen in ihrem jeweiligen Kontext zu generellen Einschätzungen der Rolle von Kultur im Gefüge des kollektiven Lebens zu gelangen.« (40). Geertz weiß wohl um diese Ambivalenz, wenn er sagt: »Was meine eigene Position (…) betrifft, so habe ich stets versucht, einerseits dem Subjektivismus und andererseits dem Kabbalismus zu entgehen, die Erforschung der symbolischen Formen so eng wie möglich anhand konkreter sozialer Ereignisse und Vorfälle in der Öffentlichkeit des Alltagslebens durchzuführen, und zwar so, daß der Zusammenhang zwischen theoretischen Formulierungen und deskriptiven Interpretationen nicht von den Verlockungen eines wissenschaftlichen Obskurantismus überschattet würde.« (42) Ob es ihm aber gelungen ist, diesem methodischen Dilemma zu entgehen, darf bezweifelt werden. Auch hier drängt sich wiederum die phänomenologische Zugangsweise als Residuum auf.

Es steht zu vermuten, daß nun genau diese Disparatheit dafür verantwortlich zeichnet, daß es auf der einen Seite nur eine »Welt in Stücken« geben, obwohl auf der anderen Seite das »Ganze einer Welt« existieren soll. Anders gesagt: Wird der Um- und Ausgriff der Struktur nicht *in* jede Einzelheit hinein vermittelt, so daß sie sich als konstitutives gemeinsames Geschehen erfahren, wird die Welt zu einem »allgegenwärtigen Flickwerk« (WiS 19). Geertz wendet sich gegen Kohärenz und Stringenz, indem er diesen die Diskontinuität, eine »Welt in Stücken« entgegensetzt. Aber dies ist nicht die Alternative, sondern als scheinbare Gegenthese nur die Bestätigung der These. So fallen bei ihm »Einheitsthese« und »Differenzthese« auseinander, sie stehen sich entgegen, vergleichbar der Diskussion um »Moderne« und »Postmoderne«, sowie jener, die zwischen »Universalisten« und »Kontextualisten« geführt wird. Jede Seite bringt gute Gründe gegen die andere vor, und da eine Vermittlung nicht in Sicht ist, begnügt man sich mit einer Patt-Stellung. Auf Dauer, das weiß man, kann dies natürlich keine Lösung sein.

Bemerkenswert indes bleibt die Tatsache, daß Geertz die Komplexität, die Vielfalt, das Unregelmäßige und Wandelbare der Kulturen nicht einebnen möchte (vgl. 258, WiS 30), was schon eine Ausnahme darstellt, denkt man an all jene Systematiken und Zugriffe von außen, die konstitutiv an einer Reduktion von Komplexität inter-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

essiert sind. Gleichwohl schreckt er davor zurück, sich auf ein solches komplexes Geschehen im ganzen einzulassen, so daß, wie im Beispiel des Hahnenkampfes, ein Phänomen herausgegriffen wird, ohne zu fragen, wie dies zu anderen steht, ob sich durch deren Beziehungsstruktur wiederum das Ganze verändert, usw. Er sagt zwar, daß »der Hahnenkampf nicht den Universalschlüssel zum balinesischen Leben dar(stellt), genauso wenig wie der Stierkampf für Spanien« (258), und daß noch andere »Texte« wie Riten, Zeremonien, Religion usw. für eine durchgängige und überzeugende Analyse mithinzugenommen werden müßten, aber faktisch tut er dies nicht. Die spannende Frage wäre in der Tat, wie ein Phänomen wie der Hahnenkampf mit jenen der Zeremonien u. a. zueinander stehen und worin weiter reichende ›Situationen‹ und deren Entsprechungsstrukturen bestehen, konstituiert deren gemeinsames Geschehensgeflecht doch weitaus treffender die Kultur. Die gesuchte »Rahmung« der Kultur wird somit aber auf ein bestimmtes »Feld« reduziert, wodurch gleichsam durch die Hintertüre doch wieder ein nicht unerheblicher Reduktionismus sich einschleicht.

Geertz spricht einmal »aus dem Phänomen« und geht mit diesem mit, ein andermal instrumentalisiert er die Phänomene, indem er »von außen« über sie spricht. Der darin steckende dimensionale Selbstwiderspruch scheint ihm nicht deutlich zu sein.

Das Erfassen des strukturgenetischen Grundzugs würde aus dieser Aporie herausführen können. Aber dieser Aspekt, der ja eigentlich das Herzstück des strukturalen Denkens ist, fehlt bei ihm ebenso wie schon bei Lévi-Strauss.[202] Dadurch bleibt der konstitutive Geschehenscharakter ungesehen, der die Einzelphänomene und Einzelfelder nicht erst zusammennimmt, sondern diese in ihrer das Geschehen aus sich hervortreibenden Kon-sequenz, die weder Kohärenz noch Nichtkohärenz meint, erfaßt. Damit zusammen hängt ebenso ein Kulturverständnis, das dem schon bei Lévi-Strauss festgestellten Rousseauismus nicht so unähnlich ist, wie das Geertz glauben machen möchte. Ja er verbleibt gar auf der (anderen) Seite klassischer kulturanthropologischer Paradigmen, wonach Kultur das Triebhafte der Natur im Menschen durch Institutionalisierung, Ritualisierung, Mythisierung usw. kompensiert.[203] Natur und Kultur, Natur und

[202] Über den mechanistischen Reduktionismus wiederum des genetischen Denkens bei Piaget sh. oben.
[203] Vgl. hierzu K. P. Hansen 1995, 212 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Geist werden in zwei Bereiche eingeteilt, die sich als Dualismus des Denkens selber festgeschrieben haben. Festschreibungen, die unter der Hand zu Substanzialisierungen und Verdinglichungen gerinnen. Dadurch wird die strukturale Eigendynamik, die ›Genese‹ nicht gesehen, in der Natur und Kultur aus einem konkreativen Geschehen hervorgehen, das jeweils ganz an Konkretion und Erfahrung gebunden ist. In dem Geschehen selber entsteht jener ›Geist‹, der eine Kultur zur Kultur macht und der daher auch der »Geist der Kultur« genannt wird. Dieses Geistgeschehen, so war oben zu sehen, ist das identifikatorische Prinzip von Mensch und Kultur resp. Natur, nicht erst die »Umleitung« über den Symbol- und Zeichenbegriff, die der Verkürzung des dualen Weltbildes immer schon aufgesessen sind.[204]

Bei allen Verdiensten bleibt das Geertz'sche Konzept gerade in der interkulturellen Frage eigentümlich stumm, nämlich dort, wo es um Konfliktsituationen großen Ausmaßes geht. Diese Konflikte sind die eigentlich interkulturell brisanten; dort wird entschieden, wie man mit dem Aufeinandertreffen der Kulturwelten, das ja meist ein Aufeinanderprallen ist, umgeht. Da genügt es nicht, »uns mit anderen Antworten vertraut zu machen, die andere Menschen – mit anderen Schafen in anderen Tälern – gefunden haben, und diese Antworten in das jedermann zugängliche Archiv menschlicher Äußerungen aufzunehmen,« (43) wie dies Geertz »als die eigentliche Aufgabe der deutenden Ethnologie« (ebd.) umschreibt. Die Konfliktsituation zwischen den Welten und Kulturen scheint ihm weder unter politischen und soziokulturellen Hinsichten noch als kategoriales, systematisches und wissenschaftliches, mithin als philosophisches Problem deutlich zu sein. Dies hängt m. E. daran, daß er das Grundphänomen der Welt nicht sieht, wodurch dann auch die Pluralität der Welten und deren mögliches Aufeinanderprallen nicht klar werden. Es wird zwar auf die veränderte Weltlage hingewiesen, wie sie sich in zwei Schüben nach 1945 entwickelt hat. (WiS 33 ff.) Der sich auflösenden kolo-

[204] Ist es nicht bemerkenswert, daß ein Strukturalist und Semiotiker wie R. Barthes in seinen Studien zur Malerei von C. Twombly auf zenbuddhistische und daoistische Erfahrungen zurückgreift, um damit aufmerksam zu machen, daß die Technik des »Hingeworfenen« und »Zerstreuten«, des »graphischen Ereignisses« von Strich, Schraffur und Form nicht einfach in dieser Geste verharrt, sondern *darin* auf das Hervorgehen selber, der Bewegung und des Ereignisses, kurz, dem Selbststrukturierungsgeschehen als solchem gerichtet ist? Die Genese wird hier »in statu nascendi« gesehen, und sie kommt darin ganz nahe an die daoistische Erfahrung des »Anfänglichen« und »Ursprünglichen« heran. Sh. R. Barthes 1983, insbes. die Schlußsequenz, 82–94.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nialen Situation, in der ca. fünfzig Länder alle anderen unter ihr Protektorat gestellt hatten, folgte die Zeit der Befreiung bzw. Entkolonialisierung, die bis heute, in den diversen Autonomiebestrebungen überall auf der Welt ersichtlich, anhält.[205] Hinzu kam das Zusammenbrechen der transkulturellen Größe der Sowjetunion in kleinere Teilrepubliken, die auf ihren eigenen Weg pochen, in dem oftmals die völlig disparaten Vorstellungen und Identifikationen vor allem auf religiösen, ethnischen und verfassungsmäßigen Terrains zum Vorschein kommen. Erst spät wurde immer deutlicher, daß diese »antikoloniale Revolution einen viel tieferen Einschnitt markiert. Sie hat zu einem Wandel, wenn nicht einer Transformation, unseres gesamten Verständnisses von den Beziehungen geführt, die zwischen Geschichte, Raum und politischer Zugehörigkeit herrschen.« (Ebd.) Geertz möchte sich jenseits einer pointillistischen auf der einen und einer ganzheitlichen Sicht von Kultur auf der anderen Seite situieren, einer Auffassung, der ich aufgrund meiner Analysen nur zustimmen kann. Allein, der Blickwinkel der »Stückhaftigkeit« bzw. des sich Konfrontiertsehens »mit einem nur teilweise entwirrten Knäuel von Unterschieden und Ähnlichkeiten« (WiS 74), den es aufzudröseln gilt, verwischt sowohl die Differenzen als auch daß es die Möglichkeiten verbaut, über die bloße Bestandssicherung hinaus eine auf Zukunft hin angelegte Orientierung zu geben. »Fragmentierungen« und »Fragmente der heutigen Welt« (ebd.) festzustellen ist das eine, ein anderes ist es, wie dies in die Konstitutionsfrage der Kulturen und deren Begegnungsweisen sinnvoll aufgenommen werden kann, ohne eine »Kultur des Fragments« gegen eine »Kultur des Gesamtsystems« stehen lassen zu müssen. Beide entpuppen sich nur als die Kehrseiten ein und derselben Sache. Dort aber, wo es um das Erfassen der Begegnung von ›Welten‹ geht, die bislang oftmals nur in negativer und kriegerischer Auseinandersetzung stattgefunden hat, dort scheinen Theoreme, wie sie Geertz anbietet, nicht bestehen zu können. Aber genau an dieser Frage entscheidet sich die Relevanz einer Theorie, wenn ihr Anspruch darin liegen soll, in ein Gespräch der Kulturen einzutreten. Dies nämlich hat Geertz durchaus im Sinn. (WiS 77/89)

Geertz bietet eine Plattform an, die sowohl in methodischer wie materialer Hinsicht zu begrüßen ist. Allerdings bedarf es hierzu

[205] Die Anzahl der Länder hat sich seit Mitte dieses Jahrhunderts nahezu vervierfacht und sie steigt ständig weiter an.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

einer Art von Übersetzung in phänomenologische Konstitutionsarbeit, um den intendierten Weltcharakter der Kulturen – es mag sich um Stammeskulturen oder Hochzivilisationen handeln – aufzeigen zu können. Die Rezeption seines Konzeptes wurde hier bewußt in differentialinterpretatorischer Absicht unternommen. Das heißt, daß zwischen dem, was in den Analysen angelegt ist, und dem, was schließlich ausgeführt wird, eine Differenz besteht. Auf diese habe ich aufmerksam zu machen versucht, gerade auch, um die Möglichkeiten, die bei Geertz vorhanden sind, aufzunehmen und für unser Thema fruchtbar zu machen.

Von unseren Analysen aus stellen sich sowohl der Ansatz von Lévi-Strauss als auch jener von Geertz als selber kulturell geprägte und bestimmten Denktraditionen verpflichtete Versuche dar. Mit Lévi-Strauss kommt das Anliegen zu Wort, den klassischen, cartesisch grundierten französischen Rationalismus anhand der Konfrontation mit anderen Kulturen kritisch in Frage zu stellen, um ihn aber letztlich doch »strukturalistisch« zu bestätigen. Dasselbe geschieht, nur unter anderen Vorzeichen, bei Geertz, wonach der klassische angelsächsische Empirismus, der ja in das ›Common sense‹-Philosophem mündet, ebenfalls anhand der Konfrontation mit anderen Kulturen kritisch in Frage gestellt wird, allerdings auch hier, um ihn letztlich zu bestätigen. Beiden eignet so ein philosophisches Spagat, welches darin besteht, mit dem einen Bein mit philosophischen Hintergründen, die selber kultureller Herkunft sind, zu operieren, und mit dem anderen Bein Kulturen als Forschungsmaterial zu deklarieren, dem man mit dem ersten Bein, dem eigentlichen Standbein, beizukommen habe. Man hat, um es so zu sagen, die Konstitutionsfrage der Vernunft selber hinsichtlich ihrer eigenen Bedingungen und Gestaltungen zu wenig oder beinahe gar nicht berücksichtigt. Genau darin liegt aber ein Schwerpunkt unserer Arbeit, um aus dem Spagat[206] wieder auf die Beine kommen und gehen zu können.

[206] Das Bild trifft ganz gut die Vorhaben von Lévi-Strauss und Geertz: Bei beiden bleibt das Aha-Erlebnis einer kunstvollen und bestaunenswerten Performance nicht aus, aber es wird weder das Hinkommen zum Spagat noch seine »Auflösung« gezeigt, was seinem intendierten Bewegungsvollzug nicht nur widerspricht, sondern es in die Statik der Marionette verbannt. »Kleist« könnte hier hilfreich sein!

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2.7 Erfahrung und Struktur

2.7.1 Phänomenologische Folgerungen

Es seien in aller Kürze die wichtigsten Kriterien der »struktural-phänomenologischen« Ergebnisse zusammengefaßt: Die »transzendentale Subjektivität« wird abgelöst von der »genetischen Strukturalität«. Dies heißt vor allem, daß die mit der transzendentalen Subjektivität gemachten Voraussetzungen, also ihr begründungstechnisch nicht zu unterlaufender »Apriorigehalt«, so aufgenommen werden, daß sie auf ihr Konstitutions- und Hervorgangsgeschehen hin untersucht werden. Dies kann nur ›erwiesen‹ und ›gezeigt‹ werden dergestalt, daß der ›Grund‹ aller Begründung überhaupt erst erstellt werden muß. Es hat sich gezeigt, daß mit der ›strukturalen‹ und ›strukturgenetischen Methode‹ ein Tableau eröffnet wird, das die transzendentalen *und* empirischen Voraussetzungen so aufnimmt, daß diese nicht mehr in bloßer gegenseitiger Bedingtheit sich entgegenstehen, sondern als Konstitutionsbedingungen, daß heißt als Konstitute des Selbsthervorgangs der Struktur in Erscheinung treten. Das strukturale Denken setzt jenseits von Transzendentalität und Empirizität an, indem es deren Fundament, sprich Herkommen aufzeigt.[207]

Der Selbsthervorgang des Strukturgeschehens ist nichts anderes als die Selbsterfahrung der Struktur. Anders gesagt: Struktural be-

[207] Es muß nicht eigens betont werden, daß es im Verlauf der Denkgeschichte nie so ganz klar geworden zu sein scheint, was nun die Differenz zwischen »Transzendentalität« und »Empirizität« ausmacht. Schneidet man die eine Seite von der anderen ab, so meldet sich die abgeschnittene umso eindringlicher und auch aufsässiger; sie insistiert schon als argumentatives Desiderat. Schon die Rede von einem »empirischen« oder auch »individuellen Ich«, das sich nicht der transzendentalen Dimension bewußt ist, fällt auf das Niveau dessen zurück, was man »Empirismus«, »ontisches und verdinglichtes Bewußtsein«, »Psychologismus«, kurz »Naivität« genannt hat. Das Einzelich entpuppt sich sozusagen als eine auf die Subjektseite verschobene Empirie, die selber wiederum nicht weiß, woher sie kommt. Der alleinige Rekurs auf die reinen, formalen Bedingungskriterien wiederum, wie es das »transzendentale Subjekt« unternimmt, nimmt seine Angewiesenheit auf die Realitätsbedingungen und Gegebenheitsstruktur nicht ernst, was er früher oder später daran bemerkt, daß ihm die »Realität« und die »Phänomene« gleichsam davonlaufen. Man kann nichts mehr zeigen, man versteht die Veränderungen der Realität, des Denkens und Empfindens nicht mehr. Es spricht einiges dafür, daß der allenthalben zu konstatierende Rückzug auf Kant hierin seine Wurzeln hat, scheinen doch mit Kant die Prinzipien aufgrund ihrer Einbettung in Geltungsfragen »auf ewig« gelöst zu sein. Was sich dahinter nun allerdings verbirgt, mag nicht allein mit dem Hinweis auf einen philosophischen Anachronismus Erklärung finden.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

trachtet bilden Denken und Erfahrung keine Gegensätze mehr; Denken ist *Erfahrung* des Denkens und zugleich *Denken* der Erfahrung, Denkerfahrung und Erfahrungsdenken. Wenn wir also in weiten Teilen unserer Analysen der ›Erfahrung‹ Rechnung getragen haben, so ist dies unter diesem Aspekt keinesfalls als »bloße Erfahrung« zu verstehen.

Hierbei hat sich vor allem der Konstitutionszusammenhang von ›Erfahrung‹ und ›Welt‹ als signifikant herauskristallisiert. Auf zwei Aspekte möchte ich besonders hinweisen:

1) Das Selbststrukturierungsgeschehen bildet – wie klar im Einzelfall auch immer – eine jeweilige ›Welt‹ aus, zu der ein jeweiliges »Ich«, eine jeweilige Objektverfaßtheit usw. konstitutiv gehören. Die jeweilige ›Welt‹ entscheidet also darüber, was unter »Ich«, unter »Subjekt«, unter »Individuum«, unter »Objekt«, unter »Realität« usw. zu verstehen ist. Besonders deutlich wird dies, wenn man unter diesen Vorzeichen die westlich-europäische Welt der östlich-asiatischen Welt gegenüberstellt. Es bilden sich schlechterdings andere Grundbegriffe aus, mit anderen Inhalten, so daß auch ein »Vergleich« wenig hilfreich sein kann, da er die Differenz der Welten *kategorial* nicht erfassen kann. Dies läßt sich, wie gezeigt, etwa an der Differenz zwischen »Ich« und »Selbst« festmachen. Die westlich geprägte Denkfigur führt im Großen und Ganzen aus, daß das Selbst ein Verlust des Ichs ist – man sehe sich daraufhin die westliche Diskussion um Gemeinschaft (Kommunitarismus) und Individuum (Liberalismus) an[208] –, die östliche Diskussionslage indessen ging stets davon aus – und sie tut dies auch unter westlichem Einfluß noch heute –, daß das »Ich« ein Verlust des »Selbst« ist. Gleichwohl gibt es nun aber Strukturentsprechungen, die man dann ersehen kann, wenn man dem jeweiligen Weltcharakter in seinem Konstitutionsaufbau und -geschehen nachgeht. Es gibt diese Entsprechung (nicht Vergleich!) zwischen »transzendentalem und empirischem Ich« auf der westlichen und »selbstlosem Selbst und Selbst« auf der östlichen Seite. Daß sie jeweils etwas anderes besagen, hängt an der jeweiligen Welt, die *als Welt* sich jeglicher Komparation verweigert.[209] Anders gesagt: Wird verglichen, rutschen die *Welt*konzepte auf ihre *Horizont*ebenen zurück. Das gibt zweifelsohne etwas her, aber eben nicht mehr das Aufgehen der Welt als Welt. So bleibt etwa auch die Eigen-

[208] Vgl. unten Kap. C.IV.2.3.1.b.
[209] Vgl. unten Kap. C.IV.2.1.4.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tümlichkeit unbemerkt, daß ›Erfahrung‹ im asiatischen Kontext etwas anderes besagt als der westliche Erfahrungsbegriff. Es hat einen Sinn, daß in Asien der ›Erfahrung‹ eine weitaus höhere ›Erkenntnis‹ zugestanden wird, und daß als Konsequenz das, was man westlich unter »Philosophie« subsumiert, zunächst einmal kaum eine Rolle spielte. ›Erkenntnis‹, so könnte man sagen, ist in der asiatischen Kulturwelt eine eigene ›Erfahrungsform‹, während umgekehrt ›Erfahrung‹ in der westlichen Zivilisation eher eine ›Erkenntnisform‹ ist.

Es kommt also alles auf die Selbsterfahrung der Struktur als Welt an. In der ›Welt‹ ist einbehalten die, wenn man so will, »Koexistenz« oder besser »Idemität« von Jeweiligkeit *und* Universalität. »Es werden«, um mit C. Geertz zu sprechen, »keine allgemeinen Aussagen angestrebt, die sich auf verschiedene Fälle beziehen, sondern nur Generalisierungen im Rahmen eines Einzelfalls.«[210] Die Konsequenz, die sich daraus ergibt, ist der durchaus beunruhigende, weil scheinbar widersprüchliche Gedanke einer Pluralisierung von Universalität.[211]

Nun ist aber der Selbststrukturierungsprozeß nicht etwas Vorhandenes, das nur noch beschrieben werden müßte. Er meint das Er-

---

[210] C. Geertz 1995, 37.

[211] R. A. Mall versucht dieser Konstellation mit einer »analogischen Hermeneutik« zu begegnen. Am Beispiel verschiedener Eßgewohnheiten und -vorlieben wird gleichwohl das »gemeinsame Erlebnis des Genusses« sichtbar. »Im Gegensatz zu einer gattungsmäßigen Hermeneutik, die von einem allgemeinen Oberbegriff des Verstehens ausgeht und alles andere als Sonderfälle diesem einen Verstehensmuster unterordnet, sieht die analogische Hermeneutik die verschiedenen Verstehensmuster als Muster schon verschieden, jedoch nicht radikal verschieden. Nicht daß wir den hermeneutischen Zirkel leugnen, sondern nur unser hoffnungsloses Preisgegebensein an ihn. Der Genießer des Kaviar hat sehr wohl verstanden, was es heißt, eine andere Speise wie z. B. Spinat zu genießen, obwohl er vielleicht schon den Anblick des Spinats nicht ertragen kann. Das analogische Verstehen reduziert nicht; es leitet auch formal-reduktiv nicht ab.« (R. A. Mall 1995, 62 f.) Das Beispiel mag für die multikulturelle Gesellschaft, in der etwa verschiedene Kulturen in einer Großstadt nebeneinander wohnen, hingehen – Mall verwendet es auch in diesem Zusammenhang –, aber es definiert sich doch wieder über die Allgemeinbegriffe (hier der Genuß), wie sie auch einer »gattungsmäßigen Hermeneutik« eignen. Genauer besehen geht es aber gar nicht so sehr um die verschiedenen Speisen, auch nicht um den Genuß, sondern es geht mit all dem um die jeweilige Welterfahrung, für die Speise und Genuß zwar konstitutive Größen sind, die sie allerdings von ihrer Welt und deren innerer Struktur her erhalten. Die jeweilige Welt kreiert gleichsam die Speise und läßt sie zum Genuß werden, die Abstraktion der Allgemeinbegriffe lassen weder etwas schmecken noch genießen, weil sie immer schon reduziert haben. Im Maße dieses Reduktionismus bleibt die jeweilige Welt als Welt verschlossen, sie geht nicht auf als Welt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

fahren der Strukturierungsvorgänge selber, die im Maße ihres Erfahrens zugleich aufgehen. Phänomene sind Strukturen, die *aufgehen*, und die darin überhaupt erst zum ›Phänomen‹ werden. Der Hahnenkampf hat uns dies gezeigt, er artikuliert sich und differenziert sich nicht nur, nein, er geht überhaupt erst auf als jenes Phänomen, das Sinn erstellt, nicht nur bezüglich des Hahnenkampfes, sondern der balinesischen Welt. Überall dort, wo man ein Phänomen als Phänomen angeht, öffnet es sich und führt über sich hinaus. Es hat seinen eigenen Weltcharakter. Dies ist bezüglich der ›Wahrnehmung‹ nicht anders als bezüglich des ›Leibes‹, der ›Arbeit‹ nicht anders als bezüglich des ›Spiels‹, der ›Sprache‹ nicht anders als bezüglich der ›Kultur‹. Ihr ›Aufgang‹ ist zugleich die Selbststrukturierung ihrer als Weltphänomen. Darin kommt es sehr auf die Entfaltung des komplexen Geschehens in seiner Vieldimensioniertheit an, also gerade nicht auf eine Reduktion auf die Erfassungsbedingungen, die im Grunde ›Phänomene‹ immer schon auf ›Gegenstand‹, auf ›Dinglichkeit‹, auf bloße ›Erscheinung‹ reduzieren. Das Zeigen einer Kulturwelt als Phänomen müßte also den Aufgang, und dann auch den Untergang einer Kulturwelt zeigen können; aber nicht aus Ursachen und Bedingungen, die von außen herangetragen werden, sondern aus der inneren Gangkonsequenz der Selbststrukturierung. Der ›Aufgang‹ als das Hervorgehen selber tritt an die Stelle der ›Erscheinung‹; darin geht auch die jeweils entsprechende Subjektität mit auf, die im anderen Fall doch schon vorausgesetzt ist. Dies alles macht den Unterschied aus zwischen struktural er und transzendentaler Phänomenologie. Die Phänomenologie unterliegt selber einer eigenen Geschichte, und so könnte man diese innere Entwicklungsgeschichte der Phänomenologie selber ungefähr wie folgt verdeutlichen: Geht es bei Husserl um die Erscheinungs- und Bewußtseinsweisen, also um das *Erscheinen* der Phänomene, bei Heidegger um die Seinsweisen des Daseins, also um das *Sichzeigen* der Phänomene, ihr »sich von sich selber her Zeigen«, so geht es schließlich bei Rombach um die Selbststrukturierungsarbeit der Strukturen, also um den *Selbsthervorgang* der Phänomene. Das Hervorgangsgeschehen geht als ein ständiges Korrektur- und Rekonstitutionsgeschehen vor sich, so daß die Heideggersche Unterscheidung von eigentlichem und abgeleitetem Phänomen in die Gangkonsequenz selber hineingenommen wird und als ›Aufgang‹, als ›Meliorisation‹ und ›Steigerung‹ zum Tragen kommt. Die Phänomene bilden eine innere Kritizität aus, weshalb die Phänomenologie von einer deskriptiven zu einer kritischen Phänomenolo-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gie schreitet. Jede bloße Deskription verbirgt sich den Umstand, daß die Phänomene zunächst einmal nie sich selber treffen, daß sie gleichsam beschädigt und manipuliert sein können, daß sie sich in einer Schieflage oder gar in einem Irrtum über sich selbst befinden und ihr eigenes Selbstmißverständnis gar nicht sehen können. Was ein veritables Phänomen ist, darüber befindet das ›Aufgehen‹ dieses Phänomens.[212]

2) Ein zweiter Aspekt sei erwähnt, weil er vielleicht etwas deutlich machen kann, was gewöhnlich unterbelichtet bleibt: »Kritische Phänomenologie« bedeutet nicht, daß hier die Phänomene von irgendeinem Standpunkt aus kritisiert werden, sondern eher umgekehrt, daß die Selbstklärung der Phänomene einen über den eigenen Standpunkt aufklären können. Ich betone dies deshalb, weil viele Argumentationsfiguren oftmals von einem moralischen Unterton begleitet werden, der selber eine Art weltanschaulichen Hintergrund für eine bestimmte »Position« abgibt. Der »Positionalismus« hält sich in der Regel diesen Hintergrund nicht klar. Im politischen Alltagsgeschäft mag dies das Normale sein, für die philosophische Gesprächs- und Argumentationskultur indes begänne hier erst die Arbeit.

Die »strukturale« Vorgehensweise steht dabei keineswegs gegen die »moralische« und »normative« Indikation; im Gegenteil, sie versucht deren Herkommen, und, wo es notwendig erscheint, auch deren Verkürzungen aufzuzeigen. Sie ist »ontologisch-phänomenologisch« konnotiert, insofern dort das Aufscheinen von »Sein« und »Seiendem« *zugleich* Grundthema ist. Es wird also weder ein »Sein« oder »Seiendes« vorausgesetzt, wie man klassisch »Ontologie« versteht – dies ist in der Tat längst obsolet geworden –, noch wird es auf die Subjektseite verlagert, der, wie Kant völlig richtig zeigt, auf ihrer Handlungsebene der praktischen Vernunft gar nichts anderes übrig bleibt als auf das Pflichtgesetz, das »moralische Gesetz in mir«, zu setzen. Die »Postulate« sind Forderungen, die als Formalkriterien unterstellt sein müssen, soll eine Handlung moralischen, ethischen und normativen Charakter haben können. So argumentieren wir zumeist, was immer dann zum Vorschein kommt, wenn man etwas einfordert. »Wir müssen fähig oder imstande sein ..«, »es darf nicht sein, daß ..«, »man darf nicht ..«, und wie die Redewendungen auch immer heißen mögen. So oder ähnlich formiert sich die »Sprache der

[212] Vgl. Vf. 2005c.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Moral«. Die angesprochene Differenz zwischen »ontologisch-phänomenologischer« und »moralischer« Ebene könnte man auch so fassen: Im ersteren Fall geht es um das Konstitutionsgeschehen, das zeigen will, wie es zu dieser oder jener Subjekt- und Objektverfassung kommt, ja mehr noch, daß es um ein Wirklichkeitsverständnis geht, in dem der Mensch »als ganzer«, existentiell, personal, erkenntnis–, wahrnehmungs- und empfindungsmäßig angesprochen ist. Daraus ergibt sich ein neues und gewandeltes Verständnis von Wirklichkeit und darin einbehalten des Menschen selber. Die »humane Grundhaltung«, von der allenthalben die große Philosophie stets gesprochen hat, bleibt als bloße Forderung gleichsam unbefolgt, wenn sie nicht in konkreter, handlungs- und gesinnungsmäßiger Weise in den Menschen einzieht. Die »Idealität« ist weitaus »realistischer«, d. h. realitätskonstitutiver, als es deren veraltete Gegenstellung vermeint. Im zweiten Fall verbleibt man genau in dieser Entgegensetzung von Idealität und Realität, von Idee und Erscheinung, so daß die »ideale Situation« immer vorausgesetzt werden muß, um die nichtideale, nämlich reale erklären und rechtfertigen zu können. Genau von daher aber, aus der Abstraktion der Idealität, speist sich der moralische Aplomb, der als Hintergrundsforderung auf die realen Gegebenheiten appliziert wird. Von daher rührt auch der erkenntnis- und begründungstheoretische Vorrang vor der praktischen Umsetzung. Würde man hingegen auf den Konstitutionsprozeß, d. h. auf die jeweilige Genese achten, so würde man ersehen können, daß Erkenntnis und Handlung, Theorie und Praxis so in dieses Geschehen einziehen, daß sie allererst daraus hervorgehen, und daß dies auch gezeigt werden kann und auch realiter erfahren wird.

2.7.2 Die Erfahrung der Erfahrung: Vom transzendentalen Subjekt zum Selbsthervorgang

Kant galt uns als ein Angelpunkt, an dem einerseits nicht zu unterlaufende Denknotwendigkeiten ersichtlich werden, an dem andererseits aber zugleich auch die Einschränkungen und Grenzen seiner Philosophie für das interkulturelle Denken deutlich werden. Man muß, um es so zu sagen, durch Kant hindurchgegangen sein, um über Kant hinausgehen zu können; ansonsten wird man von den Denkstrukturen transzendentaler Bedingungsfolien beständig eingeholt. Die Selbstklärung, sprich Aufklärung der Vernunft über sich selber und ihre eigenen Bedingungsmöglichkeiten zeigt die Voraussetzun-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gen aller möglichen Erfahrung, sie ist aber als Selbsterkenntnis der Vernunft stets auf mögliche Erfahrung bezogen. Kant weist die Vermögenskriterien der Vernunft auf, zeigt, was sie kann und was sie nicht kann. Die Endlichkeit wird so zum Konstituens allen Erkennens und Erfahrens. Die »Kritiken« stellen den Versuch dar, hierfür die notwendigen Unterscheidungen hinsichtlich der Vermögensstrukturen zu treffen. Indem die Bereiche auseinandergehalten werden, werden zugleich die damit auftauchende Dualität, wenn man so will, die zwei »Welten« von Freiheit und Notwendigkeit ersichtlich, wie dies in der »Dialektik« und den »Antinomien« vor Augen geführt wird. In einen größeren Zusammenhang zurückgestellt finden sich der Freiheits- und Notwendigkeitsbereich, die das »Doppelwesen Mensch« kennzeichnen, in den Grundbegriffen von »Substanz« und »System« wieder. Der Leitfaden, und das mag für manchen Kantianer überraschend sein, stellt bei all diesen Bemühungen die »Erfahrung« dar, sowohl als Selbsterfahrung der Vernunft als auch als Selbsterfahrung der Welt. Gerade dadurch, daß Kant die Bedingungen aller Erfahrung aufzeigt, wertet er die Erfahrung auf und führt sie aus ihrem Reduktionismus der »bloß« empirischen Erfahrung heraus. Dies mag ihm selber in dieser Zuspitzung nicht deutlich gewesen sein, die weitere Denkgeschichte hat diesen bei Kant angelegten Leitfaden aufgegriffen und weitergeführt.

Der mit Husserl inaugurierte Weg der Phänomenologie sieht nun, daß diese von Kant her nicht lösbare Gegensatzspannung auf einer weiteren Begründungsebene aufruht, die Husserl das »Korrelationsapriori« nennt. Von dem Augenblick an, wo dieser Schritt klar geworden ist, erfährt sich jegliche Begründungsebene auf ihre Konstitutionsebene zurückverpflichtet. Aus dem »Beweis« wird der »Erweis«, was bisher das »Argument« leistete, wird nunmehr vom »Phänomen« in seiner Zeigekraft abgelöst. Phänomene sind Argumente auf ihr Konstitutionsgeschehen hin zurückgesehen. Der Weg der Phänomenologie ging weiter, er läßt sich als eine »Phänomenologie der Phänomenologie« beschreiben, worin die Phänomene aus ihrem relativ engbegrenzten Feld als »Bewußtseinsphänomene« über die »Daseinsphänomene«, »Leibphänomene« u. a. bis hin zu den »Strukturphänomenen« gelangen. Die Phänomenologie, die sich diesen Entwicklungen widmet, unterliegt so selber einem Konstitutionsgeschehen, das selber nie zu Ende kommt. Es kommt darin der Erfahrungsweg der Phänomene wie der Phänomenologie zum Ausdruck, was nichts anderes als der Selbsterfahrungsweg der Philosophie ist.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Nun ist Kant nicht überholt, aber man kann auch nicht bei Kant stehen bleiben. Wir haben mit der Phänomenologie bis hin zur Strukturphänomenologie Rombachs einen Grundaspekt zu sehen bekommen, der in der Kantischen Optik zwar auch schon angedacht ist, aber nur in der Favorisierung jeweils einer der beiden von Kant hinterlassenen Seiten. Habermas, der auch auf den Geschehensaspekt, d. h. auf die Konstitutionsfrage der Vernunft zielt, sieht diese in der argumentativ sich erbringenden Kommunikation und Handlungsrationalität situiert. Daher muß er zu Recht auf einem Subjektbegriff als unhintergehbarer Instanz bestehen bleiben, der sich zugleich als Bewahrung jenes von Kant freigelegten Freiheitsbereichs erweist. Seine Analysen sind daher auch vornehmlich moralischen, normativen und zunehmend rechtlichen Zuschnitts. Auf der anderen Seite steht Luhmann, der den Notwendigkeitszusammenhang in seiner internen Systematik aufgreift und ihn hinsichtlich der Selbstreferentialität und Autopoiese der Systeme ausdifferenziert. Luhmann überträgt gewissermaßen das über das naturwissenschaftliche Paradigma gewonnene Systemdenken auf die Humanwissenschaften, ja auf die Philosophie überhaupt, was nicht nur einer Verabsolutierung einer Seite gleichkommt, sondern im Ergebnis reduktionistische Züge offenbart. Phänomene werden da nicht entfaltet, eher als Rädchen in die Systemmaschinerie eingepaßt. Auch hier geht es um die Geschehens- und Konstitutionsfrage (»Legitimation durch Verfahren«), aber eben unter der Hinsicht eines Notwendigkeitszusammenhangs, der von Kants theoretischer Vernunft für jenen Erkenntnispart vorgesehen ist, wie er naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeit entspricht.

Als Ergebnis, das sich auch als These formulieren ließe, wäre festzuhalten, daß beide, Habermas und Luhmann, die Protagonisten einer der beiden Seiten von Kant sind, sozusagen deren spezifische Ausläufer.[213] Das philosophische Problem dabei aber ist, und dies

[213] Dabei ist unerheblich, ob und inwieweit sich der jeweilige Ansatz auf Kant rückbezieht. Gewiß, es macht schon einen Unterschied, ob man sich der philosophischen Quellen bewußt ist und diese vor allem auf deren Niveau behandelt oder ob man glaubt sich davon suspendieren zu können. Hierin unterscheiden sich Habermas und Luhmann noch einmal gravierend. – Der dritte Bereich der »Urteilskraft«, der ja zwischen den beiden anderen steht, sei hier einmal zurückgestellt. Gleichwohl ist es kein Zufall, daß die Kantische Urteilskraft zu so etwas wie einem Initialtext der Postmoderne geworden ist, insofern die beiden anderen Bereiche als klassische Felder der Moderne gelten. Vgl. J.-F. Lyotard 1987; W. Welsch 1987.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

notwendig, daß sie ihre Seite universal veranschlagen, für alles geltend machen müssen und daraus ihre Legitimation ziehen. Bei Habermas geschieht dies über die Nichthintergehbarkeit des Arguments und des damit verbundenen Denkstils (»Zwang des Arguments«), eines Philosophiebegriffs als Begründungsphilosophie (ein bestimmter Begriff von Rationalität), dem der *Konstitutionsgrund* der Begründung verborgen bleiben muß. Bei Luhmann weiß sich alles in den Selbstmechanismus des Systems integriert, auch das, was sich einem solchen verweigert, diesen stört oder gar dagegen opponiert. Das System behebt seine eigenen Grenzen innersystemisch, es stellt ein universales Reaktionsforum dar. Luhmann kann daher auch zu allem etwas sagen – »System des Rechts«, »der Religion«, »der Gesellschaft«, »der Kunst« –, es bleibt kein Wunsch offen; aber das System bemerkt nicht seinen eigenen Reduktionismus, der die Welt auf die beobachtete Situation von Systemen hin anblickt. Systemtheoretisch ist dies völlig in Ordnung und bietet ob seiner Vereinfachung, die zur eigenen Versprachlichung allerdings in einem eigentümlichen Kontrast steht, auch manch überraschende Analysate. Gleichwohl ändert dies nichts daran, daß die systemtheoretisch notwendige Kategorie der Komplexitätsreduktion gegen sich selber schlägt, da hier reduziert wird, was sich gerade erst entfalten und aufgehen möchte. Komplexitätssteigerung steht gegen Komplexitätsreduktion; darin liegt nun einmal die Arbeit und Aufgabe der Philosophie, die man sich nicht einfach sparen kann. In Rückgriff auf Rombachs »strukturaler Phänomenologie« scheint diese mit Habermas und Luhmann bezogene Scherenstellung und »Dialektik« überwindbar zu werden, wobei sich der strukturale Aspekt der Phänomenologie selber der Herkunft aus den phänomenologischen Traditionen, deren verschiedener Wege und Vorläufer versichert.

Um es noch einmal anders zu sagen: ›Erfahrung‹ und ›Struktur‹ und das darin arbeitende Strukturgeschehen sind der Versuch, auf zwei immer wieder gestellte Fragekomplexe eine Antwort zu geben. Die Fragen lauten: 1) Wer oder was erkennt und begreift da? Wo ist das Subjekt? Wo der Referent? Was gilt als Referent, was geschieht mit dem Subjekt-Objekt-Bezug? 2) Inwiefern sollte noch an Fragen nach dem Subjekt, dem Ich, überhaupt nach Letzt-instanzen festgehalten werden, wo diese doch nur alte metaphysische Anleihen mit sich schleppen? Wenn Systeme darin bestehen, daß sie ihre eigenen Bedingungen selber erstellen, wenn also die systemimmanente Struktur von ›System‹ und ›Umwelt‹ die Bedingung von »System

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

überhaupt« ist, worin bestünde dann noch ein Sinn, von »Ontologie«, von »Wesen und Erscheinung«, von »außersystemischer Wirklichkeit« zu sprechen?

Nun, diese Fragen lokalisieren sich um den Punkt der Strukturierungsarbeit von »Ich und Welt«. Der Begriff der »Selbstreferentialität« scheint hier jenem der »Selbststrukturierung« sehr nahe zu kommen, insofern es bei beiden um die Frage des Konstitutionsprozesses geht, in dem die Bedingungen des Prozesses mit dem Prozeß erst erstehen. Wird dies aber in seiner Vollgültigkeit ernstgenommen, dann bedeutet dies, daß der Selbststrukturierungsprozeß ein Hervorgangsgeschehen ist, das aus sich selber hervorgeht. Dieses »Aus sich selber« ist jene »Autonomie«, die jetzt aber die Bedingungen der Möglichkeit aus dem Geschehen ihres Hervorgehens selber gewinnt, also *Wirklichkeit wird*. Autonomie meint im Grunde »autonomes Geschehen«, d. h. Erfahrung des Geschehens an sich selber, genauer, aus sich selber, Selbsterfahrung des Geschehens, eben »Autogenese«. Diesen Aspekt, und es ist der entscheidende, sieht das Theorem der Selbstreferentialität nicht. Seine Herkunft aus den Systemtheorien ist dabei nur konsequent, insofern dort nach den Prinzipien determinatorischer und kausalistischer Denkweisen vorgegangen wird. Prozesse sind hier in principio »Mechanismen«, ein Begriff, der sich in systemtheoretischen Schriften als Grundkonstante breitgemacht hat. »Systemisch« ist, was »mechanismisch« ist, und umgekehrt. Auch »Freiheit« ist dann eine »gemachte« oder »zu konstruierende«, eben eine »Autopoiese«. Der Reduktionismus liegt auf der Hand, und daß hierbei auch »Ich« und »Subjekt« abhanden kommen, ist nur die Folge. Der »Selbstreferentialität« ist das abhanden gekommen, was dem »Selbst« seine Selbstheit verleiht: die Freiheit.

Auf der anderen Seite hat man mit dem »Erkenntnissubjekt« als dem alles fundierenden Ausgangspunkt schon die Trennung von Erkennendem und Erkanntem akzeptiert, ohne deren gegenseitig sich bedingendes Konstitutionsgeschehen zu beachten. So kommt es, daß man in allem nach dem jeweiligen »Referenzträger« Ausschau hält, ohne den die Bezogenheitsstruktur und Distanzstellung von Subjekt und Objekt keinen Sinn macht. In diesem Fall behält man den Freiheitsaspekt, zu dem auch die Erkenntnis zählt, bei, sieht aber nicht das die Subjekt-Objekt-Stellung fundierende Konstitutionsgeschehen. Dieses steht selber zur Frage, insofern jeweils zu zeigen ist, daß und wie beide Seiten aus dem Prozeß hervorgehen. Hier sieht man nicht die konstitutive Notwendigkeit des ›Geschehens‹ und ›Hervor-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gehens‹, nimmt sozusagen nicht ernst, daß Freiheit eine Freiheitserfahrung, ein Freiheitsgeschehen, eine ›Auto*genese*‹ ist, ein Geschehen, das aus sich – nichts anderes meint »Freiheit« – hervorgeht.

Die phänomenologische Forschungsarbeit war von Anfang an, wenn auch in unterschiedlichen Hinsichten, an diesen Fragen konstitutiver Korrelation und Konnexion orientiert. Es ging stets um das Daß und das Wie des Zusammenhangs von Subjekt- und Objektstrukturen. Sowohl Husserl als auch Heidegger, Scheler, Fink und Merleau-Ponty, um nur die exponiertesten zu nennen, arbeiteten sich an diesen »Grundlegungsfragen« ab. Allerdings, der hier anvisierte Schritt wird erst möglich, sieht man den Selbstaufbau und die Selbststrukturierung der Phänomene, also ihr strukturales Geschehen, dem die *jeweilige* Subjekt- und Objektverfaßtheit erst entspringen. Geht man dies nicht mit, so hat man schon Bedingungen akzeptiert, die bei allen Analysen als nicht zu hintergehende Prinzipien auftauchen, wie sich dies bei Husserl im transzendentalen Ego, bei Heidegger im Dasein resp. im Sein bzw. Ereignis, bekundet.

Der neue »Referent« wäre also, wiewohl die Bezeichnung aufgrund des mitgeschleppten Substantialitätsgesichtspunktes wenig Sinn mehr macht, der *Selbsthervorgang*, der an die Stelle tritt, die zuvor das »Ego«, das »Bewußtsein«, die »Welt«, überhaupt das Subjekt-Objekt-Schema, aber eben auch die »Selbstreferentialität« innehatten. Um es mit anderen Termini zu belegen: Was transzendentalphilosophisch noch in der *Gebungs*struktur verbleibt, der das Apriori der Verstandestätigkeit korrespondiert, wird durch die Phänomenologie auf die Ebene der *Selbstgegebenheit* transformiert, womit das »Korrelationsapriori« mit Husserl näherhin gefaßt wird. Die Selbstgegebenheit bleibt aber noch auf der Bewußtseinsebene stecken, so daß sie nicht das Konstitutions*geschehen* selber, das heißt den Prozeß des Hervorgehens selber, zu dem auch das Hervorgehen von Bewußtsein und Gegebenheit gehören, fassen kann. Aus Selbstgegebenheit wird daher *Selbststrukturierung* oder, um den dynamisch-genetischen Aspekt zu betonen, der *Selbsthervorgang*.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

IV. Welten

1. Welt und/oder Horizont

1.1 Das hermetische Phänomen

1.1.1 Grundzüge

In allen interkulturellen Debatten begegnet man vornehmlich zwei Warnungen. Die eine besagt, daß man nicht glauben solle, eine andere Kultur wirklich in Gänze verstehen zu können, so daß ein unüberbrückbarer Hiatus bestehen bleibt, die andere besagt, daß man die Differenzen der Kulturen nicht zur alles bestimmenden Frage hochstilisieren dürfe, weisen doch alle Verstehensbemühungen darauf hin, daß jenseits aller Unterschiede allgemeine, kategorial verbindliche Denkstandards angenommen werden müssen, will man überhaupt Kulturen in ihrer Verschiedenheit aufnehmen können. Hinter diesen Hinweisen steckt, auch wenn sie zu anderen Schlußfolgerungen kommen, jedesmal die Erfahrung eines Nichtbegreifen- und Nichtverstehenkönnens, einer Fremdheit und eines Entzugs, die nicht zu überspringen sind, obwohl es gerade die Aufgabe der Rationalität zu sein scheint, diese Befremdungen zu meistern. Was sich hier meldet ist aber nichts weniger als das Grundphänomen der Hermetik, vor welchem das, was man gewöhnlich unter »Rationalität« versteht, kapitulieren muß.[1] Man spricht dann von »vorprädikativer Ebene«, von »anonymem Geschehen«, von einer »Lebenswelt«, die irgendwie alles und nichts benennen. Nun zeigt sich aber, daß das

[1] Unter »Rationalität« verstehe ich hier den Rekurs auf die Vermögensstruktur der Verstandesbedingungen, die ja, was meist übersehen wird, eine völlig andere Ebene als jene der Vernunftbedingungen beschreibt. Um nun zu sehen, daß die Vernunft selber noch einmal auf dem ›Geistphänomen‹ aufruht, dazu müßte man sich nicht erst bei Hegel oder besser bei Hölderlin vergewissern, es genügt schon ein erster Einblick in das Phänomen der Hermetik.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hermetische Phänomen eine vollgültige und veritable ›Realität‹ hat, die in allem schon schlummert, ohne aber eigens ans Tageslicht gehoben worden zu sein. Dieser eigenständigen Dimension des hermetischen Geschehens will ich im folgenden etwas nachgehen, da sie gerade für die interkulturelle Konstellation von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.[2]

Einige wichtige Grundzüge des hermetischen Phänomens waren uns oben schon im Kapitel der »Grunderfahrung« begegnet. So gehört bspw. zur hermetischen Erfahrung das Widerfahrnis. Dies bedeutet, daß man entgegen allen Vorerwartungen, Vorhorizonten und dergleichen von etwas getroffen wird, das einen völlig überrascht, ja überfällt, so sehr, daß einem Hören und Sehen vergeht. Es verschlägt einem die Sprache und wie die Ausdrucksweisen alle heißen mögen, die immer dann auftauchen, wenn die Sinnes- und Sinnlichkeitsfelder als ganze angesprochen sind. Gerade in ihrem Ausbleiben tritt ihr jeweiliger Weltcharakter besonders eindringlich hervor. Es sind die ›Einbruchs‹- und ›Durchbruchserfahrungen‹, die sich als ›Ereignis‹ darstellen, und die jeder Mensch wie auch eine jede Kultur kennt. Sie kennen sie nicht nur, diese Erfahrungen sind die grundlegenden, weil sie das jeweilige Welt- und Selbstverständnis überhaupt erst eröffnen. Wir haben oben gesehen, daß Kulturen genau auf diesen Grunderfahrungen aufruhen, die sie selber zwar nicht eigens benennen können, da diese die Bedingungen der Möglichkeit allen Benennenkönnens darstellen, auf die sie sich aber gleichwohl berufen und die all ihre Handlungen, Wünsche und Ziele grundieren. Genau darin liegt die ›Hermetik‹, die für eine jede Kultur konstitutiv ist. Dies bedeutet, daß das jeweilige Kulturleben und -verständnis aus diesen Grunderfahrungen und Widerfahrnissen hervorgeht, daß die Kulturen nicht schon bestehen, um dann noch solche Erfahrungen zu machen. Die Hermetik der Kulturwelten bekundet sich gerade darin, daß man nicht jenseits oder über den Erfahrungen steht, daß man diese also nicht »macht«, sondern daß man mit diesen und aus diesen hervorgeht.

Im Unterschied zur hermeneutischen Zirkelstruktur von Teil und Ganzem, aber auch im Unterschied zum Strukturierungsgeschehen von Einzelnem und Ganzem, macht die Hermetik darauf auf-

[2] Rombach hat nachhaltig auf die Bedeutung einer »*philosophischen* Hermetik« aufmerksam gemacht, die sich den Kriterien der »philosophischen Hermeneutik« entzieht. (Vgl. H. Rombach 1983; ders. 1991)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

merksam, daß es so etwas wie Globalwahrnehmungen und -qualitäten gibt, die *im* Einzelnen und Konkreten dessen ganze Welt sehen lassen. Ja, die Einzelerscheinungen, -erfahrungen und -phänomene werden erst aufgrund der Globalqualität ersichtlich. Es gibt, so wird in der hermetischen Dimension deutlich, gar nicht die Trennung von Ganzem und Einzelnem, von Allgemeinem und Besonderem. Aller Einzelerfassung zuvor spricht uns etwas an, eben eine »Globalität«, der wir uns nicht entziehen können, auch nicht wider besseren Wissens. Dies mag sich als Anmutung oder als Reiz, als Schrecken oder als Schock bekunden. Die Hermetik spricht schon, noch bevor wir »einen Eindruck gewonnen« haben. Das schweigende Antlitz eines am Wegrand sitzenden Indios in Guatemala sagt nicht nur etwas über den Indio als Einzelperson aus, über seine gesellschaftliche und soziale Stellung wie über die gesellschaftspolitische und weltwirtschaftliche Situation des Landes, das Ganze dieser Welt blickt mich darin an, direkt und unmittelbar, auch, nein gerade dann, wenn das meiste dieser Welt entzogen bleibt. Dies nun, daß in diesem Blick des Indios seine Welt durchscheint, heißt nicht, daß man mit dem Gesicht auch schon die Welt verstanden hätte. Und doch ist man in einem ersten Schritt in die Hermetik dieser Welt eingebrochen. In diesem Gesicht kommt einem eine innere Unendlichkeit entgegen, die niemals in Gänze erfaßt und erfahren werden kann, die aber gleichwohl dem Sehen dieses »Weltblickes« jene Schätzung und Achtung verleiht, mit der der Mensch dem Menschen, also wenn man so will, Universalität der Universalität begegnet. Diese besteht gerade in der Eingeschränktheit, Besonderheit, Kontingenz, in ihrem Hintersichzurückbleiben und Nieerreichenkönnen.

Es ist kein Zufall, daß die hermetischen Phänomene vornehmlich dem Sinnlichkeitsbereich entstammen, wobei auf dieser Ebene eigentlich kein Trennungsstrich mehr zwischen kosmos aisthetos und kosmos noetos gezogen werden kann. Alles ›Geistige‹ ist hier immer auch ›sinnlich‹ durchtränkt, so wie alles ›Sinnliche‹ bestimmte ›Geistqualitäten‹ hat. Beim Betreten des Schulhauses nach vielen Jahren kommt einem die ganze Welt der Schule entgegen, eine Welt, die sich geruchs- und empfindungsmäßig verankert hat, die als Totum auftritt, die einen ergreift, ohne daß man im Einzelnen sagen könnte, was da einen ergreift. Dies, daß man darüber nicht oder nur sehr unzureichend sprechen kann, macht die Hermetik der Welt aus, gehört zu dieser. Gewiß, man kann darüber sprechen, kann sich dies klar halten und auseinanderlegend zu verstehen suchen, aber in dem

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Maße, in dem man dies tut, entrinnt das Hermetische dieser Welt, überhaupt die Welt der Hermetik. Im Klang der Shakuhachi klingt die Welt Japans, werden Wind, Stille, Berg und Weite zu Mitspielern des Instruments. Wer dies hört, hört den Klang der Shakuhachi, weil er die Hermetik dieser Welt sieht. Was vom Klang etwa einer Blockflöte aus gesehen unsauber und unrein erscheint, ist für die Shakuhachi gerade ihr eigentlicher Klang. Einen solch hermetischen »Welt-Klang« kann man auch zwischen Tempelglocke und Kirchenglocke vernehmen. In der Tempelglocke ertönt der »Welt-Raum« der asiatisch-buddhistischen Welt so wie in der Kirchenglocke der »Welt-Raum« der abendländisch-christlichen Welt ertönt.[3]

Ein entscheidender Grundzug des hermetischen Phänomens liegt darin, daß man sich ihm nicht von außen nähern kann, daß es sich einem solchen Versuch in der Tat entzieht und verborgen bleibt. Aber das heißt nicht, daß es überhaupt keinen Zugang gäbe. Ein solcher geschieht meist an einer sehr unscheinbaren Stelle, die nicht vorwegnehmbar ist, und die daher einem auch eher zustößt als daß man auf sie stößt. Die Sprache spricht hier vom »Eintauchen in eine Welt«, was das Phänomen gut trifft, insofern hierin der mediale Grundcharakter der Welt hervortritt. *Eintauchen* bedeutet, daß man in die Innenverfaßtheit des jeweiligen Mediums gelangt, welches wiederum den Eingetauchten in diese seine Innenwelt aufnimmt und darin trägt. Das Eintauchen macht die Erfahrung, daß das, worein man taucht, einen trägt. Hier geht auf das Getragenwerden, überhaupt das Getragensein, das sich immer dann meldet, wenn man in eine (Innen)welt gelangt. Man wird weggetragen, auch von sich selber, aber nur, um in tiefere Schichten seiner selbst abzutauchen. In all dem ist ein Sinnfluidum umschrieben, das sich als ›Welt‹ bekundet. Die Welt des Wassers geht erst demjenigen auf, der getaucht und geschwommen ist und der darin die tragende Kraft des Wassers spürt und erfährt. Ganz in Entsprechung kann man in eine Sprache eintauchen, ja erst der in die Sprache Eingetauchte weiß um das Getragenwerden von dieser Sprache. Er spricht diese Sprache, weil diese ihn zuvor schon trägt. Die Sprache spricht den Sprechenden und nur deshalb vermag er die Sprache zu sprechen. Paul Celan wußte um die

[3] Der Regisseur A. Tarkowskij hat in seinem beeindruckenden Film »Andrej Rubljow« (UdSSR 1966–69), der die Geschichte des Ikonenmalers Andrej Rublew erzählt, im »Bild der Glocke« die mittelalterliche russisch-orthodoxe Kulturwelt präsent werden lassen. – Zum Phänomen der Tempelglocke vgl. Suzuki, D. T. 1994, 76 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»Tiefe der Sprache«, um die Differenz von Oberflächen- und Tiefenstruktur der Sprache, um, wie er in seinem Hölderlin-Gedicht »Tübingen, Jänner« sagt, die »tauchenden Worte«, die noch gar nichts aussagen, die noch »lallen«, da ihre Sprache erst noch geboren werden muß.[4] So wie der Dichter nicht seiner Sprache gegenübersteht, sondern aus seiner Sprache hervorgeht – beide gehen auseinander hervor –, so steht der in eine Welt Eintauchende nicht dieser Welt gegenüber, sondern geht aus dieser hervor. Nicht von ungefähr hat man Celans Dichtung eine »hermetische Dichtung« genannt, hat dies aber vorschnell mit Unverständlichkeit und Rätselhaftigkeit identifiziert, wo es doch darum ginge zu erfassen, daß seine Dichtung den Versuch darstellt, dem hermetischen Phänomen als eigenständiger Dimension des Daseins auf die Spur zu kommen.[5] Diese Dimension ist deshalb so schwer zu verstehen, weil sie, versteht man unter Verstehen »etwas verstehen«, also die Distanzstellung zum Verstandenen, gar nicht *verstanden* werden kann! Man steht nicht gegenüber, begreift nicht, man ist bestenfalls der Ergriffene und Getragene der hermetischen Welt. »Eintauchen« meint mehr als »Sicheinlassen«. Im Sicheinlassen ist schon eine Trennung vorgenommen zwischen dem sich Einlassenden und dem, worauf man sich einläßt, das Eintauchen aber öffnet und läßt aufgehen, was vorher keineswegs zu sehen, ja kaum zu ahnen war. Gewiß, das Risiko ist hier ungleich höher, es gibt keine Sicherheit, keine Absicherung; aber genau darin bekundet sich wiederum das hermetische Prinzip, daß es sich auch Sicherheiten und Absicherungen verschließt, daß es aber im Gegen-

[4] P. Celan 1995, 226. – Eine Entsprechung dieser Erfahrungstiefe der Sprache findet sich auch schon bei T'ao Ch'ien, dem bedeutenden Mönch aus dem 4. Jh.: »Ich sammle Chrysantemen an der Osthecke,/Schau still hinüber zu den Südbergen./Die Bergluft frisch zur Abenddämmerung, Paarweise kehren Vögel heim ins Nest./In all diesen Dingen liegt tiefe Bedeutung/Will ich sie aussprechen, so schwinden mir die Worte.« (zit. nach Chang, C. 1983, 20) Sucht Celan gewissermaßen den Ort des Auftauchens der Sprache ins Wort zu finden, so geht es T'ao Ch'ien mehr um das Abtauchen der Sprache in ihre Erfahrungstiefe. Bei beiden kommt wohl dasselbe Phänomen zum Vorschein, nur in der umgekehrten Bewegungsrichtung gesehen.

[5] Sieht man wie Celan die Hermetik des Daseins, so werden Entsprechungen offenkundig, wie sie zwischen klassischen Mythemen und Mysterien und dem Bedeutungsfeld der Sprache bestehen. So ist es für den Eintritt in eine Religionsgemeinschaft, aber auch schon in eine nächst höhere Stammes- oder Gesellschaftsebene, unabdingbar, daß man in diese neue Ebene eintaucht, ja gar untertaucht. Das rechte Untertauchen erst macht einen zum »Angehörigen« der jeweils neuen Welt, was in Ritualen wie der Taufe, überhaupt in Initiationsriten zum Ausdruck kommt. »›Taufen‹ und ›tauchen‹ stehen in enger Beziehung zu einander.« So Paul Celan, zit n. J. Felstiner 1997, 227.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zug auf ein Vertrauen baut, das mit dem Eintauchen in eine Welt und deren positiver Zuwendung entsteht. ›Vertrauen‹ ist so etwas wie das innere Band der hermetischen Welt; dies ist in einer zwischenmenschlichen Beziehung nicht anders als in zwischenkulturellen Begegnungen. Verträge fußen auf diesem Vertrauen, ohne welches ein jeder Vertrag bloße Makulatur bleiben muß. Jedenfalls haben dies all jene gebrochenen Verträge demonstriert, die stets den diversen Kriegserklärungen in der Geschichte vorausgegangen sind. »Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser«, heißt es nicht nur bei Lenin; tritt aber die Kontrolle an die Stelle des Vertrauens, besagt dies nur, daß das Vertrauen schon verloren ist, ja Kontrolle ist der Verlust des Vertrauens. Für diese dimensionalen Unterschiede hat die Hermetik ein Auge ausgebildet, welches diese Bereiche schützt. Die Hermetik schützt diese Dimensionalität des Daseins, sie weiß um seine Verletzlichkeit und Fragilität, d. h. auch, daß sie die Erfahrung ernst nimmt, daß sich etwas entziehen und verborgen bleiben kann, ja gar verborgen bleiben muß. Über fehlendes Vertrauen kann man im Grunde nicht reden wollen, es sei denn, man nähme ein weiteres Zerreden in Kauf. Dies trifft etwa auf manche Bereiche der Intimität zu, ist aber auch in ganz alltäglichen Kommunikationsformen latent mit im Spiel, ohne eigens Beachtung zu finden. Es zeigt sich aber auch und insbesondere im Beharren einzelner Kulturwelten auf ihrer Eigenheit und Hermetik, die, werden sie einem Allesverstehenkönnen ausgesetzt, sich zurecht zurückziehen, da sie sich ansonsten herunterverstanden und nivelliert fühlen. Dieser Grundzug ist in zunehmendem Maße bei all jenen Kulturen zu beobachten, die sich zum »Objekt« der sogenannt höheren Zivilisationen gemacht sehen. Hierin meldet sich, wenn auch zunächst nur in der Abwehrhaltung, eine gesunde Haltung, die ihre jeweilige eigene Hermetik bewahrt wissen möchte. Daß die Verborgenheiten selber immer auch herunterverstanden, ja mißbraucht werden können, daß sie etwa zu Machtinstrumentarien und Unterdrückungsmechanismen ausgebildet werden können – die Geschichte liefert hierzu Anschauungsmaterial zuhauf –, zeigt nur um so mehr das Fundierende und Basale des hermetischen Geschehens.

Das hermetische Phänomen macht auf die Innenerfahrung aufmerksam, ja mehr noch, es zeigt, daß alle Erfahrung nur von innen her kommt, daß es daher eines eigenen Schutzes bedarf und daß es erst dadurch sich zu öffnen in der Lage ist. Hermetische Erfahrungen sind welthafte Eröffnungen von innen her, d. h. aus sich selber. Von

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

außen her gibt es hier keinen Zugang, die hermetische Welt entzieht sich, nicht nur halb, sondern in Gänze. Dies führt zu der Konsequenz, daß es für Außenstehende, und dies heißt methodisch formuliert für von außen Herantretende gar keine hermetische Welt gibt. Jedenfalls nicht in einer positiven Weise, wie ich dies darzustellen versuche. So bleibt es nicht aus und ist auch ganz konsequent, daß die hermetische Welt dem Außenstehenden als eine »Hermetik« im negativen Sinne anmutet, als etwas, das sich nur deshalb verbirgt, weil es damit anderes, etwa Machtbestreben, Elitarismus, Sektierertum etc. im Schilde führt. Der Umstand, daß die Hermetik bislang immer noch nicht in ihrer philosophischen Grundbedeutung erfaßt ist, wenngleich hierzu schon wichtige Arbeiten vorliegen, hängt nicht an der Hermetik, sondern an jenem mehr oder weniger allgemein akzeptierten Verständnis philosophischer Rationalität, wonach man nur von außen, aus der Distanzstellung, in der Subjekt-Objekt-Stellung usw. etwas erfassen und erkennen kann. Pointiert gesagt: der methodische Zugang verstellt sich qua methodischem Zugang den Einblick in die hermetischen Phänomene. Die Differenz wird dann schlagend, wenn man ersieht, wie dem Innestehenden seine Welt als Welt aufgeht, wie er erfaßt, was mit ›Welt‹ eigentlich gemeint sein kann. Für diese Differenz hat man noch viel zu wenig Kriterien ausgearbeitet.[6]

Das hermetische Weltphänomen achtet akribisch auf diesen dimensionalen Unterschied zwischen »Drinnensein« und »Draußensein«. Dies bedeutet vor allem, daß hier der Unterschied zwischen Dingerfassung und Welterfahrung signifikant wird. Die Dingerfassung und Objektkonstellation kann gar nicht anders als auf Gegenständlichkeit als solche zu gehen, weshalb der Weltcharakter bloße Idee oder Postulat bleibt oder auf die Horizontstruktur zurückverstanden wird. Im Prinzip verbleiben auch sie innerhalb der Kategorie der Substanz. Anders die hermetische Welterfahrung: In ihr zeigt sich, daß es nicht um Weltaneignung geht, sondern um ein Verwandlungsgeschehen, aus dem die Welt selber und das dazugehörige Selbst in einer neuen Weise hervorgehen, ein Geschehen *vor* aller Substanzialisierung. Dies ist es, was ich oben schon mit »idemischer Erfahrung« benannt habe. Zum hermetischen Phänomen gehört da-

[6] Paradigmatisch sei hier das Grundphänomen der »*amae*« der japanischen Kultur- und Lebenswelt erwähnt, welches unseren hermetischen Befund ziemlich genau bestätigt. Sh. Doi, T. 1982 (jap. Orig. »Amae no kôzô«, Tôkyô 1971); vgl. hierzu Kimura, B. 1995, 106 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

her der Grundzug der Verwandlung konstitutiv, zeigt er doch, daß und wie eine solche Welterfahrung durch und durch trifft und darin eine »neue Welt« aufgehen läßt. Die Welt selber, immer als jeweilige Welt, geht hier in konkreter Weise auf, *vor* allem Gegenstandsbezug und aller Intentionalität! Dies zu sehen ist das Kriterium hermetischer Welterfahrung. An den Dingen, Objekten, Gegebenheiten und Einzelheiten ist dies nicht abzulesen, da es immer als das Ganze und Umfassende einer Welterfahrung auftritt. Anders gesagt: Sobald man in Einzelheiten vorgeht und diese gleichsam für sich betrachtet, hat man schon die Welthaftigkeit preisgegeben. Der Einzelne mag dies etwa in Phänomenen wie der Glaubenserfahrung oder einer Liebeserfahrung nachvollziehen können, im kulturellen Kontext tritt diese Globalerfahrung der hermetischen Welt besonders deutlich hervor, in aller Schärfe und Unmittelbarkeit, obwohl sie gerade nicht oder nur sehr ungenügend an Einzelfakten festzumachen ist.

Das für Außenstehende Frappierende dabei ist, daß die jeweilige Welt als ein eigenständiges Handlungssubjekt auftritt, mit eigenen Vorstellungen und Forderungen. Genau dies ist es, was den Dialog zwischen den Welten so schwierig macht. Von der jeweiligen Innensicht aus erscheint alles völlig klar und überzeugend zu sein; aber diese Innensicht kollidiert mit den Innensichten der anderen Kulturwelten. Es tritt also die Grundschwierigkeit auf, daß Innensichten stets mit Außensichten konfrontiert werden, ja daß jede Innensicht hinsichtlich einer anderen Welt zur Außensicht wird. Genau dies ist der Grundkonflikt zwischen den Kulturwelten. Nicht ihre Andersheit oder Fremdheit macht diese Konfliktsituation aus, sondern der Umstand, daß eine jede Welt die andere notwendig *nicht* in deren Weltcharakter zu sehen in der Lage ist. Der jeweilige Weltblick *muß* den jeweils anderen unterminieren und herunterverstehen. Dies ist denn auch allenthalben der Normalzustand in der Begegnung der Kulturen, daß man über die jeweils andere Kultur, Nation etc. immer in negativer Absetzung spricht. Dies ist kein böser Wille, sondern offenbart nur die Hermetik einer jeweiligen Welt, die eben auch in der Absetzung und prononcierten Eigenheitserfahrung besteht. Dahinter wird man nur schwerlich zurück können, es sei denn, man akzeptiert den jeweiligen Weltverlust der einzelnen Kulturen. Dies heißt nun aber gerade nicht, daß es keine Wege geben würde, diesem Dilemma zu entgehen. Ja es scheint sich schon jetzt zu zeigen, daß gerade die entschiedene Aufnahme des hermetischen Weltcharakters der Kulturen konstitutiv für deren positive und fruchtbare Begegnungsweisen ist.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das hermetische Phänomen ist alles andere als einfach. So fordert es schon so etwas wie die »Verwandlung« als Phänomen zu sehen und zu denken, etwas, was man bisher dem Glauben und der Religion überlassen hatte.[7] ›Hermetisch‹ besagt Verwandlung, daß hier die Welt als ganze umspringt, daß ein höheres Selbst freigesetzt wird, das zugleich bis ins Innerste meiner selbst durchreicht. Die darin erfahrene Fülle wird als ein »Weltaufgang« erfahren, dem eine gewisse »Unsterblichkeit« zu eignen scheint. Jedenfalls war dies schon eine jener Grunderfahrungen der griechischen Antike und Mythologie. Aber natürlich geht mit dieser Erfahrung jene der Sterblichkeit und Endlichkeit einher, ja im Grunde ist das Endlich-

[7] Es mag mehr als erstaunen, wenn ein Diskurstheoretiker wie Habermas einen programmatischen Aufsatz wie »Motive nachmetaphysischen Denkens« (J. Habermas 1992, 35–60) mit dem Gedanken ausklingen läßt, daß es Phänomene gibt, die mit philosophischer Diskursivität nicht zu fassen sind, die aber gleichwohl konstitutiv für die alltägliche Lebenswelt sind. Habermas sieht hierin den Sinn und wohl auch die Aufgabe der Religion. »Die ihrer Weltbildfunktionen weitgehend beraubte Religion ist, von außen betrachtet, nach wie vor unersetzlich für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag. Deshalb koexistiert auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis. Und dies nicht im Sinne der Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem. Die fortwährende Koexistenz beleuchtet sogar eine merkwürdige Abhängigkeit einer Philosophie, die ihren Kontakt mit dem Außeralltäglichen eingebüßt hat. Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.« (60) Nun, Habermas bewegt sich innerhalb der von Kant gezogenen Grenzen, die ihre Linien zwischen Philosophie hier und Religion da ausziehen. Dieser relativ enge Philosophiebegriff, der auch mit dem Hinweis auf die fehlende Übersetzungskompetenz der Sprache kaum Erweiterung findet, muß dann alles, was nicht unter ihn subsumiert werden kann, in sein »Außerhalb« abschieben, wo die Religion zuständig sein soll. Ein solcher »Ausblick« mutet doch einigermaßen unbefriedigend an, bedient er sich eines Paradigmas des 18. Jahrhunderts, wo doch der Name Habermas gerade für die Umwälzungen und epochalen Denkschritte philosophischer Rationalität steht. Gerade der angesprochene Vortrag versucht zu zeigen, wie sich das Denken aus den metaphysischen Implikationen löst, um in weiteren Schrittfolgen die Signaturen eines »nachmetaphysischen« Zeitalters aufzuzeigen.

Die philosophische Aufnahme hermetischer Phänomene würde indes einen erweiterten und fruchtbareren Philosophiebegriff erbringen, gerade in Hinsicht auf Habermas' Bestreben, die Praxis der alltäglichen Lebenswelt sowie des »Außeralltäglichen« als philosophiekonsistent zu erachten. Klar, Habermas ist kein Hermetiker und soll auch nicht dazu gemacht werden, aber das Ende seiner Gedankenführung läßt jene Desiderate erahnen, die ich hier mit dem hermetischen Phänomen zu beschreiben versucht habe. Dabei bliebe natürlich zu berücksichtigen, daß unter die ›hermetischen Phänomene‹ auch die Religion zu zählen wäre, aber keineswegs nur die Religion.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

keitsmotiv unendlicher als jenes der Unendlichkeit. Wo etwas aufgeht, dort geht es auch unter, zum Weltaufgang gehört notwendig der Weltuntergang. Das heißt jetzt, daß die Welt *als Welt* untergeht, und daß man dadurch, daß dann noch allerhand übrigbleibt, übersieht, daß man die ›Welt‹ verloren hat. Anders gesagt: So wie die Welt sich ereignet und gleichsam über einen kommt, so entzieht sie sich einem. Ihr Sichzurücknehmen macht sich darin bemerkbar, daß die Welt auf die Einzelfakten und Einzelerscheinungen zusammenschrumpft oder genauer gesagt, in diese auseinanderfällt, so daß ich Dinge vor mir habe, die es zu begreifen, d. h. wieder zusammenzusetzen, zu synthetisieren gilt. Überhaupt treten so erst Ich und Welt auseinander, klassisch formuliert, es entsteht die Subjekt-Objekt-Konstellation. Kritischer formuliert könnte man sagen, daß das Ich, respektive das Subjekt exakt aus der Erfahrung dieses Weltverlustes entsteht, dergestalt, daß es sich als alleingelassen, ausgesetzt und nackt empfindet. Die sich entziehende Welt läßt das Ich als »bloßes und leeres Ich« zurück.

Es kann aber auch sein, daß sich das hermetische Weltphänomen über sich selber täuscht, d. h. daß es sein inneres Maß verliert. So wie es in der gelingenden Form aufgeht, fruchtbar für alle ist und einen trägt, so kann es in der mißlingenden genau gegen sich selber schlagen. Der Entzug seiner ›Welt‹ wird dann darin kenntlich, daß die Welt gegen sich selber vorgeht. Sie entzieht sich im Grunde ihren eigenen Boden, was sich in Abstürzen, groben Mißverständnissen und Sinnlosigkeiten, sprich Bodenlosigkeiten dokumentiert. Der Einzelne wird dann in der Regel mit in diesen Strudel gerissen, die zuvor positive Gestaltungskraft entlädt sich als negative Energie. Hierher gehören Erscheinungsformen wie Drogen- und Alkoholmißbrauch, alle Formen von «-alcoholics« und Esoteriken, die eine Welt vorgaukeln, die realiter nicht erbracht wird und die daher denjenigen, der diese Welt sucht, auf eine fast tragische Weise an dieser scheitern läßt. Weder das Ich noch die Welt gestalten sich darin, sie werden im Gegenteil immer mehr ausgehöhlt. Was sich hier als Einzelphänomene bzw. -schicksale darstellt – daß dies wiederum Phänomene sind, die auf eine »verborgene« Weise konstitutiv zu den Hochzivilisationen gehören, liegt auf der Hand. Die rapide Zunahme von Lebensüberdruß und depressiven Krankheitsbildern, ganz zu schweigen von der stetig anwachsenden Selbstmordrate, scheint dies nur allzusehr bestätigen zu wollen –, erhält wiederum im kulturell-politischen Zusammenhang eine verschärfende Brisanz. Die jeweilige

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Welt kann sich auch hier entziehen – ja sie ist ja meist noch gar nicht recht aufgegangen –, so daß nur eine Art negativer Folie von ihr übrig bleibt. Man spürt irgendwie und irgendwoher die Kraft dieser Welt, man kann sie aber nicht orten und ordnen, die Energien schlagen gegen sich selber aus. In der Tat laufen hier »irrationale« Prozesse ab, die man kaum verstehen und erklären kann. Im Grunde aber sind dies nur die Erscheinungsformen jeweiliger Weltverluste oder zumindest eines jeweiligen Weltentzuges, wie dies in den Formen der Fundamentalismen und Totalitarismen, der Absolutismen und Dogmatisierungen zu Tage tritt. Die diversen Fundamentalismen sind die weithin sichtbaren Zeichen in sich abgestürzter Welten, deren Energie unkontrolliert nach außen geleitet und gegen andere zum Einsatz gebracht wird. Gewiß, es gibt hier unterschiedliche Grade von Fundamentalismus, und es macht einen entscheidenden Unterschied, ob es sich um einen religiös-politischen Fanatismus oder um eine um ihre Eigenbedeutung besorgte Religionsgemeinschaft handelt. Das Kriterium dieser Differenz erhält seinen Maßstab aus dem Grad der jeweils sich bekundenden und bezeugenden ›Welthaftigkeit‹.

Es macht vieles leichter, den Hintergrund für diese kulturellen und welthaften Kämpfe und Auseinandersetzungen zu verstehen, wenn man Einblick in das hermetische Weltphänomen gewonnen hat. Man vermag dann die Intentionen und Chancen der Kulturwelten nicht nur besser zu sehen, man erhält auch Einblick in die Gefahren und Selbstgefährdungen dieser Welten, ohne sie sogleich in ihren Besonderheiten preisgeben zu müssen und derer zu berauben. Ein Universalismus im Sinne eines allgemeinen Weltfriedens scheint für die Herausforderungen, wie sie mit den interkulturellen Welten immer stärker hervortreten, kaum tauglich sein zu können.

Die Welten entziehen sich als Welten im Maße einer solchen Verallgemeinerung. So wie die Welten aus sich hervorgehen, so nehmen sie sich in sich zurück. Damit zusammen hängt wohl auch das Schlichte und Einfache so mancher Welt. Genauer gesagt ist die hermetische Welt immun gegen die Differenz von einfach und komplex, ja es sieht so aus, daß die einfacheren Welten noch mehr ihren Weltcharakter erleben und bewahren könnten denn höhere und differenziertere Welten. Hier taucht das wahrhaft interkulturelle Grundmotiv auf, wonach die Welten nicht graduell, evolutionsmäßig und aufklärungsmäßig gestaffelt und gestuft sind, sondern jede in ihrem absolut unverbrüchlichen Recht aufrechterhalten, ja dahinein beför-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dert werden kann. Anders gesagt: Die Welten unterscheiden sich nicht graduell voneinander, sondern nur ›welthaft‹. Natürlich kommt es sehr auf ihr eigenes Niveau an, inwieweit eine Welt sich als Welt erfährt, aber dies betrifft alle Welten, ob es sich um Stammeskulturen, um Hochkulturen, um Subkulturen und was auch immer handelt.

1.1.2 Ergebnisse

a) Das basale Geschehen philosophischer Hermetik

Die philosophische Hermetik stellt den Versuch dar, jenen Bereich, den Kant noch als den »metaphysischen« bezeichnete, in seiner eigenen Phänomenologie aufzuzeigen. In diesem Sinne könnte man die philosophische Hermetik als eine »Phänomenologie der Metaphysik« bezeichnen. Insofern aber beide Bereiche unter klassischen Hinsichten sich toto coelo widersprechen, also nicht aufeinander zurückzuführen sind, stellt die Hermetik so etwas wie die Überwindung der Metaphysik, genauer ihren Durch- und Überstieg, dar, so wie sie auch die Phänomenologie im Sinne einer Erscheinungslehre sowie Bewußtseins- und Horizontforschung hinter sich läßt. Schon aufgrund dieses Anspruches kann es nicht ausbleiben, daß man die Hermetik in ihrer philosophischen Bedeutung bislang noch nicht wirklich zur Kenntnis genommen hat.

Nun zeigen aber die hermetischen Phänomene, daß es gleichwohl eine Welt*erfahrung* gibt, ja daß dieser geradehin ein fundamentaler Charakter innewohnt. Wir ›erfahren‹ schon, was man kantisch gesprochen bestenfalls zu ›denken‹ und zu postulieren in der Lage ist. Verstand sich die philosophische Hermeneutik schon als Kritik am transzendentalphilosophischen Ansatz, insofern sie zeigte, daß es Wahrheiten gibt, die erfahren und nicht erst erkannt werden, so versteht sich die philosophische Hermetik wiederum als Kritik auch an der Hermeneutik, insofern diese allein im Verstehensbereich verbleibt und nicht den vorgängigen »Seins- und Weltbereich«, der allem ›Verstehen‹ vorausliegt, erfassen kann. Hermetische Erfahrung ist Selbst- und Welterfahrung zugleich.

Im Kapitel »Widerfahrnis« sowie im Kapitel »Dimension« zeigten sich schon Phänomenkonstellationen, die zum Teil hermetischen Zuschnitts waren. Ich erinnere vor allem an die Punkte »Einbruch und Durchbruch«, an »Sprung«, »Originäre und analoge Erfahrung«,

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»Die große Erfahrung« sowie »Sehen und Erkennen«. Im hermetischen Phänomen wird zudem deutlich, daß vor aller dinghaften Erfassung ein undinglicher Zusammenhang besteht, der sich als eine welthafte Globalqualität erweist, die aber unmittelbar erfahren wird. Damit einher geht die Selbsterfassung einer gesteigerten Sensibilität und höheren Sinnlichkeit. Die »*Welt* der Sinne« wird, um es so zu sagen, rehabilitiert, und wird nicht länger mehr aus dem philosophischen Alltagsgeschäft ausgeschlossen. Wer »ein Ohr oder ein Auge für etwas hat«, wer »einen Riecher hat«, wem »etwas schmeckt oder nicht schmeckt«, wer »ein Gefühl für etwas hat« und dieses auszubilden und mitsprechen zu lassen in der Lage ist, wem also, um es allgemeiner zu formulieren, die hermetische Dimension aufgegangen ist, der wird in allem eine andere Haltung an den Tag legen. Er wird ›*sehen*‹, worauf es ankommt und er wird in allem die hermetische Dimension mitsehen und mitsprechen lassen. Dazu gehört etwa auch die Ausbildung eines Sensoriums, das unterscheiden kann, ob und inwieweit etwas echt ist, ob es trifft oder nur gespielt und instrumentalisiert ist. Und natürlich sind darin auch die Einsichten in die Niveauunterschiede, etwa eines Spiels, berücksichtigt. Ein Spiel kann echt oder vorgetäuscht sein, sein bloßes Spiel kann selber wiederum den höchsten Ernst haben, so wie man den Ernst nur spielen kann. Was jeweils was zu bedeuten hat, darüber vermag eben nur die Hermetik, sprich deren Weltcharakter zu entscheiden. Das Verblüffende ist ja, daß die Existenz eines solchen Sensoriums überhaupt nicht an der »Bildung« und »Aufgeklärtheit« hängt, wie dies allzu oft nahegelegt wird. So haben etwa ältere, noch lebendig gebliebene Kulturen, es mag sich um Stammeskulturen, bäuerliche Kulturwelten u. ä. handeln, einen besonderes Empfinden dafür, ob jemand wirklich an ihrer ›Welt‹ interessiert ist oder ob dieses Interesse nur vorgeschoben wird, um ganz andere Ziele zu verfolgen. Man nennt dies auch »Instinkt«, es meint aber mehr, es meint die »Habe« der eigenen Welt als Welt. Der Rückzug dieser Kulturwelten, der allenthalben zu beobachten ist, hängt direkt an dieser Nichtbeachtung und Nichtrespektierung ihrer hermetischen Welt. Damit zusammen hängt der Aspekt und die daraus zu gewinnende Lehre, daß schon die versuchte Analyse und ein bloßes Verstehenwollen einer Kultur ihre welthafte Hermetik rauben kann, ja in den meisten Fällen sich gar an dieser vergeht.[8] Es gibt ein Recht auf Nichtverstandenwerdenkönnen und

[8] Schon die Praxis des Fotografierens fremder Kulturen kann sich als Problem erweisen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Nichtverstehenkönnen und -wollen bei gleichwohl gleichzeitiger Achtung und Hochschätzung der jeweiligen Welt. Die Globalphänomene der Hermetik insbesondere zeigen dies. Wir haben dies in Phänomenen der Intimität, des Vertrauens u. a. schon angesprochen. Dies betrifft aber nicht nur spezifische Phänomene. »Im Grunde« hat ein jedes Phänomen seine eigene Hermetik, seine Tiefenschichten und Abgründigkeiten. Schon allein die Fülle und gewissermaßen innere Unendlichkeit, die ein Phänomen hat und denen sich der Phänomenologe gegenübersieht, mag ein Indiz hierfür sein. Die Hermetik ist überall tätig, sie tritt aber in sehr unterschiedlicher Weise zutage. In manchem bleibt sie stärker im Verborgenen, wird gewissermaßen abgeblendet, gerade weil sie als Argumentations*grundlage* »unterstellt« werden muß, wie dies etwa in der Verständigungspraxis von Diskurstheorien der Fall ist. Nicht von ungefähr, daß dort meist aus der Welt des Rechts und der Moral geschöpft wird, allerdings ohne diese Felder in ihrer hermetischen Phänomenalität näher anzugehen. Es gibt aber auch Konstellationen – und diese sind weit häufiger –, daß das hermetische Phänomen sich in einer Art Selbstschutz, Schutzwürdigkeit und Schutzbedürftigkeit bekundet, und daß genau darin sein offenbarer Sinn liegt. Solche Phänomene müssen jenen Bestrebungen verschlossen bleiben, die in der Offenlegung und Publizität von allem, in denen alles besprochen und diskutiert werden kann, den alleinigen Sinn der Philosophie sehen. Daß diesen Philosophemen meist die hermetischen Sensorien zu fehlen scheinen, nimmt dann nicht wunder. Daran ist vermutlich auch nichts zu ändern.

W. Benjamin hat in seiner »Kleine(n) Geschichte der Photographie« (W. Benjamin 1992, 71–106) darauf verwiesen, daß die Fotografie »das Erlebnis zur ›Kamerabeute‹« machen kann, daß sie also einem Herausreißen des Geheimnisses gleichkomme, daß sie aber andererseits als »zweiter Blick«, als gewissermaßen re-flektierender Blick Einsicht gewährt in etwas, das sich, als »bloße Realität« wahrgenommen, gerade entziehen würde. Jeder Ethnologe kennt diese Ambivalenz, diese Unschärferelation des Wahrnehmens, und er weiß um die Würde und Berechtigung, die in der natürlichen Scheu vor dem »verobjektivierenden Blick« der Kamera zum Ausdruck kommt. Bis heute gilt das mehr oder weniger weltweit geltende Agreement, daß das Fotografieren von Heiligtümern untersagt ist. Darin bekundet sich nicht weniger als das insgeheime Wissen um die Innenverfaßtheit einer Welt, wie man die Hermetik auch nennen könnte.

Das Phänomen des Tourismus wiederholt diese Ambivalenz. Die Kamera, so scheint es, dient mehr zum Selbstschutz vor allzu großer Befremdung seitens anderer Welten denn zum »Verstehen« oder gar »Eintauchen« in diese. (Zur Ambivalenz des Tourismus vgl. K. Voraufer 1996)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Eine Kultur, das ist eine »Welt«, wie man ganz richtig sagt, und das Existenzrecht, das einer jeden Kultur zugesprochen wird, meint eigentlich das »Recht einer jeden Kultur auf ihren Aufgang als Welt«. Insoweit sie in ihre ›Welt‹ kommt, insoweit erlebt sie sich als Kulturwelt. Sie öffnet und entfaltet sich darin, kommt in ihr eigenes Steigen und Gelingen. Zugleich aber schließt sie sich darin auch ab, verbirgt sich, nimmt sich in sich zurück, im Letzten entzieht sie sich. Die hermetische Welt bleibt einem immer auch entzogen. Dies erfahren wir dann, wenn wir feststellen müssen, daß wir in den anderen, in die andere Welt nicht hineinschauen können. Die andere Welt bleibt einem als Welt in der Tat entzogen, aber gerade dadurch, daß wir sie in ihrem Weltcharakter zu sehen gelernt haben. Hermetisch gesehen ist der Entzug der Welt ein zu ihr gehörender positiver Grundzug. So bleibt einem auch die eigene Welt entzogen, man bleibt sich in gewisser Weise selber entzogen. Dies aber bedeutet keine Differenz zwischen mir und meiner Welt. Man könnte es vielleicht so ausdrücken: ›Ich‹, ›mir‹ stellen so etwas wie den jeweiligen Treffpunkt, den Focus einer Welt dar. Zugleich ist die Welt immer auch schon über dieses ›Ich‹ hinaus, sie geht weiter, faltet sich aus oder faltet sich ein, je nach dem. So ist die ›Welt‹ immer ein Hervorgehen aus sich selber, dem das ›Ich‹ als die Selbstantwort der Welt jeweils antwortet. Das Ich trifft seine Welt manchmal besser, manchmal schlechter. Dies, daß wir uns zumeist genau in dieser Differenz und Spannung erfahren, zeigt uns die beständige Welterfahrung, die wir sind und der wir mehr schlecht als recht entsprechen. Aber dies, daß sich die ›Welt‹ als ganze entzieht, daß sie sich verbirgt und verschließt, ist konstitutiv für die *Erfahrung* dieser Welt. Die Hermetik des Daseins und der Welt sorgt dafür, daß wir unterwegs bleiben, »in uns« und »außer uns«.[9]

[9] Das hermetische Phänomen erweitert und vertieft nicht nur den Bereich und den Sinn des »Phänomens« und dessen, was man darunter verstand, es wird damit auch deutlich, daß »das Phänomen des Phänomens« die alten Trennlinien von »phainomenon« und »noumenon«, von »Erscheinung« und »Idee«, von »Unverborgenheit« und »Verborgenheit«, von »Sichtbarem« und »Unsichtbarem«, von »Gehörtem« und »Unerhörtem«, von »Bekanntem« und »Unbekanntem« und wie die Gegenbegriffe alle heißen mögen, hinter sich läßt, indem es diese auf sein eigenes mehrdimensionales Konstitutionsgeschehen hin umsieht und transformiert. Von hier aus gesehen ist J. Derridas Anliegen zu begrüßen, der »Präsenz« und dem »Gegebensein« die »Spur«, den »Entzug«, die »différance« entgegenzustellen. Allerdings verbleibt auch er mit seinem Gegensatztheorem von »Phänomen« und »Nichtphänomen« oder »Geheimnis« noch innerhalb der alten Einteilung, die letztlich der klassischen Unterscheidung zwischen Phänomeno-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zwei Aspekte seien noch festgehalten: 1) ›Hermetische Phänomenologie‹ oder, wie man auch sagen könnte, »phänomenologische Hermetik« entzieht sich in gewisser Weise der Prämisse methodischer Fragestellung, wie dies für die traditionelle Phänomenologie immer Gültigkeit hatte. Allerdings heißt dies gerade nicht, daß auf ›Methode‹ gänzlich Verzicht getan wird, es bedeutet vielmehr, daß über das, was ›Methode‹ heißt, neu zu verhandeln ist. Zumindest wäre nicht hinter die für alle veritable Phänomenologie geltende Einsicht zurückzugehen, die da lautet, daß es sich »um einen Prozeß (handelt), in dem *Sachgehalt* und *Zugangsart* unauflöslich miteinander verschränkt sind. ›Anders wahrnehmen ist Anderes wahrnehmen‹, heißt es lapidar bei Levinas.«[10] Allerdings sind die hermetischen Phänomene nicht mehr unter der Formel »etwas als etwas« faßbar. Gleichwohl bilden sie eine eigene Phänomenologie aus, ja ihre Phänomenologie ist die Darlegung des hermetischen Geschehens. Deren ›Methode‹ ist dann nicht abzukoppeln von der jeweiligen ›Welt‹, die es zu sehen und zu erfassen gilt, ja Methode und Welt gehen so auseinander hervor, daß sie nichts anderes als deren gemeinsamer *Weg* sind. ›Weg‹ ist selber schon ein hermetisches Phänomen, worin Welt und Methode noch ungeschieden beisammen sind.

2) Die hermetischen Phänomene sind zweigesichtig. Ihrer grundsätzlichen Positivität steht eine nicht mindere Negativität gegenüber. Bislang hat man nur die negative Hermetik gesehen, die sich als Härte, als Fundamentalismus, als Absolutheitsgebaren etc. kundtut. In dieser Hinsicht ist sie in der Tat so etwas wie der irrationale Teil der Rationalität, weshalb dieser bislang auch unter den Tisch gefallen ist. Positiv indes, und dies ist die eigentlich »philosophische Hermetik«,[11] erweist sich das hermetische Phänomen dann, wenn jene Grunddimensionen, die gewöhnlich nur nebulös im Untergrund verbleiben, gehoben werden, wenn überhaupt eine Welt in ihre ›Welt‹, das heißt in ihren Weltblick freikommt und freigesetzt

logie und Metaphysik zuarbeitet. Das hermetische Phänomen indes versucht gerade die Tiefenstrukturen der Phänomene zu sehen und zu heben, versucht, um es so zu sagen, das »Geheimnis des Geheimnisses«; das »Phänomen des Geheimnisses« ins »Blickfeld« zu rücken, *ohne* ihm das Geheimnis zu nehmen.

[10] B. Waldenfels 1992b, 19.

[11] Unter »positiv« verstehe ich hier, daß etwas aus seinem eigenen Maßstab heraus verständlich zu machen versucht wird. Die Erscheinungen der »negativen Hermetik« stehen unter anderen, hermetikfremden Maßstabskriterien, sind also nicht genuin hermetisch.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wird. Ein einfaches Beispiel: Es macht einen großen Unterschied, ob man *über* eine Landschaft berichtet und sie zu verstehen sucht oder ob man *in* einer Landschaft stehend und gehend den »Geist dieser Landschaft« atmet. Dieser zieht in der Tat wie Lebensodem in einen ein, und so mancher fühlt sich schon beim ersten Anblick einer Landschaft in ihr zu Hause, deshalb weil hier eine, vielleicht gar seine Welt resoniert. Er spürt eine tiefe Entsprechung, die von allen Erklärungs- und Begründungsversuchen nicht eingeholt werden kann. Dennoch ist dies keineswegs nur ein unbestimmtes Gefühl oder ein romantisches Sentiment, es etabliert im Gegenteil eine eigene, ganz bestimmte Realität, die etwa besagt, daß diese Landschaft einen trägt, ja daß in ihr »irgendwie« alles zu Hause ist. Sieht man dies, so beginnt man zu verstehen, warum die Menschen und ihre kulturellen Leistungen zu allen Zeiten aufs engste mit einer jeweiligen Landschaft, den jeweiligen Naturbedingungen und Bodenbeschaffenheiten, einer bestimmten Region, einem bestimmten Klima usf. verbunden waren. (Pragmatischere Anfragen nach Lebensfristung, utilitärer und ökonomischer Rationalität etc. erscheinen vergleichsweise zweitrangig) Die Landschaft ist Konstituens des Menschen und so gehören beide untrennbar zueinander und setzen darin eine Welt frei, von woher alles andere einsichtig und verstehbar wird. Der Fehler bisher war, daß man die hermetischen Phänomene als bloßes Gefühl, als nicht erfaßbar nahm und sie gerade damit feststellte und erfaßte. So aber konnten sie nur ein Mißverstehen ihrer selbst sein. Ein solches Mißverständnis macht sich auch in jenem Begriff von Reflexivität breit, der unter Reflexivität immer ein »Denken *über* die Sache« versteht, das das bloß Erlebte und Erfahrene zu einer reflektierten Erfahrung macht. Daß dies immer schon zu spät kommt, wird durch den Verlust des hermetischen Phänomens eindrucksvoll vor Augen geführt. Merleau-Ponty, so konnten wir sehen, kam dieser Frage noch am nächsten, er konnte sie aber nur im Theorem des »Paradoxes« fassen, das nur ex negativo zu sprechen vermag, was wiederum bedeutet, daß der Durchbruch ins hermetische Phänomen noch nicht gelungen ist. Das Paradox ist der Vorschein des hermetischen Phänomens, ohne aber dessen eigene Dimension erreicht zu haben.

b) Fremderfahrung als Vorschein der hermetischen Welterfahrung

Auch schon Phänomene wie das Widerfahrnis, das Ereignis, die »große Erfahrung« (s. o.) können als Fremderfahrungen beschrieben wer-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den. Ihr Index heißt zunächst immer »fremd«. Ja gerade dort, wo uns eine Welt als Welt begegnet, tritt sie zunächst als Befremdung auf, die sich bis zum eigenen Fremdwerden, wie dies etwa in der Angst oder auch Furcht zutage tritt, steigern kann. Fremdheitserfahrung, so haben wir oben gesehen, führt immer auch das Fremdwerden des Eigenen mit sich, wodurch sie zu einer genuinen Fremderfahrung wird. Es ist also nicht nur die andere und fremde Welt fremd, auch die eigene erfährt sich darin befremdet, unheimlich, ausgesetzt und auf dem Spiel stehend. Auch wenn man sich in die alte Welt zurückretten möchte, nichts ist mehr so wie zuvor. Diese Phänomenkonstellation, die vor allem B. Waldenfels in der Sache deutlich gemacht hat und die über eine allzu starre Intentionalstruktur von Eigenwelt und Fremdwelt, wie sie im Anschluß an Husserl vorgenommen wird, hinausführt, indem sie deren Konstitutions*geschehen* aufweist, fokussiert die Fremd(heits)erfahrung als basales Geschehen. Allerdings, und dies war mein kritischer Einwand gegenüber Waldenfels, werden die weiteren Schritte nicht gemacht und dadurch die Konsequenzen nicht gezogen, wie sie in der ›Welterfahrung‹ und ›Welteröffnung‹ als Desiderat sich ankündigen. Aufgrund dessen bleibt man der Subjektverfaßtheit verhaftet, die dann gar nicht anders kann, als die Erfahrung des Anderen und des Fremden als »different« anzusetzen. Die darin noch verborgen liegende Welt meldet sich dann als entzogene und immer verborgenbleibende, was in Phänomenen wie »Schatten«, »blinder Fleck«, »Riß« u. a. zum Vorschein kommt. Hingegen hat uns aber doch das hermetische Weltphänomen gezeigt, daß nicht schon eine, wenngleich durch Risse und blinde Flecken unfertige Welt besteht – diese hat man im Grunde immer schon als allumfassende akzeptiert, auch und gerade dann, wenn sie als unfertig, unvollständig, fremd usw. empfunden wird –, sondern daß man in eine Welt so hineinkommt, daß man in sie eintaucht, und daß erst mit dem Eintauchen der Weltcharakter dieser Welt aufgeht. Gewiß, der Eintritt in eine Welt geht zunächst eher unscheinbar vor sich; man findet eine scheinbar völlig unwichtige Stelle, an der man nicht weiterkommt, vielleicht ein feiner Riß, der sich unversehens auftut. Aber all dies ist nur die Einbruchs- und Durchbruchsstelle einer Welt, die sich dann erst auftut. Genaugenommen meldet sich jetzt erst der Weltcharakter der Welt. Die Fremd(heits)erfahrung des Eigenen und des Fremden ist hier selber nur eine Phase, eine Art Vorschein der hermetischen Welt. Für diese gibt es keine Eingangstüre, keine Anleitung, keinen »Baedecker«. Gewiß, diese hermeneutischen

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Werkzeuge erbringen sicherlich neue Kenntnisse, erweitern den Horizont, machen auf zuvor Nichtgesehenes aufmerksam, aber sie vermögen niemals in eine Welt hineinzuführen, so daß diese sich öffnet und über das Bestehende hinausführt.[12] Gegen ein solches hermeneutisches Universalverstehen nimmt die Fremderfahrung allerdings die unüberbrückbare Differenz in der Begegnung der Kulturen ernst, wodurch sie einen entscheidenden Schritt in der Konstitutionsfrage der interkulturellen Philosophie tut. Andererseits verbleibt sie aber auf dem Feld dieser Fremderfahrung, wodurch ihr das Auseinandersetzungsgeschehen und damit überhaupt das prozedural sich erbringende Gespräch zwischen den Kulturen, welches diese ja erst als *Welten* öffnet und heraustreten läßt, verschlossen bleibt.

Noch ein Wort zum Subjekt, zum »Ich« dieser Fremderfahrung. »Ich« ist sozusagen die, jedenfalls im europäischen Kontext, einzig akzeptierte »Welt« im Sinne des Universalen und zugleich Kontingenten. Die gesamte Moderne arbeitet sich an diesem Block ab. Er ist das Selbstverständliche, das Erlebte, die Grundlage all dessen, er ist für jeden das »Absolute«, seine Identität, seine Welt. Das Ich bleibt darin aber in einer eigentümlichen Weise in sich und zu sich selber verschlossen, es ist, welthaft gesehen, eine Art Selbstzuschnürung, gewissermaßen ein zugebundener Weltsack. Es zeigt sich aber, daß jedweder Ausgang vom »Ich«, vom Ego, vom Subjekt eine sich selber verborgene Hermetik beinhaltet, die ihre eigene Selbstverabsolutierung durchgehend betreibt, gerade darin, daß sie gegen diese ankämpft. Je stärker das Ich an sich selber festhält im Sinne einer Differenz zum Außen, zum Anderen usf., desto stärker schreibt sich in ihm der Aspekt der Fremdheit fest. ›Fremdheit‹ ist eine Phase, aber nicht das sich durchhaltende Grundprinzip. Ja wird es als dieses ver-

[12] Dies trifft sowohl im direkten Kontakt als auch in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit fremden Kulturen zu. Einem in eine Sache Eintauchenden öffnet sich die gesuchte Welt überhaupt erst, sie beginnt gleichsam zu sprechen und offenbart eine Fülle und Dichte, die zuvor völlig undenkbar schien. Eine Erfahrung, die auch schon der Wissenschaftler kennt, ja das Sichöffnen der jeweiligen Welt vermag erst dafür zu sorgen, daß es wirklich neue Schritte in den jeweiligen Wissenschaftsdisziplinen gibt. Auch hier arbeiten sich Welt und Methode auseinander hervor. Dem sich mit der Sache bloß Beschäftigenden wird sich indes die jeweilige ›Welt‹ nicht zeigen und nicht öffnen, er erhält Verifikationen oder Falsifikationen seiner mitgebrachten Hypothesen und Horizonte, im Prinzip bestätigt sein Vorgehen einen Realitätsbegriff, den man auch schon vorher hatte, nur jetzt wissenschaftlich analysiert und »untermauert«. Man sieht, die Differenz zwischen Hypothese und Horizont einerseits und Welt andererseits könnte kaum größer sein.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

standen, so ist dies wiederum der Reflex auf eine einmal gemachte und zu ihrer Zeit und an ihrem Ort völlig richtige Erfahrung, die sich aber so eingraviert hat, daß jeglicher weitere Gang von daher gesehen und bestimmt wird. Fremd(heits)erfahrung ist daher ein Vorschein und eine erste Erfahrung einer *hermetischen* Welt, die sich zunächst immer entzieht, weil sie sich jeglichem Zugriff verschließt und entziehen muß. Wird sie, die Fremdheit aber zum Grundphänomen interkultureller und welthafter Erfahrung gemacht, nimmt man einen, vermutlich den ersten Schritt für das Ganze dieser Begegnungen und Bewegungen, man geht die Erfahrung der Weltenbegegnung nicht mit und versäumt daher das sich verwandelnde Geschehen, was sich bspw. darin bekundet, daß Fremdheit in Freundschaft transformiert werden kann, ohne die spezifische Weltendifferenz hierbei preiszugeben. Die Fremd(heits)erfahrung wird so, schreibt sie sich fest, zu einer Art Erinnerungs- und Vergangenheitsphänomen, das alles weitere, Gegenwärtige und Zukünftige bestimmt, eine Art Urschreisymptomatik interkultureller Erfahrung. Den latent verborgen bleibenden *statischen* Grundzug solcher psychoanalytischen und dekonstruktivistischen Adaptionen, wie er der »Fremd(heits)erfahrung« innewohnt und wie er sich ja für manche Aspekte als durchaus fruchtbar erweist, gälte es in seinen *dynamischen* und *genetischen* Grundzug freizusetzen und freizulassen.[13] Nur so scheint mir der *Welt*aspekt und die damit einhergehende Welteröffnung gewährleistet werden zu können. Denn um diese geht es den Kulturen, wenn sie aus ihren Verpflockungen und Verkürzungen heraustreten, um ihr eigenes Selbst- und Weltbild zu gewinnen.[14]

---

[13] Wenn ich hier des öfteren »Fremd(heits)erfahrung« schreibe, so will ich damit der höchst komplexen Struktur der »Fremderfahrung« Rechnung tragen. Auf das in sich dimensionierte Phänomen der Fremderfahrung habe ich oben mit Waldenfels hingewiesen, der hier schon die entscheidenden Differenzierungen vorgenommen hat.

[14] An den Nahtstellen zwischen Fremd- und Welterfahrung arbeitet etwa der Schriftsteller C. Nooteboom. In seinen Reisebeschreibungen (ders. 1995, 65 ff.) heißt es: »Das Gefühl des völlig anderen habe ich schon früher erlebt, bei den Dogon in Mali oder bei einer Voodoo-Zeremonie in einem finsteren Außenbezirk von Bahia de San Salvador, aber in Bahia fahren keine U-Bahnen, und die Dogon sind nicht die drittgrößte Wirtschaftsmacht der Erde. Was aber soll ich mit mir völlig fremden Begriffen wie *kanashimi* (›das Entzückend-Hinreißende-Wunderbare und das Verderblich-Verheerende nebeneinander gestellt und gleichsam in einer einzigen Gefühlsregung zusammengefaßt‹) oder *mono no aware* (›Das Pathos der Dinge‹, ›die Anerkennung der speziellen Schönheit des Vergänglichen‹), und wie kann ich das tatsächliche Gewicht von Begriffen errechnen, die soziale Einstellungen im japanischen Familienleben oder in der Gesellschaft

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

1.2 Hermeneutik und Hermetik

1.2.1 Gegensatz

Die »philosophische Hermeneutik« hat sich etabliert, die »philosophische Hermetik« steht noch am Anfang. Nun wird im Gefolge jener gesellschaftlichen und kulturellen Umbruchssituationen, die auf das Zukünftige eines interkulturellen Bewußtseins und Denkens vorweisen, die Einsicht in die Hermetik, und das heißt in die Hermetik der Welten immer wichtiger. Warum? Wie wir sehen konnten, vermögen die Kategorien des »Verstehens« und »Erkennens« die hermetischen Phänomene nicht zu fassen, da diese sich einer solchen Aneignung entziehen. Gleichwohl treten gerade die Kulturen mit der Verve ihrer eigenen hermetischen Verfaßtheiten auf, deren signifikanteste ihr ›Weltcharakter‹ ist. Nicht nur die Entstehung und Herausbildung der einzelnen Kulturen gehen auf die darin erbrachte hermetische Welt zurück, es ist vor allem das Pochen der Kulturen auf ihre nicht übertragbare Eigenwelt, die sie jetzt, bedingt durch das Aufeinanderprallen mit anderen Welten, mit größter Entschiedenheit vortragen. Ja es scheint, daß im interkulturellen Kontext die Eigenständigkeit und Autonomieerfahrung der Kulturwelten zum Hauptthema werden. Was, jedenfalls im westlichen Kontext, für die letzten drei Jahrhunderte von grundlegender Bedeutung war, nämlich die Herausbildung und Selbstklärung des Individuums, dies verlagert und transformiert sich jetzt auf die Frage der Herausbildung

---

als ganzer zum Ausdruck bringen, Begriffe und Haltungen, die mit einer außerhalb jeglichen westlichen Einflusses entstandenen und gewachsenen Kultur befrachtet sind, wie zum Beispiel *ninjo* (›ein spontan aufkommendes Gefühl‹) oder *giri* (›sozial vereinbarte gegenseitige Abhängigkeit‹) oder *amae* (›die passive Liebe, die der einzelne in einer Gruppe genießt, sei es seine Familie, die Nachbarschaft, die Firma, in der er arbeitet, oder letztlich die gesamte japanische Gesellschaft‹). Natürlich ist es nicht so, daß diese Konzeptionen in unserer Gesellschaft überhaupt nicht existierten, doch wir haben keine Begriffe dafür, und das kann nur bedeuten, daß es große, inhärente Unterschiede zwischen unserer Kultur und der japanischen gibt. Und es ist nicht der poetische Leser von Haikus oder der andächtige Betrachter von Hokusai-Bildern, denen das als erstes auffallen wird, sondern ein niederländischer Geschäftsmann, der ein großes niederländisches Unternehmen in Tokio leitet und zu seiner Verblüffung entdeckt, daß Herr X., der drei Wochen in Urlaub sein sollte, nach zwei Tagen bereits wieder an seinem Schreibtisch sitzt (›weil ich sonst denken würde, daß seine Loyalität der Firma gegenüber geringer ist, als sie ist‹), oder der mit Herrn Y konfrontiert wird, der nachdrücklich und entschieden eine Gehaltserhöhung ablehnt, weil er im vergangenen Jahr zwei Monate krank war.«

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und Selbstklärung kultureller Welten. Darin liegt das Neue, das Sprengende und Herausfordernde, vermutlich auch das Anstößige. Erst mit dieser Einsicht vermag die Dringlichkeit und Notwendigkeit der philosophischen Hermetik deutlich zu werden.

Da sich, nicht nur vom Wortstamm her, sondern der Sache nach, Hermetik und Hermeneutik in vielem verwandt zu sein scheinen, will ich zunächst einmal auf die Differenz von beiden aufmerksam machen, hinter der ein wohl weitaus größerer Gegensatz steht als man vermuten möchte. Diese Diskussion kann ich hier nicht in ihrem ganzen Umfang führen,[15] aber ich will doch anhand zweier Gegensatzpaare einige grundlegende Unterschiede benennen. Zum Teil erhellen diese schon aus dem oben Gesagten.

a) Das Offene und das Verborgene, die Horizontale und die Vertikale

Ein wichtiger Grundzug der hermeneutischen Denkstruktur des Verstehens ist wohl darin zu sehen, daß sie für das »Offene« plädiert. Nur das, was offen liegt, kann verstanden werden. »Offen«, das meint die Weite, das Raumgebende, das Ausgreifende, alles das, was

[15] Für die Hermeneutik steht vor allem natürlich Gadamers »Wahrheit und Methode«, worin allerdings die Fragen der Hermetik weder behandelt noch gesehen werden. Dies verwundert nicht weiter, da Gadamers Anliegen ja in der Kritik und Überschreitung transzendentaler und erkenntnistheoretischer Philosophie bestand. Von hermeneutischer resp. semiotischer Seite aus wäre auf U. Eco zu verweisen, der sich in seinen wissenschaftlichen wie literarischen Arbeiten im Spannungsfeld zwischen Hermeneutik und Hermetik aufhält. Er steht aber eindeutig auf der Seite der Hermeneutik, wodurch die hermetischen Konstellationen nur in ihren negativen Auswirkungen erscheinen. Bei aller Zeitgenossenschaft Ecos, er bedient das uralte Schema von dunklem Mittelalter hier und heller Neuzeit und Aufklärung dort. (Vgl. U. Eco 1992, 59–118) Mit philosophischer Hermetik hat dies nur wenig zu tun. Für die philosophische Hermetik steht Rombach, der es – auch wenn es noch andere quasi-hermetische Versuche gibt – als einer der ersten unternommen hat, die Hermetik *philosophisch* fruchtbar zu machen. (Vgl. H. Rombach 1983, ders. 1991, ders. 1996) Schon dort wird explizit auf die Distanzstellung zwischen Hermetik und Hermeneutik aufmerksam gemacht. Eine wiederum kritische Würdigung der Hermetik seitens der Hermeneutik unternimmt J. Greisch (1995, 277–303). F. Volpi (1995) versucht in seinem Aufsatz ›Hermetik versus Hermeneutik‹. Zu Heinrich Rombachs Versuch, Heidegger weiterzudenken dem Problemzusammenhang von Hermetik und Hermeneutik näher zu kommen. Eine ebenfalls mehr der hermeneutischen Seite zugeneigte Sichtweise findet sich bei G. Morasch (1996). In ›Hermeneutik der Welt – Hermetik der Welten‹ (Vf. 1998e, 255–316) habe ich versucht, die beiden Entwürfe so ins Spiel zu bringen, daß einerseits ihr Gegensatz, andererseits ihr aufeinander Angewiesensein deutlich wird.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den Dingen jenen Platz läßt, den sie brauchen, um sich aus- und auseinanderzulegen, um jenen Zusammenhang zu bekommen, der das Ganze trägt. Das Ganze, das ist eben dieser Zusammenhang, der den jeweiligen Horizont und die dazugehörigen Fakten in ihrem gegenseitigen Auslegungsgeschehen zusammenführt. Diese Zusammenführung gewinnt Gestalt, macht Sinn, es entsteht eine bestimmte »Sinnfigur«, die wiederum den gewonnenen Zusammenhang als »Sinnzusammenhang« (ein hermeneutischer Grundbegriff) präsentiert. *Sinn* entsteht hier aus dem Zusammenspiel von Horizont und Faktum, von Ganzem und Teil. Sinn, so könnte man sagen, läuft um, darin ähnlich jenem Zirkelschenkel, der einen Kreis um die Zirkelspitze des anderen Schenkels zieht, der aber mit jeder Drehung die Zirkelspitze neu ansetzen läßt, ja Zirkelspitze und Zirkelradius können gar ihre Plätze tauschen.[16] Entscheidend aber ist, daß sich Ganzes und Teil beständig korrigieren, aufeinander eingehen und daraus ihr Sinnverstehen holen. Dies ist bei einem Gedanken so, bei einem Text, in einer zwischenmenschlichen Beziehung, ja schon bei der einfachsten Wahrnehmung. Jedenfalls scheint es so.[17]

Nun führt aber der hermetische Grundzug einer solchen Kon-

[16] Was wäre dagegen etwa eine Zirkelspitze, die auf ihrem Einstich beharrt? Ihr Radius würde sich ewig auf derselben Stelle mitdrehen. Nun gut, ein solcher Formalismus hätte viel mit »formaler Logik« zu tun, insofern sich da im Grunde ja auch nichts ändert, alles dreht sich um die ewig gleiche Achse. Daher kommt wohl auch die Strenge eines Denkaxioms, wenn es mit mathematischer Axiomatik in Entsprechung steht.

[17] Die ›Offenheit‹ ist für das hermeneutische Erfahrungskonzept von großer Wichtigkeit. Neben der oben skizzierten ontologisch-hermeneutischen Struktur fungiert sie auch als Korrektiv des eigenen Standpunktes. Offen zu sein für das »Überlieferungsgeschehen« der Tradition und des damit verbundenen »wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins« trifft sich mit der Offenheit dem Anderen gegenüber, um »seinen Anspruch nicht zu überhören und sich etwas von ihm sagen zu lassen. (…) Ohne eine solche Offenheit füreinander gibt es keine echte menschliche Bindung. Zueinandergehören heißt immer zugleich Auf-ein-ander Hören-können. (…) Offenheit für den anderen schließt also die Anerkennung ein, daß ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muß, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend machte.« (H.-G. Gadamer 1986, 367) Dem hermeneutischen Bewußtsein eignet, so könnte man sagen, in allem eine Offenheits- und Auslegungspraxis, ein Sinnverstehenwollen aller nur erdenklichen Horizonte, dem, nimmt man dieses Ansinnen ernst, nichts verborgen oder entzogen bleibt. – Hinsichtlich der Sprache, jenem ausgezeichneten Medium des hermeneutischen Verstehensbegriffs, stellt sich das Ganze so dar, daß erst durch den »Geschehenscharakter« der Sprache der jeweils mitgemeinte Horizont geöffnet und erschlossen wird, und daß sich darin zugleich erst der Sinnhorizont von Wort und Begriff bildet. »Die Einheit des Wortes, die sich in der Vielheit der Wörter auslegt, läßt darüber hinaus etwas sichtbar werden, was im Wesensgefüge der Logik nicht aufgeht und den *Gesche-*

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

stellation in eine andere Richtung. Er akzeptiert sozusagen das »Umherum« der hermeneutischen Auslegung, aber er gibt zu bedenken, daß eine solche schon mit zwei Voraussetzungen operiert, nämlich dem Faktum und dem Horizont, oder wie man auch anders sagen könnte, der Sache und dem Ganzen. D. h., das Faktum, die Sache werden ausgelegt und das bedeutet auch offengelegt, sie werden in einem bestimmten Sinne verfügbar und also verstehbar. Eine Tasse, eine Schale ist ein Ding, das seine Bestimmtheit aus dem »Umherum« erfährt. Man muß wissen, was daraus getrunken wird, wie getrunken wird und auch wer daraus trinkt. Das gesamte Ambiente bestimmt das Ding »Tasse«, ja der ganze kulturelle Hintergrund und die gesellschaftlichen Gepflogenheiten, schließlich eine ganze Epoche geben der Tasse ihren Sinnzusammenhang. Gewiß, ein solcher Zugang fördert einige Kenntnisse zutage, aber er tastet sich gewissermaßen »von außen« an die Sache heran, die »Sache selber« aber, die Tasse, die Schale, sie bleiben eigentümlich stumm. Nun ist es das Anliegen der Hermetik darauf hinzuweisen, daß es einen Zugang gibt, der das Ding, die Sache, schließlich die Welt von sich her, das heißt »von innen« zum Sprechen bringen kann. Man möge sich etwa an das berühmte 11. Kapitel des Dao de Ching erinnern[18], worin eben gezeigt wird, daß eigentlich nichts ist, es sei denn, daß alles aus einem jeweiligen Zusammengehen auseinanderhervorgeht. Ich muß so in die Sache kommen, daß sie von sich her aufgeht. Eigentlich springt sie dann erst auf, wie jene eindrucksvollen Teeschalen der japanischen »Raku-Keramik«, die einem unmittelbar, also unvermittelt, eine ganze *Welt* vor Augen führen. Man *hat* diese Welt nicht, aber man *sieht* sie, und gerade deshalb könnte man es einem anderen auch nicht ohne weiteres sagen. Alles Sagen spricht die »Welt« herunter. Nun, gerade die ostasiatische Kultur wie bspw. die des Zen führt dieses Phänomen sehr klar vor Augen. Ein Koan, ein Haiku, sie blenden auf und bringen zur Erfahrung: eine *Welt*. Denn *in* jedem Ding, *in* jeder Sache steckt diese Welt, nicht erst dahinter oder darüber.[19] Man mag einwenden, daß dies spezifische Erscheinungsformen sind, aber

henscharakter der Sprache zur Geltung bringt: den *Prozeß der Begriffsbildung*.« (Ebd., 431)

[18] »Dreißig Speichen umgeben eine Nabe: In Ihrem Nichts besteht des Wagens Werk. Man höhlet den Ton und bildet ihn zu Töpfen: In Ihrem Nichts besteht der Töpfe Werk …« (Zitiert nach: Laotse, Tao te king, übers. v. R. Wilhelm, 1984, S. 51)

[19] Ich habe dieses Beispiel oben schon (C.I.7.2.2.) herangezogen, dort aber in Bezug auf das Phänomens des »Drinseins«.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schaut man näher hin, so kann man dieses Phänomen fast überall wahrnehmen. Der innige Bezug von Mutter und Kind, die Liebesbeziehung zweier Menschen, der in das Adagio von Dvořák versunkene Cellist, jedesmal tut sich im Grunde eine Welt auf, die jeweils beide trägt und auseinander hervorgehen läßt. Und doch können die Beteiligten nicht eigentlich darüber befinden, was nur besagen will, daß sich die Welt gleichsam in sich einbehält. Das macht ihre Hermetik aus. Sie *ist* nur als verborgene und *kommt* nur aus diesem Verborgenen. Dieselbe Struktur ist hinsichtlich der Grunderfahrungen von Kulturen zu beobachten, die auf jenen aufruhen, die die Kulturen selber aber nicht vor Augen bekommen, geschweige denn, daß sie diese zu benennen oder gar zu objektivieren vermöchten. Sogar ihre sog. Urtexte sind selber die jeweilige Welt nur halbwegs treffende Interpretationen, sind Wege und Versuche, den ›Geist‹ ihrer Welten zum Vorschein kommen zu lassen. Was die Upanishaden für den indischen Subkontinent, das Yijing, Dao De Ching und auch die Schriften des Konfuzius für die chinesische resp. koreanische Geisteswelt bedeuten, das Alte und Neue Testament für die jüdische und christliche Kulturwelt, der Koran für den Islam, die platonischen und aristotelischen Schriften für das griechische Geistesleben, überhaupt für die Grundlagen der Philosophie, in ihnen und durch sie hindurchgehend taucht jene hermetische Welt erst auf, die im wörtlichen Sinne die Texte webt. Die Texte sind Einstiege in die hermetischen Welten, aber sie stehen weder für diese noch repräsentieren sie diese. Nun, das hier angesprochene Phänomen möchte darauf aufmerksam machen, daß sehr viele Phänomene dies haben, daß sie unverstehbar, ja unsagbar sind. Aber, dies sind sie nur, weil sie sich dem offenen Zugriff verweigern und verschließen, was wiederum heißt, daß sie eine eigene *Tiefe* haben. Die aber gilt es zu finden, ist sie aber jeweils gefunden – es gibt keine Anleitung hierfür –, dann antworten sie nicht nur, sie beschenken, ja überschenken denjenigen, dem dies gelungen ist. Das Geschenk aber ist nichts anderes als die darin steckende *jeweilige Welt*. »Eine Blume blüht, und eine Welt geht auf«, heißt ein bekannter Zen-Spruch.

Im Grunde haben alle Phänomene diesen hermetischen Grundcharakter, d. h. sie haben ihre eigene Tiefe, die sie einerseits zumeist im Verborgenen sein, andererseits aber, werden sie getroffen und freigesetzt, unendlich über sich hinaussteigen läßt. Dann, so sagt man ganz richtig, geht eine Welt auf. Aber man hat sie bisher nicht in ihrem philosophischen Fundus gesehen, was daran liegen mag, daß

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sie aller »reflexiven« und »verstehenden« Zugangsweise entzogen bleiben. Aber alle Tiefe bleibt einer solchen Zugangsweise entzogen, nur, deshalb gibt es sie doch, und vor allem »sprechen« diese Tiefenphänomene, sobald ihre Welt *gesehen* ist. Also brauchen wir eine »Phänomenologie der Tiefe« und der »Tiefenstrukturen«,[20] wovon die philosophische Hermetik ein erster Anfang ist.

Den hermetisch-hermeneutischen Gegensatz könnte man in einigen ersten Schritten wie folgt festhalten: Der Hermeneutik geht es um die Ausbildung des jeweilig der Sache entsprechenden Horizontes; man muß den entsprechenden Horizont aufgeblendet haben, um das Wissen, das man hat, auch verstehen zu können. ›Verstehen‹ ist hermeneutisch gesehen ›Horizontverstehen‹. Bloßes Wissen muß noch nicht verstanden haben. Die Verstehensleistung selber ist an einen bestimmten Ort rückgebunden, nimmt eine bestimmte Position ein, von der aus die Operationen für das Verstehen Anderer und Fremder laufen. Entscheidend bleibt immer die horizontale Trennung zwischen Verstehendem und Verstandenem, sei dies historisch, textuell, personal oder kulturell bezogen. Das hermeneutische Verstehensprogramm ist horizontal ausgerichtet, es nimmt auf, was von anderem ausgesagt bzw. besprochen wird, was sich wiederum in Text und Sprache materialisiert. Hermeneutik ist daher vornehmlich Textverstehen, ja der hermeneutische Umgang mit den Texten vermag wiederum als Modell für Verstehen überhaupt zu dienen.[21]

Für die Hermetik sieht dies etwas anders aus. Es geht dort um das Phänomen, daß etwas als Globalqualität erfaßt wird, und daß dieses Erfassen zugleich ein Erfaßtwerden ist. Beide sind gar nicht zu trennen und genau dies macht das Hermetische der Welterfahrung aus. Insbesondere die welthaften Strukturen der Sinnlichkeits-

---

[20] Mir ist klar, daß ich hier u. U. alte Ressentiments wecke, die mit einem ›Denken der Tiefe‹ endgültig abgeschlossen haben wollen. An diesem Streit, der immer auch politisch, historisch und weltanschaulich konnotiert ist, möchte ich mich indes nicht beteiligen. Worum es hier geht, ist darauf hinzuweisen, daß nicht nur das »real Gegebene«, wenn man so will die Oberflächenstruktur der Phänomene ins Auge zu fassen sind, sondern daß die Phänomene sowohl Tiefen- als auch Höhenstrukturen ausbilden, die man durchaus beschreiben kann. Wer Tiefe nicht sieht oder gar erfährt, für den hat das »Hermetische« jenen negativen Beigeschmack, den es gewöhnlich an der Verstehensoberfläche hat. Gerade dadurch aber, indem man mit »Tiefenphänomenen« und «-erfahrungen« anderer Kulturwelten so umspringt, evoziert und beschleunigt man deren Rückzug, oder radikaler, deren meist kriegerisch begleiteten Ausbruch, den diese selber niemals wollten und wollen können.

[21] Vgl. P. Ricoeur 1999, 260–293.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bereiche machen dies deutlich, sie erhalten eine eigene Dimension und Bedeutsamkeit, eine eigenständige Wertigkeit, sie scheinen überhaupt erst einen humanen Wert zu gewinnen. Eine Hermeneutik des Hörens oder Fühlens bleibt indes am Textmodell des Verstehens orientiert. Die der hermetischen Welterfahrung entsprechende Erfassungsform könnte man daher mit Rombach ›Sehen‹ nennen.[22] Darin ist einbehalten zum einen die vorgängige Nichtunterschiedenheit von Ich und Welt, die Nichtdifferenz von Sehen und Gesehensein, also in etwa das, was man auch ›Evidenz‹ genannt hat. Im Prinzip ist Evidenz ein hermetisches Phänomen, insofern sie allem Erscheinenkönnen und allem Darüberbefindenkönnen vorausliegt. *Über* Evidenzen ist nicht zu befinden oder zu streiten, da sie allem Befinden- und Streitenkönnen zugrundeliegen.[23] Vor allem aber geht das hermetische ›Sehen‹ auf das Erfassen einer ›Welt‹, noch vor allen Zusammenhängen, Analytiken und dergleichen. Desweiteren hat im Unterschied zur Hermeneutik die Hermetik eine vertikale Ausrichtung, d. h. daß sie sensibel für Tiefen- und Höhenstrukturen ist. Sie weiß um die Tiefenerfahrungen, überhaupt um die Dimensionen der Tiefe, ohne den Gefahren eines »Tiefdenkens« oder »Geraunes« zu verfallen. Es ist ihr stets um die Konkretion einer Welt zu tun, einer Welt, die als ganze auftritt und die daher auch Einwände vorbringt und Forderungen haben kann, die einfach nicht zu verstehen sind. Es sei denn, man hat den entsprechenden ›Weltcharakter‹ erfaßt, d. h. ›gesehen‹. ›Sehen‹ steht also gegen ›Verstehen‹. Der wohl einschneidendste Gegensatz bekundet sich aber darin, daß der eine »Welt Sehende« zugleich darin mitverwandelt wird – er sieht die Welt mit den Augen dieser neu aufgehenden Welt –, während der einen »Horizont« oder auch eine »Welt Verstehende« eine Horizonterweiterung erfährt – er eignet sich die neu hinzukommende Welt als eine weitere an. Anders gesagt: die hermetische Erfahrung geht durch und durch, (be)trifft personal, existentiell, eben welthaft; die hermeneutische Erfahrung hingegen greift nicht durch alle Ebenen hindurch, jedenfalls muß sie dies nicht, sie stellt eine Erweiterung dar bei mehr oder weniger gleichbleibendem Kern. Den Hermeneutiker wirft nicht wirklich etwas um, er ›versteht‹, und das, was er nicht versteht, bleibt vordraußen, bleibt auch als Nichtverstandenes irgendwie verstanden. Den Hermetiker indes wirft nicht nur etwas

[22] Vgl. H. Rombach 1991, 90.
[23] Hierzu wurde oben an verschiedenen Stellen Näheres ausgeführt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

um, er »weiß« auch, daß erst dieses Umwerfen der Index dafür ist, daß es um ein jeweiliges Gesamtverständnis, um ein ›Weltsehen‹ geht, das alles, was zuvor deutlich schien und ja auch war, nunmehr in einem völlig neuen Licht erscheint und darin gesehen sein will. Dies macht den Unterschied und es zeigt, daß die Hermetik schon aufgrund dieser Bestimmungen, in denen es immer um die Umstrukturierung und den Umbruch des Ganzen geht, *welthaft* und zugleich *plural* verfaßt ist, daß also die große Frage einer »Pluralität der Welten« in Theorie und Praxis zu ihrem Hauptthema avanciert. Die Hermeneutik spricht zwar auch von Welt und von Welten, aber genau genommen meint sie Horizonte, die innerhalb der einen Welt miteinander kommunizieren. Die Schärfe der welthaften Gegensätze, die ja an der jeweiligen ›Welthaftigkeit‹ liegt, sieht sie nicht und kann sie auch nicht sehen, da die welthaften Differenzen nicht zu ›verstehen‹ sind, also nicht unter der Kategorie der Differenz auftauchen. Aber, so zeigt die Hermetik, es gibt diese, ja in der adäquaten Erfassung und u. U. in einer möglichen Lösung dieser Grundfrage liegt die Aufgabe der philosophischen Hermetik.

Jedes Phänomen hat seine eigene Hermetik, man hat es bislang nur noch nicht daraufhin untersucht. Diese nicht erfaßte Hermetik taucht dann als präsupponierte Wirklichkeit auf, als Lebenswelt, als common sense oder dergleichen, die man zwar thematisieren, nie aber einholen kann. Darin, in dieser Denkerfahrung, liegt vielleicht der schmerzliche und elementarste dialektische Selbstwiderspruch aller sogenannten Reflexion, daß sie ›reflexiv‹ voraussetzen muß, was sie nicht einholen kann. Um es so zu sagen: Der ›Verstehenshorizont‹, der sich selber schon als eine Begründungsdimension aller ›Gegenstandserfassung‹ und ›Urteilskategorie‹ versteht, erfährt sich noch einmal unterlaufen von der ›Welterfahrung‹ oder besser dem ›Weltaufgang‹ der Hermetik. *Verstehenshorizont* versus *Welt(en)-aufgang*, darin liegt der Hauptgegensatz zwischen Hermeneutik und Hermetik.

b) Grund und Ursprung, das Gründende und das Abgründige

Etwas *ist* nur, indem es eine Ursache, genauer einen Grund hat. Auf diesen läßt es sich zurückführen. Es ist also eingebettet in sein Herkommen, es steht auf einem Grund und Boden. So verstehen wir uns auch für gewöhnlich als auf einem festen Boden stehend, sei dies hinsichtlich unseres Weltbildes, einer Religion, einer Verstehens-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und Kommunikationsebene und was auch immer. Selbst unser Denken muß Gründe, sprich Argumente geben können, will es am Denkgeschehen teilnehmen. Nun kann es sein, daß uns dieser Boden entzogen wird, was durchaus hier und da passieren kann. So etwa, wie das Heidegger schon gezeigt hat, in der Angst, in der uns ja nicht dies oder jenes entzogen wird, sondern das Ganze unseres Daseins selber. In der Angst erfährt der Mensch das Abgründige schlechthin. Abgrund deshalb, weil aller Verstehensboden entzogen ist; gleichwohl bleibt nicht nichts, sondern eine Erfahrung, die man aber nicht »wissen« kann. Und genau das unterscheidet ja die Angst etwa vor der Furcht, der immer noch das »Wovor« gegeben ist, an das sie sich halten kann. Für Heidegger gehört die Angst als Existenzial zur Daseinsstruktur, d. h. an diesem Phänomen kann er zeigen, daß das Dasein gleichsam auf »Nichts« gebaut ist.[24] Diese Abgründigkeit taucht nun eigentümlicherweise überall dort auf, wo es in der Menschheitsgeschichte um neue Entwürfe, neue Ansätze, neue Dimensionen ging. Man denke etwa an Buddhas Bekehrungsgeschichte, wo mit einem Schlag klar wird, was eigentlich Altern, Kranksein und Tod sind. Genau diese innere Abgründigkeit, in die Buddha gerissen wird, *ist* es, aus der er *als* Buddha gleichsam herausspringt. Oder auch Christus, der im Garten Gethsemane von allen verlassen ist, auch von seinem Vater, wird gerade aus dieser Nichtserfahrung neu geboren. Ja, er muß gar sterben, um in neuer Weise geboren zu werden. Die alte Welt bricht ein, aber nur, um neu gefunden und neu geboren zu werden. Das Alte wird dann auch mitgeboren, in neuer Weise. Nun könnte man sagen, daß diese Erfahrungen nur ganz wenigen vorbehalten sind. Gewiß, aber diesen wenigen folgen Millionen von Menschen, vielleicht nicht mit dieser Intensität, aber »im Grunde« glauben sie an diese Grunderfahrungen und Sinnentwürfe, die mit den Religionen gegeben sind. Den Philosophen ergeht es nicht anders, oder wer »glaubt« nicht an Sokrates, der in gewisser Weise auch sterben mußte, damit die Philosophie auferstehen konnte. Mit Sokrates wird eben auch der bekannte Verstehensboden zu Fall gebracht, nein, er stürzt ein. Ein Studienanfänger der Philosophie macht diese bestürzende Erfahrung, daß Philosophie eigentlich kein Wissen erbringt, sondern daß ein Gedanke, wenn er wirklich ein *Gedanke* ist, unter latenter Einsturzgefahr steht, und daß ein Ende der Renovierungsarbeiten nicht abzusehen ist. Andererseits macht er

[24] Sh. etwa M. Heidegger, Was ist Metaphysik (1978), S. 103–121.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auch die Erfahrung, daß sich da etwas bewegt, daß ein Gedanke in der Tat in Bewegung kommt, ja daß er (einem) aufgeht. Er wird über all dies nicht sprechen wollen, ja gar nicht können, und genau das ist der Beginn des Philosophierens. Also ist die Philosophie selber schon von Anfang an gleichsam hermetisch veranlagt, man hat es nur noch nicht recht gesehen, und so macht schon Platon daraus ein Denk- und Ideengebäude, das man mutatis mutandis *wissen* kann. Hermetisch aber ist das Ganze insofern, als der Boden, auf dem man geht, selber miterstellt wird. Gelingt dies, dann macht man jene beglükkende Erfahrung, daß man weit über sich hinausgetragen wird, ohne den Ursprung je zu verlassen. Im Unterschied zu Ursache und Wirkung, Grund und Folge bleibt der Ursprung immer bei sich, gerade dann, wenn er aufgeht. ›Ursprung‹ meint eigentlich dasselbe wie ›Abgrund‹, nur in die positive Gestaltung gewendet; was im Abgrund Entzug bedeutet, heißt im Ursprung Aufgang.[25] Es mag sein, daß dies schwer zu verstehen ist, aber hermetische Phänomene sind nun mal nicht zu verstehen, sie sind bestenfalls »zu *seinen*«, wie Rombach sagt, aber auch das trifft nicht wirklich, wie überhaupt die Sprache, gerade was die hermetischen Phänomene anbelangt, oft sehr schweigsam und eigentümlich stumm wird. Das gesamte Arsenal der Sinnlichkeitsphänomene führt dies plastisch vor Augen, wenn es etwa darum geht, einen bestimmten Klang, ein bestimmtes Licht, einen bestimmten Reiz, einen Geruch, einen Geschmack, eine Anmutung usw. zu beschreiben. Sprache und hermetisches Phänomen sind keineswegs äquivalent, tauchen diese Phänomene doch immer als eine bestimmte Globalqualität auf, die sich nicht zerstückeln, analysieren, sprich begrifflich fassen lassen. Die literarische Sprache kommt diesen Hermetiken weit näher, da ihr »Beschreiben« im Grunde ein »Erschreiben« eines bestimmten welthaften Aufgehens ist. Der Leser wird in die Welt gleichsam hineingezogen und nur deshalb vermag sie ihm aufzugehen. Darin wiederum, daß *über* Literatur zu schreiben etwas anderes sagt und auch zeigt als die Literatur selber, deren Hauptmerkmal in einem Schreiben liegt, das aus sich selber hervorgehend zugleich die entsprechende Welt darin auf-

[25] Unter »Ursprung« ist hier gerade nicht zu verstehen, was gewöhnlich mit »Ursprungsphilosophie« assoziiert wird. Adorno, aber auch Derrida auf seine Weise, identifizieren etwa Ursprungsphilosophie mit Identitätsphilosophie und setzen diese gegen ihr jeweiliges Programm einer Differenzphilosophie ab. Diese Alternative ist hier, es müßte nicht mehr eigens betont werden, keine Möglichkeit mehr.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gehen läßt,[26] mag man die Differenz zwischen hermetischer und hermeneutischer Dimension noch einmal ersehen.

Was aber einigermaßen deutlich geworden sein soll, ist der »*Weltcharakter*« des hermetischen Phänomens, seine »Nähe zum Ursprung«, seine »Ursprünglichkeit«, seine »*Aufgänglichkeit*« und sein »*schöpferisches Grundgeschehen*«. »Schöpferisch«, das will sagen, daß mit jedem Schritt der Boden, auf dem gegangen wird, miterstellt wird. Insofern »gibt es« die Hermetik nicht, sie »ist« nicht, aber nur, weil sie allein »*im Kommen*« ist. Sie ist das »Kommende« selber, dergestalt daß sie alles so zeigt, daß sie es *in seinem* und *als sein* Kommen zeigt. Wer etwas in seinem Kommen erfaßt, der *ist* dieses, durch und durch. Ein »Verstehen« bleibt da weit zurück. Und auch noch, wenn man versteht, so verdankt man dies einem Rest, den »das Kommen« gleichsam liegen gelassen hatte. So stellen sich die sich selbst so bezeichnenden »Tiefenhermeneutiken« denn auch als Versuche dar, der in jeder Hermeneutik schlummernden Hermetik nahezukommen.

1.2.2 Gespräch

Sowohl für die Hermeneutik als auch für die Hermetik ist das *Gespräch* die eigentliche Kommunikationsform. Im Unterschied zu anderen Kommunikationsformen wie der Diskussion, diverser Diskursarten und -formationen, worin es um Wahrheit und Richtigkeit der Argumente, überhaupt um formallogische Allgemeinheitsaspekte geht, zeichnet sich das ›Gespräch‹ dadurch aus, daß in ihm immer auch der jeweilige Horizont bzw. die jeweilige Welt mitthematisiert ist. Ja neben den einzelnen Inhalten und Faktoren geht es vor allem um die jeweiligen Grundbegriffe und Verstehenstableaus, die in Rede stehen.[27] Stehen die Bezugsrahmen selber in Frage, so auch Sinn und Praxis von Kommunikation. Die rein sprachliche Kommunikation kann dabei selber wiederum nur »Ausdruck« grundlegender Sinnentwürfe sein, niemals aber deren Begründungen abgeben. Es ist auch keineswegs so, daß die Kommunikation »sprachlich« verankert sein oder kommunikationstheoretischen Bedingungen Genüge leisten muß. »Argumente« besagen erst etwas *innerhalb* des jeweiligen

[26] Das ist bei Proust nicht anders als bei Hemingway, bei Márquez nicht anders als bei Paul Auster.

[27] Sh. Vf. 1997a, 289–315.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Horizontes, ganz zu schweigen von der hermetischen Welt, deren Grundeinsicht in die Innenerfassung von etwas man haben muß, um überhaupt auch nur annähernd einer anderen Welt in ihrem Weltcharakter ansichtig werden zu können. Das Korrelat von sprachlicher Deskription und Welterzeugung, wie etwa die analytische Grundthese von N. Goodman lautet,[28] stellt dabei nur eine mögliche These dar, die zudem schon über einen bestimmten Zusammenhang von Sprache und Welt entschieden hat und dieses Paradigma für unhintergehbar hält. Hermeneutische, vor allem aber hermetische Aspekte werden hier übersprungen bzw. bleiben mehr oder weniger ausgeblendet.[29]

Mit dem Grundmotiv des »Gesprächs« bilden Hermetik wie Hermeneutik ein eigenständiges Kommunikationsprofil aus, obgleich beide jeweils andere Intentionen verfolgen und unter »Gespräch« auch jeweils anderes verstehen. Der Weg, mithin die Methode des Gesprächs verlaufen dabei doch durchaus unterschiedlich. Gleichwohl, so scheint mir, wäre es von großem Nutzen, beide Seiten, Hermetik und Hermeneutik, in ein gemeinsames Gespräch zu bringen, da sie, vermutlich mehr als beide glauben mögen, aneinander hängen. Einerseits sind beide mit aller Trennschärfe auseinanderzuhalten, andererseits zeigt sich, daß beide in der Sache inein-

[28] N. Goodman 1984.

[29] J. Habermas wiederum will in seinem instruktiven Essay »Hermeneutische und analytische Philosophie. Zwei komplementäre Spielarten der linguistischen Wende?« (Habermas 1999b, 65–101) zeigen, daß sowohl hermeneutische als auch analytische Argumente zu den Wegbereitern seiner »Theorie des kommunikativen Handelns« zu zählen sind. Beide Denkansätze bedienen nach Habermas zwei wichtige Figurationen – die Hermeneutik steht für die Welterschließung«, die analytische Philosophie für die »innerweltlichen Lernprozesse« –, deren »Dialektik« schließlich dazu beitragen soll, das wahre Verhältnis von Sprache und Welt zur Klarheit zu bringen. Allerdings scheint in Habermas' Lesart von Hermeneutik wie auch von analytischer Philosophie der Weltbegriff jeweils schon vorausgesetzt, so daß nurmehr nach den Kriterien des jeweiligen Geltungssinnes gefragt wird. Begriffe wie »Weltvorgriff« und »innerweltlicher Lernprozeß« scheinen dies jedenfalls zu bestätigen, und sie mögen auch für beide Ansätze in großen Teilen zutreffend sein. Hingegen ginge es beim hermetischen Weltbegriff um das jeweilige ›Welt*werden*‹, worin erst noch zur Entscheidung ansteht, ob und inwieweit eine Welt ihre ›Welt‹ findet oder gefunden hat. Die dialektische Denkstruktur geht zwar auch auf Dynamik und Entwicklungsprozesse, sie hat aber im vorhinein schon Parameter (Subjekt – Objekt; Sprache – Welt, u. a.) akzeptiert, die dann noch in ihr dialektisches Vermittlungsgeschehen eintreten. Das Grundphänomen des Gesprächs wird aber dann auf seine kommunikationstheoretischen Bedingungsformen zurückgeworfen, worin es um Geltungsfragen und Argumente geht, nicht aber um diese bedingenden Horizont- und Welteröffnungen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

andergreifen, miteinander verkoppelt sind oder sich wenigstens zu überlappen scheinen. Alle hermeneutischen Verstehenshorizonte sind unterlagert von hermetischen Erfahrungswelten, die sich der Verstehens- und Verständigungspraxis zunächst einmal entziehen. Das Kriterium der Unterscheidung liegt darin, daß die Welten in Bewegung sind, daß sie also nicht bestehen und festliegen, sondern analog dem Gespräch sich aus sich herausarbeiten und über sich hinaussteigen. Ein gutes Gespräch erbringt immer mehr als man zuvor positional in das Gespräch miteinbringt. Zugleich aber behält es dieses »mehr« in sich zurück; es ist die Gesprächserfahrung, die, *danach* festgehalten, nicht dieselbe ist. Ihr Übersteigen besagt zugleich ihr in sich Einbehalten, bezeugt ihre »Zurückhaltung«. Hermetische Welten erkennt man u. a. an dieser Grundhaltung. Gleichwohl kann dieses Einbehalten nicht bei sich stehen bleiben, sondern drängt gleichsam nach außen, will, ja muß verstehen und verstanden werden. So gleitet fast unmerklich das hermetische Geschehen in das hermeneutische hinüber; was eine Welt aufgehen ließ und darin erfahrbar machte, wird jetzt festzuhalten und zu konservieren versucht. Aber dies ›*versteht*‹ nur, was zuvor welthaft ›*aufgegangen*‹ war. So hat es die Hermeneutik schon aufgrund ihrer ›Methodik‹ stets mit untergehenden und untergegangenen, manchmal auch mit noch gar nicht aufgegangenen Welten zu tun. Die hermeneutische Theorie ist so eine Art Theorie krisenhafter Welten. Genau aus diesen Krisensymptomen aber gehen wiederum neue Welten hervor, als Durchbrüche, Neuanfänge und Wiedergeburten. Die inneren wie äußeren Lebenskurven von Epochen und Kulturen jedenfalls zeichnen diese hermetisch-hermeneutische Konstellation nach.[30]

[30] Vermutlich war Hölderlin der erste, der sich dieses Übergangsgeschehens annahm. Er sieht die Notwendigkeit des Untergehens und darin schon, also im Untergang, den neuen Aufgang. All dies aber ist nur möglich, weil hier die ›Bewegung‹, das Hervorgehen selber als die alles fundierende Dimension erkannt wird. Hölderlins Aufsatzfragment »Das Werden im Vergehen« (F. Hölderlin 1969, Bd. 2, 641–646), auch unter dem Titel »Das untergehende Vaterland« (J. Ch. F. Hölderlin, Theoretische Schriften, 1998, 33–38) erschienen, kann als Versuch gelesen werden, jenseits von Idealismus und Realismus eine »Philosophie des Werdens« zu entwickeln, welche Untergang und Aufgang als philosophische Grundkategorien mitaufnimmt. Daß dies zu Hölderlins Zeiten noch kaum möglich schien – man verstand unter Philosophie ein »System der Philosophie« oder eben eine »Begriffsphilosophie« –, mag erklären, weshalb er eine »poetologische Philosophie« einer »Begriffsphilosophie« vorzog, ja vorziehen mußte. Nur die Dichtung konnte so etwas wie Aufgang und Untergang in ihrer philosophischen Notwendigkeit aufzeigen. Daß nun wiederum, was die philosophische Rezeption anbelangt, sich in

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

So sorgt die Hermetik für das Aufbrechende und Aufgehende einer Welt (eines Gesprächs), indem sie diese(s) ›kommen‹ läßt. Sie steht für die Aufbruchsstimmung, das Inventive und Kreative, das jeweils Unbekannte und Neue, das »Einmalige« und »Einzige«, den Zauber, der alles begleitet und einen gefangen nimmt. Genau dies aber wird nicht bleiben; aus dem Neuen wird das »Gewöhnliche« und »Alltägliche«, das »verstanden« wird. Verstehen aber kann man nur etwas, das in Horizonte eingelagert und eingepaßt ist. Die Aufgabe des hermeneutischen Bewußtseins besteht demnach darin, die »hinter« aller Gegebenheit aufscheinenden Horizonte zu erfassen, die wiederum den offenen Bereich darstellen, wohinein und in welchem etwas auseinander- und ausgelegt werden kann. Erst das Horizontbewußtsein läßt mich etwas ›verstehen‹ und macht überhaupt ›verstehbar‹. Das hermeneutische Verstehen sorgt so für die Auslegung der hermetischen Welterfahrung, es möchte diese bewahren und konservieren, um sie verstehen zu können. Wie ›Sehen‹ und ›Verstehen‹, so benennen ›Aufgehen‹ (›Kommen‹) und ›Auslegung‹ die hermetisch-hermeneutische Differenz. Aber beide sind nicht nur aufeinander angewiesen, sie stellen verschiedene Phasen jener Grundbewegung dar, als welche sich die Welten generieren. So gibt es zwischen Hermetik und Hermeneutik sowohl einen *dimensionalen* Unterschied als auch einen *Phasen*unterschied. Sieht die Hermeneutik ihr Hauptanliegen in der Vermitteltheit und Vermittelbarkeit, so weißt die Hermetik auf das Nichtvermittelbare und die Nichtvermittelbarkeit hin, die eine andere Ebene mit völlig eigenem Wirklichkeitsgehalt anzeigen, die der hermeneutischen Auslegung und Vermittlung verborgen bleiben.

In ihrer dimensionalen Differenz wird der Gegensatz von beiden offenkundig, in der Phasendifferenz ihre gegenseitige Angewiesenheit. Der »Gegensatz« hält die gewissermaßen entgegengesetzte Grundrichtung beider fest, zeigt die dimensionale Differenz zwischen Tiefen- und Oberflächenstruktur sowie jene zwischen Verborgenheit und Offenkundigkeit. In dieser Hinsicht kann man mit Rom-

---

erster Linie hermeneutische sowie hermetische Interpretationen dem Hölderlin'schen Werk zuwenden, erscheint nur konsequent, geht es doch um die Eröffnung und Findung der jeweiligen Welten als Welten, d. h. der Welten in ihrer Weltwerdung. Diese Interpretationen unterscheiden sich jedenfalls von jenen, die Hölderlin in die Phalanx des Idealismus eines Fichte, Schelling und Hegel zurückstellen, wo Hölderlin unter subjekt- und bewußtseinstheoretischen Hinsichten interpretiert wird. (Sh. v. a. die einschlägigen Arbeiten von D. Henrich und M. Frank)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bach bezüglich der Hermetik durchaus von einer »Antihermeneutik« sprechen. Diese Einschätzung relativiert sich allerdings wieder, berücksichtigt man den Geschehens- und Bewegungscharakter der Welten. Zwar stellt die Hermetik so etwas wie die Verflüssigung und Verlebendigung, gewissermaßen die lebensmäßige Freisetzung und Aufgänglichkeit, kurz die Geneseologie der Hermeneutik dar, gleichwohl übernimmt die Hermeneutik gerade dort die Führung, wo die hermetische Welt schwindet oder untergeht. Das Schwinden der hermetischen Welt gehört zwar mit zur hermetischen Welt, aber dieses läßt nicht nichts übrig, sondern wird von der Hermeneutik gleichsam aufgefangen. Das Wegdämmern des spezifischen *Welt*charakters wird von einem spezifischen *Verstehenshorizont* kompensiert. Man tritt, um es so zu sagen, in die hermeneutische Differenz und Distanz, aus der Fülle der Welt wird die Arbeit der Auslegung und Interpretation. Hier wächst der Hermeneutik gleichsam eine hermetische Funktion zu. Beharren nämlich die hermetischen Welten auf ihrer Ausschließlichkeit und Bedeutungsfülle, obwohl diese schon im Schwinden begriffen oder gar untergegangen sind, kippen diese Welten in ihr Gegenbild einer »negativen Hermetik« um. Sie sacken entweder auf ihre eigene Verdinglichung zusammen, wie dies in allen möglichen Varianten von Wahrsagerei, Mystizismus und Irrationalismus geschieht, oder – und dieser Fall hat weitaus größere Konsequenzen – sie verhärten sich zu Dogmatismen und Fundamentalismen, die, da sie sich nicht (mehr) als ›Welten‹ erfassen und gestalten, gegen alles andere vorgehen und gegen dieses ausschlagen. Diese mißverstandenen »Welten« haben eine ungeheure Energie, die sich gewaltsam und meist kriegerisch entlädt; ihre eigentlich angezielte Welt, die sie im Grunde selber ja sind oder zumindest sein könnten, hat sich nicht entfaltet, weshalb sie wie abgeschnürte Welten nach Luft ringen. Diesem grandiosen Mißverständnis zu begegnen, also unterscheiden zu können zwischen »negativer« und »positiver Hermetik« ist das eigentliche Anliegen der *philosophischen Hermetik*. Bislang hat man unter Hermetik nur privative und negativistische Vorstellungen assoziiert. Allerdings besteht auch für die philosophische Hermetik die Gefahr einer Universalerklärung und -begründung, eine Gefahr, die im Grunde alle Philosophien, natürlich auch die Hermeneutik, mit sich führen. Der Universalanspruch der Hermetik tritt insbesondere dort zutage, wo deutlich wird, daß die Hermetik mit anderen Philosophien nicht ins Gespräch kommen kann, sei es aus Gründen des gegenseitigen Entzogenbleibens oder

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

einer fehlenden Bereitschaft, sich auf den anderen einzulassen. Man befindet sich gewissermaßen auf verschiedenen Ebenen und redet daher aneinander vorbei. Man versteht (den anderen) nicht, ja man versteht nicht einmal, daß man nicht versteht. Die Hermetik ist allein für die Hermetiker geschrieben. Wer sie nicht sieht, sieht nicht, daß er sie nicht sieht. Auch das ist Hermetik.

Gerade deshalb aber votiere ich für ein Gespräch zwischen Hermetik und Hermeneutik, ein Gesprächsgestus, der auch unterschiedliche Tableaus und Niveaus zuläßt.[31] Nur in der gegenseitigen Herausforderung und Einforderung beider scheint dasjenige heraustreten zu können, dem unsere Suche gilt, der, man könnte sagen, ›inneren Welt‹ einer Welt. Jede der beiden beansprucht die andere Seite zu unterfangen, so daß die unterfangene als ein Spezialfall der anderen erscheint. *Nur* Hermeneutik würde die Welten auf Horizonte des Verstehens reduzieren, würde sie nivellieren und ihre Besonderheit früher oder später einem Universalhorizont opfern, *nur* Hermetik würde Gefahr laufen, bei mißlingenden Konstellationen für das harte und inhumane Aufeinanderprallen der »Welten« keine Lösung anbieten zu können. So wären beide wichtig, kennen doch beide die Grundmotive und -insignien der jeweils anderen Seite. Ihren mythischen Vätern Hermes und Apollon entsprechend tauschen sie ihre Insignien gegenseitig aus, um sie allerdings jeweils neu zu interpretieren und zum Einsatz zu bringen. Aus der Entgegensetzung von Hermes und Apollon, aus deren Halbbruderzwist die philosophische Denkgeschichte nicht die wenigsten ihrer Grundbestimmungen gezogen hat, mit allerdings überdeutlicher Schlagseite zu Gunsten Apolls, müßte ein Entgegenkommen beider Halbbrüder möglich sein. Deren Freundschaft wäre die positive und fruchtbare Umgestaltung der langen Feindschaft. Gewiß, der Hermetik ist hier mehr zuzutrauen, insofern sie in der Frage des Umgangs mit Welten*differen-*

[31] Bislang hat sich die Hermeneutik meist in Auseinandersetzung mit Kommunikationstheorien seitens diskurstheoretischer und analytischer Konzepte wie auch dekonstruktivistischer und postmoderner Positionen befunden. (Vgl. bspw. J. Grondin 1991, Kap. VII: Die Hermeneutik im Gespräch, 160–178) Eine konstruktive Auseinandersetzung, sprich das philosophische Gespräch zwischen Hermeneutik und Hermetik steht noch aus. So hat auch die dezidierte Konfrontationsstellung zwischen Hermetik und Hermeneutik (vgl. Rombach 1983, 83 ff.; 1991, 67–109) eher den Mißverständnissen von Hermetik Vorschub geleistet, die man mit dem Terminus »Hermetik« seit je her verbindet.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zen die weitaus befähigtere, wenn auch noch darin wenig geschulte zu sein scheint. Die Hermeneutik tendiert bei allen scheinbar gegenläufigen Versuchen doch auf ein letzthin allgemeines Verstehensuniversum, welches die Weltendifferenzen aufgrund ihres »Horizontenfächers« gar nicht zu sehen in der Lage ist und deshalb auch einebnet.[32]

2. Pluralität der Welten

2.1 Kommunikation und Konkreativität

2.1.1 Strukturale Entsprechung(en) und Politik des Aufgänglichen

Die Analysen des ›Grundphänomens der Welt‹ haben vor allem eines gezeigt: Weder ist unter »Welt« eine in sich homogene Entität zu verstehen, noch eine in Einzelpartikeln zerstreute Größe, die als ganze entzogen bleibt. Die Sache stellt sich weitaus komplexer dar und verweigert sich allen Verkürzungen und Verallgemeinerungen, da diese in der Regel mit Reduktionismen und Unterminierungen einhergehen. Spricht man also von ›Welt‹, so gilt zu beachten, daß eine Welt stets durch das Doppel von Innen- und Außenstruktur gekennzeichnet ist. Diese sind wiederum mehrdimensional gebaut, was bedeutet, daß die einzelnen Dimensionen in einem ständigen Austausch- und Auseinandersetzungsgeschehen stehen. Erst dieses »innere Gespräch« der Dimensionen macht eine Kultur zur Kultur und zeigt ihre ›Welt‹. Die Entfaltung der ›Erfahrungsstruktur‹ korrespondiert hier mit einer gesteigerten Selbsterkenntnis und einem Sichbesserverstehenkönnen, was wiederum auf tieferliegende Erfahrungsebenen hinweist, wie sie sich in den ›Grunderfahrungen‹ bekunden. Deren Entsprechungsgeschehen, also das gegenseitige Hervor- und Aufrufen von Erfahrung und Grunderfahrung, treibt gleichsam aus sich jene Konstellation hervor, die wir ›Welt‹ genannt haben. ›Welt‹ ist jener Topos, der immer zugleich konkret *und* universal, besondert *und* allgemein, »einzeln« *und* »ganzheitlich« spricht. ›Entsprechung‹ meint daher ein sich Zusprechen der einzelnen Dimensionen, durch welches Zusprechen die Dimensionen erst

[32] Vgl. hierzu auch Vf. 2005e, 190–209.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ihre Dimensionalität gewinnen. Es gibt diese nicht zuvor und für sich, sondern sie entstehen erst aus der inneren Auseinandersetzung des Entsprechungsgeschehens selber. So konnten wir sehen, daß innerhalb dieses Entsprechungsgeschehens gewissermaßen kleinere Entsprechungsformen statthaben, wie wir sie aus den kulturphilosophischen und -anthropologischen Beschreibungsgrößen kennen. Religion, Sprache und Schrift, Sitten und Gebräuche, Kunst und Kult, Politik und Gesellschaft, Ökonomie und Sozialität usw. stehen dabei selber in einem jeweilig konkret geführten Auseinandersetzungsgeschehen, das ihnen eine bestimmte Entsprechungslage gleichsam abverlangt. Veritable Kulturanalysen gehen dabei immer auf diese Entsprechungslagen, wobei es allerdings nicht so sehr um inhaltliche oder formale Entsprechungen zu gehen hätte, wie dies zumeist geschieht, sondern um strukturale Entsprechungen, die jenseits dieser Differenz von Form und Inhalt ansetzen. Unter strukturalem Gesichtspunkt gehen auch Form und Inhalt auseinander hervor, sie gewinnen sich in ihrem jeweils konkreten Gestaltungsprozeß. Die Analysen zur »transzendentalen Sozialität« und der »transzendentalen Ordnungen« haben dies näherhin ausgeführt. Erst auf diese Weise vermag man sich dem jeweiligen Sinn der Kultur, ihrer ›Sinnwelt‹ zu nähern, die ihren jeweiligen eigentypischen ›Weltsinn‹ ausprägt.

Was für heutige Kulturwelten und deren Analysen gilt, träfe natürlich auch für die Analysen älterer Kulturwelten zu. Auch wenn wir mittlerweile vieles über Altkulturen in Erfahrung gebracht haben, die struktural-transzendentalen Konstitutionsgeschehen und ihre Entsprechungskonstellationen finden dabei kaum Berücksichtigung. Genau hierin lägen aber die Möglichkeiten, Kulturwelten so zu erfahren und zu erfassen, daß sie in ihrem Weltcharakter aufgehen und deutlich werden. Ein markantes Beispiel bietet etwa die altägyptische Kulturwelt. Hier wäre etwa zu untersuchen, wie die Struktur »Gott und Pharao« aussieht, was sie austrägt, wie dies wiederum zu den Phänomenen von Ewigkeit und Tod, Leben und Fruchtbarkeit in Entsprechung steht, und wie all dies mit der Wüste und dem Fruchtbarkeit bringenden Nilschlamm zusammenhängt. Desweiteren: was haben der Stein, der Pyramidenbau damit zu tun, und wie stehen diese zur politischen Form der Dynastie, zu Herrscher und Sklavenvolk? Wie kommt es, daß die Schrift selber etwas Heiliges, Hohes sein kann, eine »Hieroglyphe«, die in die Mauern der Tempelanlagen eingeritzt sind, so daß die Tempel selber, schon in ihrer Bauweise und Grundstruktur, zum Kanon ägyptischer Kultur werden konnten.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Warum setzt hier die »Hochkultur« an und worin besteht deren Absetzungsbewegung gegen die sogenannte »niedere Kultur«? Dasselbe hätte für die Analyse der jüdisch-israelitischen Kultur- und Geisteswelt zu gelten, die gerade nicht gegen die ägyptische oder auch gegen die christliche Religions- und Kulturwelt ausgespielt werden dürfte, sowenig wie umgekehrt. Man müßte auch hier zeigen, was es heißt und wie es dazu kommt, daß Gott nur als entzogener spricht, als jemand, der nicht einmal zu benennen ist. Warum versagt hier die Sprache, und wie hängt dies damit zusammen, daß die Schrift eine solche Bedeutung gewinnt, daß der Gelehrte ein »Schriftgelehrter« wird? Was bedeuten jetzt Sprache und Schrift? Usw. Wie hängt all dies wiederum mit dem »auserwählten Volk« zusammen, und warum »mußte« insonderheit die jüdische Welt dieses Selbstverständnis ausprägen.[33] Für die christliche Welt wäre »Entsprechendes« zu zeigen, d. h. die inneren für das Christentum konstitutiven Entsprechungsformen.[34] Stets wäre es um diese strukturalen Entsprechungsformationen zu tun, die selber so etwas wie einen jeweiligen Gesamtrahmen von Kultur[35] erstellen. Jedesmal geht es um die Frage der Entsprechung der Dimensionen, um ihr Worin und Wie des Entsprechens. So entspricht dem Begriff eines »gerechten Gottes« eine bestimmte Rechts- und Gesetzesauffassung, auch und gerade dann, wenn darum, wie etwa das Beispiel »Hiob« zeigt, bis ins Letzte gekämpft wird. Entsprechend verhält es sich mit der Glaubensfrage, der

[33] Besonders in Hinsicht auf die ägyptische und israelitische Kultur, auch deren gegenseitiger Befruchtung vgl. J. Assmann (1997, 144–228; 1999).

[34] Daß solche Entsprechungslagen immer auch geschichtlich und epochal eingebunden sind, darauf könnte man schon mit M. Weber verweisen. Seinen Analysen zum inneren Zusammenhang von protestantischer Ethik und der Entwicklung des Kapitalismus (M. Weber, 1988) jedenfalls wäre bspw. zu entnehmen, daß und wie der Begriff der Arbeit sich aufgrund der veränderten Gesamtlage anderer Bereiche ebenfalls verändert hat. Die mit dem puritanischen Zeitalter einhergehende asketische Einstellung zur Arbeit – der durch Arbeit erworbene Besitz wird selber zur Aufgabe und dient nicht mehr allein zum Genuß – setzte eine eigenständige Kapitalbildung frei, die selber wiederum arbeitsmäßig zu bewältigen war. Arbeit, so die weiterführende These Webers, wird selber zum »Beruf«. Die Ökonomisierung der Lebenswelt hat ihre Ursachen in einem Individualbegriff, wie er der protestantischen Ethik des 19. Jhs. entsprach, eine eigentümliche, scheinbar paradox anmutende Entwicklung. – Dieser Zusammenhang soll auf die eigentümlichen Entsprechungslagen hinweisen, wie sie sich wie hier zwischen Arbeit, Beruf, Religion, Ethik, Moral, Gesellschaftsstruktur u. a. ergeben, oder besser, wie sie sich auseinander hervorarbeiten. Das von Weber selber damit verbundene Programm eines Rationalisierungsprozesses sei einmal hintangestellt.

[35] Sh. oben Kap. C.III.2.5.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schuldfrage, schließlich mit der Frage nach Sinn und Unsinn der gesamten Lebensführung. Auch bei »Antigone« geht es um »göttliches« und »weltliches Gesetz« und deren mögliche Entsprechungskonstellation, aber die Gesamtstruktur und damit die Grundaussage der griechischen Welt ist doch eine ganz andere. Mit »Antigone« geht die antike Geisteswelt auf, nicht nur hinsichtlich der Dimensionen von Recht und Gesetz, auch jener von Individuum und Staat, von Zivilcourage und Obrigkeit, von Freiheit und Unfreiheit, überhaupt von Humanität. Mit Hiob geht die jüdische Welt auf, jedenfalls in einer bestimmten Hinsicht. Niemand hat vielleicht so deutlich Phänomene wie Verzweiflung, Leid, Klage und Anklage vor Augen geführt wie dies die Hiob-Geschichte tut. Nicht nur stellt Gott Hiob auf die Probe, auch Hiob fordert Gott als Gott heraus.

Den jeweiligen Entsprechungslagen korrelieren natürlich auch die jeweilig entsprechenden Subjekt- und Objektverfaßtheiten. Auch diese stehen in Entsprechung zu den jeweiligen regionalen, oder besser, dimensionalen Entsprechungen. Wenn es eine herausragende Bedeutung der Phänomenologie gibt, dann besteht sie darin, daß sie, wie Husserl schon aufgewiesen hat, einem jeden Phänomen die entsprechende Subjektität und Objektität zuweist. Pointiert gesagt: Ein Phänomen wird erst dann zum Phänomen, wenn es diese Bedingungen seiner eigenen Konstitution zeigen kann. Die gewöhnliche Begründungsarbeit transzendentaler Philosophie wird in die Konstitutionsarbeit und das Hervorgangsgeschehen der Phänomene selber transformiert. ›Formale Philosophie‹ wird zur ›erscheinenden‹ und ›sich zeigenden Philosophie‹; Philosophie wird zur Phänomenologie als dem zum Erscheinenkommen der Philosophie selber. Bezüglich des Konstitutionsgeschehens von Kulturen bedeutet dies, daß mit jeder Kulturwelt ein jeweiliges Grundverständnis von Individualität einhergeht. Ein allgemeiner Begriff von Individualität jenseits von kulturellen Variationen angesetzt zeigt nur, daß man die strukturaltranszendentale Konstitution von Kultur und Individuum nicht aufgenommen hat. Das Verständnis von Kultur und Individuum ist selber kultural und welthaft vermittelt. Nur so wird deutlich, warum und inwiefern verschiedene Kulturen und Gesellschaften unter Individuum jeweils Verschiedenes verstehen und auch verschieden handeln und versetehen.

Ich habe diese transzendentalen Strukturen auch »transzendentale Sozialität« genannt, die andere und weitreichendere phänomenologische Konsequenzen hat als der zur Kritik des bloßen transzen-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dentalen Subjekts meist eingesetzte Begriff der »Intersubjektivität«. Es wird dadurch möglich, die Tiefenschichten und Mehrdimensionalität der Kulturwelten aufzufinden und so diese Welten erst in ihrer Fülle und Eigenbedeutung aufzuzeigen. Ihre jeweilige Andersheit, Besonderheit und Unvergleichlichkeit können erst dadurch hervortreten, indes ein Rückgang auf die Struktur der Intersubjektivität immer schon die jeweilige Sozialität und Kulturalität vorausgesetzt haben muß. Genau diese aber gilt es in ihren strukturalen und transzendentalen Grundbedingungen aufzuweisen. »Kulturen stoßen sich härter im Sinn als im Raum, und Individuen bleiben unendlich getrennt, weil sie auf einem transzendental verschiedenen Raster stehen.«[36] So wenig wie es *das* Sein gibt, so wenig gibt es *das* Subjekt, *das* Ich, *das* Du, *den* Anderen, *den* Fremden. All diese Substantiva und Pronomina erhalten ihren Sinn und ihre Geltung aus der jeweiligen transzendentalen Grundstruktur, der sie konstitutiv zugehören und aus der sie gemeinsam mit dieser erst hervorgehen. Für sich betrachtet, also abstrahiert von den Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit, scheitern sie spätestens an der Frage der Pluralität der Welten. Sie können diese gar nicht wahrnehmen, es sei denn als gegenseitige Mauern und Blockaden, die es zu überwinden gilt. Damit »überwinden« sie aber auch die Vielfalt und Eigenheiten der Kulturwelten, nein, auf lange Sicht zerstören sie diese. Sozialität resp. Kulturalität und Individualität bilden *jeweils* eine gemeinsame Struktur und diese jeweils zu finden und in ihrer Evidenz aufzuzeigen, darin besteht eine der Hauptaufgaben interkultureller Phänomenologie und Philosophie.

Eine Kulturwelt ist ein lebendiges Kommunikationsgeschehen zwischen seinen einzelnen Dimensionen. Darin wird zugleich ersichtlich, daß es die Bedingungen seiner Möglichkeit aus dem Kommunikationsgeschehen selber erst gewinnt. Die einzelnen Dimensionen gehen so aufeinander zu, daß das kreative Moment aus dem gegenseitigen Antwortgeschehen gleichsam hervorspringt. Was da geschieht, geschieht *kon-kreativ*. Die einzelnen Ebenen und Dimensionen reizen sich und fordern sich so heraus, daß sie über ihr bisheriges Selbstverständnis hinausgetrieben werden, ja daß sie allererst bemerken, daß sie sich selber einem konkreativen Geschehen verdanken, das sie erst kommunikations- und handlungsfähig macht. Die

[36] H. Rombach 1977b, 37.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Begründungsrichtung kehrt sich auch hier um: das konkreative Geschehen erstellt erst jegliche Kommunikationsmöglichkeit. An unserem Beispiel der ägyptischen Kultur etwa kann deutlich werden, wie Handel und Schrift sich gegenseitig finden und darin zugleich sich gegenseitig steigern, wie der Tempelbau mit seinen beschrifteten Mauern, die selber als Trennungslinie zwischen Gesetz und Chaos, »Kultur« und »Natur« fungieren, schon eine Interpretation auf »Ewigkeit« hin ist, wie aufgrund des durch den Nilschlamm gewonnenen fruchtbaren Bodens ein Getreideanbau in bislang nicht gekannter Menge und Qualität ›gefunden‹ wurde, so daß überhaupt erst aufging, was Getreide sein kann und welche Möglichkeiten dadurch eröffnet werden, wie also – um weiter auszuholen – Natur und Mensch sich gegenseitig höher führten, und wie all dies in den Sonnenkreislauf und -mythos zurückgestellt wurde, wodurch der innere Zusammenhang von Leben und Tod, Endlichkeit und Ewigkeit klar werden konnte.[37] All dies zeigt einen Zusammenhang, der allererst aus dem gegenseitigen Antwortgeschehen der verschiedenen Ebenen entsteht und hervorgeht. Erst wenn man diese konkreative Selbststrukturierung sieht, vermag man auch die ägyptische Kommunikationswelt und Handlungsstrukturen in ihren Evidenzen zu verstehen.

In der Konkreativität wird ein weiteres deutlich: in ihr kommt der Freiheitsaspekt zum Tragen, der auch schon allem künstlerischen und kreativen Geschehen innewohnt und sie zeigt vor allem, daß Freiheit ein Geschehen ist, eine Befreiung und ein Freiwerden, kein Status. Mit diesem Geschehen wiederum arbeitet sich auch das Geschehen selber erst heraus, indem die einzelnen Akteure so aufeinanderzugehen, daß sie darin höher und weiter, eben »befreiter« und freigesetzter hervorgehen. Konkreativität meint ein Freiheitsgeschehen, das die Bedingungen seiner Möglichkeit in diesem Geschehen überhaupt erst erstellt. In diesem Sinne trägt es zuhöchst schöpferische Züge. So wie Künstler und Werk erst aus dem schöpferischen Geschehen als diese hervorgehen, so gehen die Teilnehmer wie die zur Diskussion stehende Sache aus dem (konkreativen) Gespräch hervor. Dies meint ›Konkreativität‹. In ihr wird erst die Einsicht in die

[37] Die Darstellungen der diversen Grabreliefs im sogenannten »Tal der Könige« zeigen sehr eindrucksvoll diesen Zusammenhang von Tod (Ewigkeit) und Leben (etwa die alltägliche Feldarbeit, die strukturell immer mit dem Geschehen der Leben spendenden Sonne im Zusammenhang steht). Vgl. E. Hornung 1985. – Die altägyptischen Reliefdarstellungen zeigen geradezu vorbildlich die strukturalen Entsprechungsdimensionen, aus denen die Kultur ihre Kulturwelt gewinnt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

freie Entsprechung der einzelnen Dimensionen und Ordnungen gewonnen, ihre Zusammenhangsform und Bindungskraft erhält sie wiederum aus dem aus sich hervorgehenden, d. h. freien Entsprechungsgeschehen.

Hierauf zu verweisen scheint sehr wichtig: zum einen kann dadurch die unsägliche Verkürzung kultureller Erklärungsmechanismen nach kausalistischen Modellen, wie sie etwa aus der Verhaltensbiologie bekannt sind und in zunehmender Weise in kulturelle »Erklärungen« und »Deutungsmuster« Eingang finden, vermieden werden – es gibt sozusagen autonome Verknüpfungen und Strukturimplikationen, also »Freiheitskausalitäten« –, zum anderen wird dadurch überhaupt ersichtlich, daß durch das Zusammengehen etwas über sich hinausgetrieben und -gehoben wird und daß dies der eigentliche Sinn von Prozeß, Dynamik und Geschichte, wenn man so will, auch von »Evolution« ist. In diesem Sinne gibt es natürlich auch »kulturelle Evolutionen«. In der Konkreativität entsteht mehr als zuvor in sie eingebracht worden ist und auch werden konnte. Konkreativität ist die eigentliche Form, wenn man so will, die innere Gesetzmäßigkeit aller Kommunikation.

Nun geht aber mit der jeweiligen Selbstinterpretation zugleich eine Außen- und Fremdinterpretation einher. Das Geschehen hebt sich nicht nur in sich selber ab, es hebt sich auch gegen Außenaspekte ab. Es geschieht Absetzung, klare Trennung und Unterscheidung, Abwehr und Abkehr. Identifikationsvorgänge im Sinne ihrer Selbstklärungen sind immer auch Absetzungen von anderen Kulturformen, die ihrerseits Identifikationsbildungen vornehmen. Die Geschichte der Kulturbildungen zeigt nichts deutlicher als diese Profilierung von Innen- und Außenstruktur. Innenprofilation heißt immer auch Außeninterpretation. *Intra*strukturellen Konstellationen korrespondieren immer auch *inter*strukturelle Belange, nur daß den intrinsischen Strukturen einer Kulturwelt zunächst einmal eine Vorrangstellung zukommt.

Im ganzen wären also zwei Aspekte festzuhalten, die eine Kulturwelt als Kulturwelt hervortreten und aufgehen lassen: Ihr mehrdimensionales konkreatives Entsprechungsgeschehen nach innen wie nach außen *und*, davon noch einmal zu unterscheiden, eine Art »kulturelles Tiefenleben«, das allen anderen, die nicht unmittelbar daran teilnehmen, verschlossen bleibt. Wir hatten diese Kultursphäre das »hermetische Phänomen« genannt, das für das Verborgene und Geheimnisvolle, das Unverfügbare einer Kultur steht.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dieser Selbstgestaltungsprozeß und dieses Aufgangsgeschehen einer Kulturwelt tendiert aber schließlich auch zu einer Selbstverabsolutierung. Läßt nämlich das konkreative Geschehen, aus dem ja auch der Mensch hervorgeht, nach – und dies geschieht unweigerlich –, so rutscht dieses Geschehen in ein Habenkönnen, ein »Vermögen« ab. Der Mensch sieht sich als Urheber seiner Kultur, obwohl er doch erst aus dem konkreativen Geschehen gemeinsam mit der Kultur hervorgegangen ist. Ja erst das konkreative Geschehen von Kultur *und* Natur hat den Menschen über den Status bloßer Naturbedingtheiten hinausgehoben und ihm ein jeweiliges Selbstverständnis seiner gegeben. Die Selbstverabsolutierung und der Anspruch auf Alleingültigkeit ist daher ein notwendiger Grundzug, der alle Kulturen früher oder später heimsucht. So ruht eine jede Kultur auf ihren einmal erbrachten Sinnentwürfen auf, die schließlich zu »Selbstverständlichkeiten« und Gewohnheiten werden. Kulturelle Gewohnheiten in diesem Sinne manifestieren sich in Sitte, Brauch und Anstand. So bildet eine jede Kulturwelt und Gesellschaft ihre Selbstverständlichkeiten aus, die völlig in Ordnung, überzeugend und unbestreitbar sind. Zugleich aber können diese immer nur für die jeweilige Sozietät gelten sowie für all diejenigen, die an dem jeweiligen Aufgangsgeschehen teilgenommen haben. Dies trifft wiederum für jede Sozietät zu. Diesen Aspekt nun, der sich sowohl realpolitisch als auch phänomenologisch mit Notwendigkeit ergibt, kann man nicht übergehen wollen, weder durch relativistische noch durch universalistische Argumentationen. Und genau hier wird die Frage der Pluralität der Kulturen mit all ihren Konsequenzen, auch den denkerischen, virulent, ja sie wird geradezu mit Händen greifbar. Das Aufeinanderprallen der Kulturen, der Krieg zwischen den Kulturen erweist sich unter dieser Einsicht als ein Krieg zwischen den einzelnen Selbstverständnissen und Gewohnheiten, den einzelnen Grundkonzeptionen, die selber ja nichts anderes als die jeweilige Grundüberzeugung und Wahrheit, und das heißt auch die jeweilige Friedenskonzeption, zur Darstellung bringen. Die eigentliche Auseinandersetzung zwischen den Kulturen ist also tiefer begründet: Die Härte und Absolutheit der Kriege, wie sie sich, seit es Menschen gibt, vollzogen haben, weist darauf hin, daß es sich hierbei um Auseinandersetzungen unterschiedlicher Wahrheitsansprüche und unterschiedlicher Friedenskonstellationen und -begriffe handelt. Der Krieg ist der Krieg zwischen Frieden und Frieden! Mit dieser Einsicht wird auch die einfältige Logik von Gut und

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Böse, von Freund und Feind, von Wahrheit und Unwahrheit obsolet.[38]

Die Absolutheitsansprüche sind also nicht nur ernst zu nehmen, sie sind das nach außen hin in Erscheinung tretende »Ergebnis« der Selbstgestaltungen und Identifikationsbildungen der Kulturen. Diese »Härte« gilt es zunächst zu konstatieren, und man kann den einzelnen Wahrheitsansprüchen nicht dadurch begegnen, daß man ihnen ihre Absolutheit, sprich Wahrheit nimmt und sie relativiert. Es kann aber andererseits auch nicht bei einem bloßen Belassen dieser »Wahrheiten« bleiben. Was dann? Als ein erstes und vorläufiges Lösungsangebot könnte hier die Einsicht in das Niveau der Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Weltkonzepten dienlich sein. Prallen sie in ihrer Statik und ihrem »Selbstverständnis« aufeinander, besteht kaum Hoffnung, geben sie sich aber auf das konkreative Geschehen hin frei, das sie erneut in die Bewegung ihrer weiterführenden Selbstklärung bringt, so sehen sie ihre bisherige Kulturgestalt auf dem neuen Niveau interkultureller Begegnung und welthafter Auseinandersetzung höher bestätigt. Zumeist aber sieht man sich einem kriegerischen Konflikt gegenüber, der genauer besehen eben ein Konflikt der Welten ist. Diesen gilt es zunächst in seiner Ernsthaftigkeit zu begreifen, was sich etwa darin äußert, daß man hinter und in dem Aufbegehren der einzelnen Kulturen *ihre jeweilige Welt* stehen sieht. Dies würde denn auch die Ausschließlichkeit erklären, die sich im Konfliktfall meist nicht anders zu helfen weiß, als in kämpferische, ja tödliche Auseinandersetzungen zu treten. Gleichwohl, Krieg und Haß, gegenseitige Ausgrenzung und Ausschaltung waren nie eine mögliche Lösung; um so verwunderlicher, daß sich ein großer Teil der Menschheitsgeschichte als Kriegsgeschichte liest. Eine Kriegsgeschichte, deren Einzelmotive fast stets honorige waren. Man kämpfte stets unter den Bannern der eigenen und höchsten Wahrhei-

[38] Hierzu gehören auch Erklärungsversuche für Kriege, die den Antrieb für Kriege in Aggressionslust und Triebstrukturen sehen. Diesen monokausalen Erklärungsversuchen eignet die Eigentümlichkeit, daß sie selber noch Krieg zwischen »Natur« und »Kultur« des Menschen führen. Wer Krieg führt, folgt daher entweder dem »normalen Gang der Natur« in ihrem Selbsterhaltungs- und Überlebenstrieb, oder aber er tritt als »Bestie in Menschengestalt« auf, nicht aber als Mensch. Ebenso wenig kann der Krieg befriedigende Erklärung finden, indem man auf die Eroberungssehnsüchte, Machtgelüste, überhaupt auf imperialistische Motive abhebt, hat man hierbei doch ebenfalls jene kausalistischen Argumente bedient. Solche Interpretationen sind selber schon Reduktionismen von Mensch und Kultur.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ten, im Namen Gottes, im Namen des Guten und Gerechten, des Vaterlandes, der Nation, usw. Erst jetzt dämmert langsam, daß es nicht mehr auf die Durchsetzung der Wahrheit(en) ankommt, sondern auf die Interpretation dessen, was unter Frieden zu verstehen und wie damit umzugehen ist. Anders gesagt: es gibt nicht *den* Frieden, der dann noch umzusetzen wäre, führt ein solcher doch nur die Selbstverständlichkeiten einer *bestimmten* Kultur im Rücken mit sich, in der Konsequenz also den möglichen Krieg. Es kann also, so wäre zu folgern, nicht darum gehen, einen Frieden installieren zu wollen, scheitert er doch schon als einer, der *verordnet* wird. Der Friede will *kreiert* und *geboren* werden, und dabei wollen alle Seiten uneingeschränkt und im vollen Bewußtsein ihrer eigenen Stärken teilhaben. Ja sie wollen den Frieden *mithervorbringen*, darum wissend, daß sie nur so selber als friedvolle Menschen daraus hervorgehen.[39] Der Friede erhält in dem Maße seine Chance, in dem jede Seite in ihre ›Welt‹ findet und diese aufgehen sieht.

Zwei Beispiele aus der jüngeren Vergangenheit machen das Bemühen, aber auch die Notwendigkeit um diese Einsicht plastisch: Die sog. Bewegung der »Solidarnóc« in Polen zu Beginn der achtziger Jahre hatte ihre Anfänge in der Auseinandersetzung zwischen Gewerkschaft und Staat. Was sich zunächst als der Kampf um bessere Arbeitsbedingungen und soziale Fragen darstellte, weitete sich sehr schnell zu einer die gesamte Bevölkerung Polens betreffenden Angelegenheit aus. Man spürte wohl überall, daß es hier um weit mehr ging, daß es vielleicht sogar um die Zukunft der polnischen Gesellschaft, ja ihrer gesamten Kultur ging. So kam es, daß die verschiedensten gesellschaftlichen Bereiche und Institutionen, die zuvor nichts oder kaum miteinander zu tun hatten, so aufeinander zugingen, daß sie daraus ein höheres Selbstverständnis ihrer Sache gewannen. Politische und religiöse Gruppierungen, Arbeiter und Intellektuelle, Literaten und Künstler erfuhren so eine Solidarität, die zusammenschweißte und die durch nichts auseinanderzubringen war, auch nicht durch Verbote und Gefängnisstrafen. Polen hat sich hier ein neues Bewußtsein gegeben, von dem es politisch und kulturell bis heute zehrt. Die Weltöffentlichkeit hat diese Umwälzung, die mehr konkreative denn revolutionäre Züge trug, mit dem Friedensnobelpreis an den Führer der Solidarnóc Lech Walensa honoriert. So etwas

[39] Vgl. oben die Unterschiede der beiden Friedenskonzepte zwischen Hölderlin und Kant (Kap. B.I.2.5.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wie die Solidarnóc kann man nicht verordnen wollen, es geht als ein konkreatives Geschehen aus sich hervor, übersteigt sich in einem Maße, daß sogar ihre engsten Mitarbeiter nicht mehr recht wissen, wie es dazu kam. ›Solidarität‹ wächst aus einem konkreativen Geschehen hervor, verordnet hält sie sich bestenfalls bis zur nächsten Verordnung, wenn sie denn jemals eine Solidarität wirklich ausgebildet hatte.

Das zweite Beispiel: Die noch nicht allzu lange zu Ende gegangenen kriegerischen Auseinandersetzungen auf dem Balkan ließen die Menschen vor Entsetzen erstarren. Alles schien darnieder zu liegen, auch ein letztes irgendwie geltendes Humanum schien preisgegeben. Bekanntlich konnte die westliche Allianz durch ihr militärisches Eingreifen einen formalen, vorläufigen Waffenstillstand erzwingen. Nun kam es im Frühjahr ›97 zu den sog. »Belgrader Protestbewegungen«, die vielleicht nichts mehr zum Ausdruck brachten als – nach all den bekannten Unbilden und Verwerfungen – das Unterwegssein zu einer neuen »kulturellen Identität«, deren Verlust die Menschen an den Rand des Menschenmöglichen getrieben hatte. Eine Identitätssuche, die einerseits tastend, andererseits doch zielstrebig vorgeht, aber dabei immer offen und beweglich bleiben will, die die Vergangenheit nicht begräbt, aber auch nicht mehr so haben möchte, wie sie einmal war, die vielmehr das Vergangene und weit Zurückliegende in neuer Weise schöpferisch gestalten möchte und darum weiß, daß sie nur so Zukunft haben wird, jenseits von jugoslawischer Vergangenheit und serbischen Großmachtsallüren. Gewiß, dies war ein erster Versuch, der seither aufgrund wiederauftretender Verhärtungen immer wieder gefährdet ist. Gerade die dortigen Verpflockungen auf dem Balkan, die ja in größerem Maßstab auch Verpflockungen zwischen slawischen und westlichen Kulturen aufzeigen, die bis heute anhalten, weisen auf das Desiderat einer konkreativ geschehenden Transformation hin. Dies träfe für jeweils beide Seiten zu und es beträfe auch beide Seiten in ihren Grundfesten. Es ginge um einen konkreativ gefundenen Weg, der jenseits von »serbischer«, »kroatischer«, »bosnischer«, »kosovarischer«, »montenegrinischer Identität« und »westlicher Identität« anzusiedeln wäre, ein Weg, der sich einläßt auf ein Sichbegegnen, wodurch erst die einzelnen Welten als Welten zum Vorschein kommen würden. Welt, so haben wir gesehen, ist nie ein »status quo«, schon eher ein »in statu nascendi«. Aber genau genommen ist sie überhaupt kein status, sondern eine Bewegung, ein Geschehen, ein Auf-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gehen. Dies will sagen, daß alle so aufeinanderzu- und aufeinandereingehen, daß sie daraus neu und anders hervorgehen, geklärter und sich seiner selbst bewußter. Der Weg, das Hervorgehen, die jeweilige Welt gehen hierin selber erst auf. Je geklärter, durchlässiger und offener dies geschieht, desto freundlicher und bejahender wird die Welt erlebt, je enger, abgeschlossener und ausschließender, sozusagen auf Letztsituationen und Letztgegebenheiten hin dies geschieht, desto bedrängender, bedrohlicher und angstvoller erscheint die Welt.

Auch in anderen Konflikten wird diese Konstellation deutlich. Der israelitisch-palästinensische Konflikt war von Anfang an ein Grundkonflikt zwischen jüdischer und arabischer Welt. Die Teilung Palästinas 1947 durch die UN in ein jüdisches und ein arabisches Territorium, im übrigen gegen den heftigsten Widerstand beider Seiten durchgesetzt, hat sich durch die zwischenzeitlich gegenseitig zugefügten Wunden eher vertieft. Daran scheinen auch die gutgemeinten Vermittlungsversuche der Amerikaner nicht wirklich etwas ändern zu können. Von unserer Analyse aus können wir indes durchaus sagen, daß die Kommunikation zwischen arabischer und jüdischer Welt solange wird scheitern müssen, als es ihnen nicht gelingt, einen konkreativen Weg zu finden, der beide höherführt, indem er beide sich gegenseitig besser verstehen hilft. Ja sie müssen sich gegenseitig in ihre *Welten* hineinhelfen und ihre jeweiligen kulturellen, religiösen und lebensweltlichen Dimensionen darin aufrufen. In dem Maße, in dem dies gelingt, in dem Maße lösen sich die anderen nach wie vor strittigen Fragen um territoriale und politische Angelegenheiten vermutlich von ganz alleine.

Das *konkreative Geschehen* ist der Schlüssel, ein Geschehen, dem sich immer schon alle Kulturgestaltungen verdanken, das aber jetzt, angesichts der interkulturellen Grundsituation, zu einer neuen Herausforderung wird. Konkreativität geht auf das gegenseitige Eröffnungs- und Entfaltungsgeschehen der Kulturen. Das konkreative Gespräch, worin die Kulturen sich einerseits als ganze, andererseits aber immer in konkreter Weise, auf bestimmte Konstellationen und Fragestellungen bezogen, begegnen, setzt die Kulturen frei, macht sie beweglich, ja bringt sie in ihren eigenen Werde- und Gestaltungsprozeß. Dieses Gespräch läßt die Kulturwelten als Welten aufgehen, und um diesen aufgänglichen Prozeß hätte es in einem ja noch zukünftigen interkulturellen Gespräch zu gehen. Der interkulturelle Dialog würde nicht allein die Aufgänglichkeit einer Kultur betreffen, er würde zu einer gesellschaftlichen und politischen Grundfrage

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

avancieren. Dies führen die ganzen Entwicklungen und Diskussionen um die sog. Teilrepubliken deutlich vor Augen. Die Auflösung der Sowjetunion und das daraus folgende Autonomiebestreben der einzelnen Völker und Staaten macht dies ebenso deutlich wie das Beispiel China, wo es ebenfalls um die Frage der Selbstgestaltung der unter chinesischem Führungsanspruch stehenden Länder wie Taiwan und Tibet geht. Es geht hierbei keineswegs allein um ökonomische Hintergründe, wie dies allzuoft unterstellt wird – worin bestünde der ökonomische Nutzen Tibets für China? –, es geht wohl vielmehr um die Frage des Umgangs einer Großmacht mit kleineren Republiken. Daran werden nicht unwesentlich der chinesische Staat und vor allem die chinesische Kulturwelt bemessen werden. Auch Taiwan und Tibet gehören zur chinesischen Kultur, aber als eine, die immer neu hervorgebracht, bestätigt und höhergeführt werden will, unter Umständen auch mit der Konsequenz, autonome Teilrepubliken oder gar selbständige Nationen zuzulassen. Die Zukunft chinesischer Kultur steht und fällt mit der Art und Weise des Umgangs mit Tibet und Taiwan, um nur die im Augenblick aktuellsten zu nennen. Es geht aber nicht nur um einen moderaten und humanen Umgang, sondern um die Findung eines konkreativen Weges, der alle drei deutlicher und geklärter, auch hinsichtlich ihrer eigenen Kultur, hervortreten ließe. Oder, welchen Weg wird Spanien mit den Basken finden? Wohin treiben Nordirlands Katholiken und Protestanten, wenn sie sich schon das Wegerecht streitig machen? Gibt es hier einen konkreativen Weg? Und Afrika? Und, und, und! Vergessen wir nicht Europa, das keineswegs schon seinen Weg gefunden hat. Worin bestünde ein europäisches Bewußtsein, wenn es sich nicht einfach ex negativo zum amerikanischen, asiatischen, slawischen etc. definiert? Usw.

Wie wir oben gesehen haben, ist das konkreative Geschehen ein Freiheitsgeschehen. Freiheit heißt nicht nur Selbstbestimmung, es heißt dem zuvor Selbsthervorgang. So begegnen sich auch die einzelnen Kulturwelten als Welten, wenn sie an diesem konkreativen Geschehen teilnehmen. Dieses erst setzt sie frei, läßt sie realiter aus sich hervorgehen und aufgehen. Darin geht alles andere auch mit hervor, auch die jeweiligen politischen Grundüberzeugungen und die dafür in Entsprechung stehenden politischen Formen. Gewiß, das interkulturelle Gespräch wird die demokratische Form als die adäquateste und treffendste bevorzugen, aber es wird alle Stimmen in sich zulassen, die für dieses demokratische Gespräch der Völker und Kulturen eintreten. Das mehr westlich geprägte Individualverständnis von De-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mokratie erweist sich hierbei nicht schlechter und nicht besser als bspw. konsensdemokratische Formen, wie sie sich etwa in weiten Teilen Afrikas und wiederum etwas anders gelagert zunehmend in China und anderen asiatischen Staaten abzuzeichnen beginnen. Man muß das Selbstbestimmungsrecht der Völker und Kulturwelten ernstnehmen und unterstützen, muß den darin arbeitenden Freiheitsaspekt berücksichtigen und danach handeln. Per Dekret zu bestimmen, was unter Freiheitsrecht zu verstehen sei, Freiheit gar verordnen zu wollen, kommt einem Selbstwiderspruch gleich. Auch das, was unter Autonomie zu verstehen ist, hängt also an der jeweiligen Weltgestalt, ist welthaft vermittelt und grundiert. ›Freiheit‹ ist vom interkulturellen Gespräch, oder, wie noch genauer darzustellen sein wird, vom »intermundanen Gespräch« her zu verstehen, nicht das intermundane Gespräch von der Freiheit her.[40]

Wo auf Dauer das Aufgangs- und Hebungsgeschehen einer Kultur, wozu immer revolutive Umbrüche, Renaissancen und Neuschöpfungen gehören, zum Stocken kommt oder gar gänzlich erlahmt, verliert eine Kultur nicht nur ihre Welt, auch ihre »cultura« droht unterzugehen. Kulturen sind konstitutiv und im Innersten an ihr Aufgangsgeschehen, überhaupt an ihren Geschehenscharakter gebunden. In der Weise und Intensität, in der einer Kultur ihr eigener Werdeprozeß gelingt, in der Weise kommt sie in ihre ›Welt‹. Die ›Welt‹ einer Kultur ist ihr Antlitz, in dem sie sich spiegelt und durch das hindurch sie andere Kulturen sieht und wiederum, was nicht reziprok vor sich geht, von diesen gesehen wird.

Was also für *eine* Kultur jeweils als Sinnleben und Aufgänglichkeit erfahren wird und immer auch erfahren wurde – eine jede Kultur ersteht aus einem kulturell-gesellschaftlichen Aufgang, dem sie auch ihre jeweilige Politik entnimmt –, dies gilt es nunmehr in die Fragestellung einer Pluralität der Kulturwelten zu transformieren. Die Schwierigkeit dabei ist allerdings, daß dies nicht einfach mit einer Vergrößerung des Maßstabes getan ist, sondern daß vermutlich ganz neue Kriterien hierfür gefunden werden müssen. Die Konsequenzen hinsichtlich dieser Frage der Begegnung der Kulturen sind noch kaum ersichtlich, wenn man den eigentümlichen Weltaspekt mitberücksichtigt, der eine jede Kulturwelt trägt. Die Welteingebundenheit forciert zugleich eine gewisse Blindheit und Abso-

[40] Über den Zusammenhang vom »Dialog der Kulturen und Religionen« und »Weltpolitik« vgl. C. v. Barloewen 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lutsetzung, und doch wird es auf die Öffnung der Welten zueinander ankommen.

Das Wie dieser Öffnung wird die entscheidende Frage sein. Was geschieht, wenn Welten aufeinander treffen? Bislang hat sich diese Konstellation ja mehr oder weniger als Kriegsgeschichte erwiesen, wiewohl es auch immer schon andere Begegnungsformen der Kulturen gegeben hat, die weitaus freundlicher vonstatten gingen. So haben verschiedene Begegnungen von Kulturwelten zu ganz bestimmten Veränderungen in der Grundstruktur dieser Kulturen beigetragen. Die Seefahrernationen und ihre Entdeckungen haben beide Seiten nachhaltig verändert, in nahezu allen Bereichen menschlichen Zusammenlebens. Die Öffnung Japans zum Westen hin vor ca. 150 Jahren hat große Umwälzungen bewirkt, ebenfalls auf beiden Seiten, vielleicht mehr auf japanischer als auf europäischer. Man denke an den sog. »Japonismus«, der vor allem die europäische Kunstwelt inspirierte und bis in ihre eigenen Grundlagen hinein in Frage stellte, oder man betrachte die rasante Entwicklung der Technik in Japan, welches das technische Bewußtsein und Können Europas nicht einfach adaptierte, sondern »japanisch« überformte. Man kann durchaus sagen, daß auch noch in der krudesten Form von Technik ein Stück »japanischer Seele« aufbewahrt ist, ja in manchem gar pointiert hervortritt. Die Begegnung der Religionen in ihren Spitzenformen wie Mystik und Zenbuddhismus hält bis heute an und bildet so etwas wie die Zugangswege zum Dialog zwischen Christentum und Buddhismus. Die Begegnungen zwischen China und Europa sind nicht weniger interessant. Man denke an Leibniz, der über die Vermittlungen des Jesuitenpaters Bouvet Entsprechungen zwischen der Binärlogik und der Grundstruktur des I Ching (»Arithmeticam Dyadicam«) entdeckte, die für die spätere Mathematik nicht unerheblich war.[41] Man vergesse nicht die Begegnungen zwischen religiösen und kulturellen Ebenen, wie sie durch die Übersetzungen von R. Wilhelm in neuer Weise möglich wurden.[42] Diesen ernsthafteren, weil bis heute fruchtbar gebliebenen oder zumindest wieder fruchtbar zu machenden Begegnungen gesellten sich natürlich auch weniger tragfähige Formen hinzu, wie sie etwa aus der schon mit dem Rokoko beginnenden bis in die französischen Salons des ausgehenden 19. Jhs. hinein

[41] Vgl. W. Li/H. Poser 2000; W. Li 2000; J.-S. Ahn 1984.
[42] Vgl. F. Adrian 1994, 170–276.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sich fortzeugenden »Chinoiserie« bekannt sind. Besonders aufgrund der Handelsbeziehungen, die die religiösen und politischen Avancen seitens der Europäer nicht nur flankierten, gab es freundliche Töne und eine durchaus »kontrollierte Kulturbeziehung«.[43] Allerdings bestand diese Beziehung zwischen »Europäern in China«, nicht zwischen Chinesen in Europa.[44] Dieser einseitigen Richtung folgte die Gegenrichtung, die nicht weniger einseitig war. Erst jetzt wird langsam deutlich, wie wichtig und konstruktiv, ja wie notwendig das beidseitig gleichermaßen geführte Gespräch ist, *diesseits* diplomatischer Beziehungen und politischer Großtreffen. Begegnungen zwischen den einzelnen Kulturen, so sollten die Ausführungen beleuchten, hat es immer gegeben, man hat sie aber mehr oder weniger doch als Gegebenheiten hingenommen, teils auch nur als notwendige Übel und dergleichen gesehen und nicht auf die darin liegende Chance geachtet, die in den Begegnungen, aber auch im Aufeinanderstoßen der Kulturen liegen könnte. Vermutlich ist eine solche Blickwendung auch erst heute möglich, wo es wie nie zuvor in der Menschheitsgeschichte um diese alles entscheidende Grundfrage geht, wie ein Zusammenleben der Kulturen und Völker gewährleistet sein kann,

[43] U. Bitterli 1986, 152–177.

[44] Diese einseitige Richtung, die immer von Europa nach Übersee, nach Asien und Ostasien, nach Afrika usw. führte, sagt natürlich etwas über die europäische Zivilisation aus. Deren Charakteristiken wie Wissenschaftlichkeit, technisches Bewußtsein und technische Praxis, Entdeckungs- und Machbarkeitshunger mögen einige Bedingungen hierfür benennen. Es ist augenfällig, daß erst mit dem 20. Jahrhundert, nachdem die Wissenschaftstypik in die außereuropäischen Kontinente gelangt war, diese wiederum in Europa sich weiterbildete. Man kam aus aller Herren Länder, um in Europa zu studieren, aber nur, um das dort erworbene Wissen wieder in die angestammten Länder zu transferieren und zur Anwendung zu bringen. Dieser Habitus hat sich vor allem bei den Europäern resp. Amerikanern niedergeschlagen, die sich bis heute noch als die Ausbildungsländer betrachten. Die anderen können von uns lernen, was aber sollten wir von denen lernen, was wir nicht schon haben? Nun, der Richtungspfeil scheint heute immer stärkeres Interesse für Gegenverkehr zu entwickeln, man braucht sich gegenseitig und lernt sich dabei auch zunehmend schätzen. Jedenfalls scheint hierin eine der politisch praktikablen Umsetzungsmöglichkeiten zu liegen, die für den forcierten Austausch von Studenten, Professoren und Wissenschaftskräften plädiert. Um den »Austausch« der Wirtschaft, der ja mehr einer Ausweitung gleichkommt, braucht man sich keine Sorgen zu machen, eher schon um die damit einhergehenden neuen Schwierigkeiten bezüglich des Überrennens der Kultur- und Lebenswelten. Immerhin hat man auch schon unter ökonomischen Gesichtspunkten festgestellt, wie wichtig die Kenntnis und Achtung anderen Kulturen gegenüber ist. Ob dies indes ausreicht für ein interkulturelles Bewußtsein und Denken, mag mehr als zu bezweifeln sein.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ohne daß dies auf Kosten der jeweiligen Besonderheit und Eigenheit dieser Kulturwelten geht. Nicht aus Gründen irgendwelcher Nostalgien oder ähnlichem wäre dies vonnöten, sondern aufgrund der Gesamtsituation unserer Gegenwart, die, ob sie das will oder nicht, vor einem Umbruch steht. Man wird sich entscheiden müssen zwischen einem Globalismus der *einen* Welt – wofür es zugestandenermaßen nicht wenige Anzeichen gibt – und einer *Pluralität der Welten*. Meine Hauptthese besteht ja darin, daß mit der Einsicht in die Pluralität, d. h. in die Notwendigkeit veritabler und ehrlicher Gesprächsfindung der Welten in der Tat ein neues Zeitalter anbricht, dem zugleich eine neue Bewußtseinshaltung folgt.

Die Begegnungen der Kulturen, die immer auch mehr sind als bloße Begegnungen, nämlich Übergänge, was immer auch eine Veränderung der sich begegnenden Welten nach sich zieht, läßt sich auf zwei Ebenen darstellen, wobei erstere noch einmal von der zweiten umgriffen wird. Auf der ersten Ebene treten vor allem Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, bis hin zu scheinbaren Übereinstimmungen in den Vordergrund. Dies ist dann möglich, wenn einzelne Bereiche oder gar Dimensionen als isolierte auftreten, sei dies nun die ökonomische, die rechtliche und gesetzliche, die bildungsbegriffliche und wissenschaftliche, und welche auch immer. Einzelne Ebenen für sich genommen verlangen geradezu nach einem Dritten, das die Ähnlichkeiten, Verwandtschaften und Unterschiede dokumentationsfähig macht. So können etwa Rechtsbegriffe, die ja nach wie vor an die jeweilige Nation gebunden sind, miteinander verglichen, und bei Bedarf im konkreten Fall auch einander angeglichen werden. Religionen weisen durchaus Ähnlichkeiten in ihren Strukturen auf, ja manch einer spricht gar von Parallelen in den Grundzügen der Religionen, denen eben ein gemeinsames Ethos innewohnt. Nun zeigt sich aber auch, daß gerade in den kulturellen Begegnungen manche Ebenen sich direkter und unmittelbarer mit den entsprechenden Ebenen der anderen Kultur treffen, andere indes kaum in Kontakt miteinander treten. So entsprechen sich bspw. auf der religiösen Dimension, trotz großer inhaltlicher Unterschiede, die monotheistischen Religionen in ihrer Grundstruktur (u. a. im Gottesbegriff), indes die damit auch in jeweiliger Entsprechung stehenden ethnischen und »kulturellen« Dimensionen weitaus größere Differenzen aufweisen. Die mit dem Islam verbundene arabische Kultur steht der europäischen wohl weitaus fremder gegenüber als der Islam und das Christentum dies tun. In der Sozialstruktur, dem Familienbewußtsein

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und Clanempfinden gibt es wiederum zwischen arabischer und afrikanischer Kultur weit größere Konvergenzen, was wiederum für viele afrikanische Regionen und Staaten den Islam attraktiver erscheinen läßt. Allerdings hängt dies wiederum auch mit den aus der Kolonialzeit in Verbindung stehenden geopolitischen sowie den klimatischen Bedingungsformen zusammen, die so etwas wie einen Religionsgraben zwischen nordafrikanischen (Islam) und subsaharischen Kulturen (Christentum) aufweisen. Daß diese »Weltreligionen« selber wiederum je nach Stamm, Region und Land etwas anders interpretiert werden, hängt an den jeweils älteren Stammesreligionen, die so etwas wie eine Tiefenschicht unterhalb der »neuen« Religion bilden und die je nach Bedarf gleichsam hervorgeholt und zum Aufleben gebracht werden.

Diese strukturellen Entsprechungen einzelner kultureller Dimensionen erweisen sich aber, sieht man genauer hin – dies die zweite Ebene –, an die jeweilige Kultur*welt* zurückgebunden, so sehr, daß sie von dorther erst jene Interpretation erhalten, die sie zustimmen und bejahen läßt. Das heißt, daß die einzelnen dimensionalen Entsprechungen kulturübergreifend zwar durchaus Sinnvolles zu Tage fördern, daß ihnen so aber der jeweilige Weltcharakter der Kulturen entzogen bleibt, dessen Evidenz die Menschen leben und empfinden, und die durchaus beschrieben und erhellt werden kann. Ja, mit der Klärung und Erhellung kultureller Evidenzen, kurz mit dem Erfassen der jeweiligen Welten als Welten steht und fällt der Erfolg interkultureller und inter-welthafter Arbeit. Die Differenz der Welten ist nicht aufzuheben oder gar zu überspringen, aber sie ist fruchtbar zu machen dergestalt, daß die einzelnen Kulturen ihre jeweilige *Welt* finden und gestalten können. In diesem Sinne hätte die Philosophie politisch zu werden, so wie die Politik philosophisch werden muß. Nicht als Anwendung schon bekannter Verstehenshorizonte von Philosophie und Politik aufeinander ist dies zu verstehen, sondern als das Konzept einer »Geistespolitik der Völker und Kulturen«, eine Politik der Aufgänglichkeit von Welten.

Es scheint nicht überzeichnet, wenn man in diesem Zusammenhang sowohl von einer Not der Politik als auch einer Not der Vernunft spricht. Man hat die Begegnungen der Kulturen, den interkulturellen Dialog viel zu lange unter akademische Denkstrategien gestellt und dadurch die Konfliktträchtigkeit und -mächtigkeit, aber auch die Chance eines »Gesprächs der *Welten*« nicht gesehen. Schon die rein »wissenschaftliche« Aufnahme von Kulturwelten verkennt,

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

daß der meist zur Anwendung gebrachte Wissenschaftsbegriff, in seiner Methodik wie in seinen Systematiken, selber einer bestimmten Kulturwelt entstammt. So kann bspw. das, was klassisch unter »Denken« verstanden wird, »das Fremde« nicht denken, ohne dieses zugleich als Fremdes aufzuheben. Wie aber ist es dann erst um ein Denken und Konzept der »Pluralität der Welten« bestellt, wenn dies mit philosophischem und natürlich auch wissenschaftlichem Anspruch geschehen soll? Es zeigt sich auch hier: An der Findung neuer philosophischer und wissenschaftlicher Paradigmen bzw. an der Erweiterung ihrer bisherigen Möglichkeiten gibt es angesichts der »Pluralität der Welten«, woraufhin die interkulturelle Gesamtlage zuläuft, kein Vorbeikommen.

a) Kunstwelten als Vorläufer

Schon der Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert kündigte an, was wir heute unter interkulturellem Vorzeichen diskutieren, die Vielheit und Pluralität der Welten und deren Aufeinandertreffen. Allerdings blieb dieser Vorgriff, wie so oft, der Kunst vorbehalten. Die Kunst, vornehmlich die bildende, entdeckte die Welten als Welten, auch wenn sie sich selber dessen noch nicht in der Konsequenz klar war, die wir heute daraus ziehen können. Was mit Gauguin durch dessen Flucht aus Europa und das Eintauchen in die völlig fremde Welt der Südsee Tahitis und der Faszination v. Goghs für die japanische Holzschnittskunst begann, zeugte sich in Picassos »Findung« afrikanischer Plastik und der dadurch gewonnenen Neuschaffung und Neuinterpretation der europäischen Wahrnehmungskultur fort. Die Tunisreise von Klee, Macke und Moillet sollte sich ebenfalls als ein Einbruch bisheriger Aisthetik erweisen, insofern Fläche und Farbe völlig neue Wege gingen, was allein schon durch die Konfrontation von europäischem und nordafrikanischem Licht und deren Bearbeitung geschehen ist. Kandinsky, so würde man vielleicht sagen können, entdeckte nicht nur »das Geistige in der Kunst«, er *zeigte* gewissermaßen die transzendentale Struktur, die formale Axiomatik aller Wahrnehmung und aller Erkenntnis, Marc konfrontierte den Menschen mit den Tiefenstrukturen einer Tierwelt – er sah die ›Welt‹ der Tiere mit neuen Augen –, die Maler der »Brücke« entdeckten die Fruchtbarkeit, die im Rückgang und Neusehen des sog. »Primitivismus« lag, sie gingen realiter über die Brücke, ästhetisch, aisthetisch und kulturell. All dies waren, wenn man so will, nur die

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Anfänge, aber sie bleiben als Quellen und Eröffnungen »interkulturellen und welthaften Sehens« in Geltung.[45]

Jedesmal, und dies ist das Entscheidende, entstand aus den Begegnungen, die meist gar nicht gesucht oder gewollt waren, eine neue Welt, ein neues Paradigma der Malerei und Kunst.[46] Farben, Linien und Raum entdeckten völlig neue Möglichkeiten, an denen die Kunst, so kann man durchaus sagen, bis heute arbeitet. Will sagen, es wurde die Welt der Farbe, der Linien, und Strukturen, des Raumes und der Zeit entdeckt; diese gingen als ›Welten‹ auf, nicht waren sie mehr wie zuvor in der Welt platziert. Pointiert gesagt: Raum und Zeit sind keine apriorisch gegebenen Anschauungsformen, sie werden vielmehr in ihrem Hervorgangs- und Konstitutionsgeschehen gezeigt. Es wird sozusagen verlangt, den Weg mitzugehen und mitzu*sehen*, der zeigen möchte, *wie* die Anschauung zur Anschauung kommt, *wie* Wahrnehmung entsteht und zur Wahrnehmung wird. Spätestens hier wird man der erstaunlichen, ja verblüffenden Parallelen zwischen Kunst und Phänomenologie gewahr.[47]

---

[45] Dieser Zusammenhang ist nicht neu, aber ihm wächst durch die interkulturelle Grundsituation eine ganz neue Bedeutung zu. Kunstausstellungen und -rezeptionen beginnen ihr Augenmerk immer stärker auf diese neue Wahrnehmung auszurichten. »Der globale Dialog zwischen den Kulturen der Welt zieht sich wie ein roter Faden durch die Kunstgeschichte der letzten hundert Jahre. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entdeckten in Europa die Pioniere der modernen Kunst die Stammeskunst Afrikas und Ozeaniens, und sie begannen gleichzeitig, sich für die Kunst früherer Zivilisationen zu interessieren. Wenig später wurde in Lateinamerika die präkolumbianische Welt wiederentdeckt und als Ursprung einer eigenen kulturellen Identität anerkannt. In Nordamerika erfuhr die beinahe ausgestorbene indianische Stammeskunst endlich die ihr gebührende Wertschätzung. Der Begeisterung europäischer Künstler für Kunst und Kultur des Islam folgte ein ebenso nachdrückliches Interesse am kulturellen Asiens: intensive Dialoge belegen die Faszination, die von der Kunst des Fernen Ostens und asiatischer Philosophie ausging.« (M. Scheps et al, 2000, Klappentext)

[46] Solche Begegnungen gehen immer als Uminterpretationen und Überformungen vor sich. Jenseits der Frage, inwieweit jeweils eine »adäquate« oder gar »wahrheitsgetreue« Rezeption stattgefunden hat, geht es um die jeweilige Neueröffnung und Neugestaltung, es geht in der Tat um ein »neues Sehen«. Hierzu gehören natürlich auch und gerade sog. Mißverständnisse, Fehldeutungen und dergleichen. Auch diese bergen eine Fruchtbarkeit der Begegnung in sich, gerade dadurch, daß jede Seite sich stärker herausgefordert sieht. Man kann in der Tat von der »kreative(n) Kraft der Mißverständnisse« sprechen, wie dies besonders in der japanischen Holzschnittkunst zu Tage tritt, deren Historie konstitutiv an den Begegnungen japanisch-europäischen Kunstsehens hängt. (Vgl. U. Beck 1997, 144 f.)

[47] Auf die Entsprechungen zwischen Phänomenologie und Malerei zu Beginn des 20. Jahrhunderts macht aufmerksam H. R. Sepp 1988, 77–93; sh. auch Vf. 2002c, 75–121.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Nun, dies sollte nicht allzusehr verwundern, war es doch das Anliegen der mit Husserl beginnenden phänomenologischen Forschungen immer gewesen, genau diese Konstitutionsfrage und das Hervorgangsgeschehen von allem zu zeigen, nicht nur der Wahrnehmung, sondern der Vernunft selber. Nebenbei: Man hat der Phänomenologie des öfteren den Hang zum Intuitionismus, zur Wesensschau und Idealismus vorgehalten. Gewiß, manches mag darin zutreffen, sieht man aber den Zusammenhang zwischen Kunst und Phänomenologie, also zwischen künstlerischer und phänomenologischer Arbeit, so nimmt sich das Ganze weit realistischer aus: die Phänomenologie ist das Selbsterfassen des kreativen Aspekts der Vernunft, sozusagen die Kreativabteilung der Philosophie. Ob und inwieweit sie auch schon philosophische Avantgarde sein oder werden kann – wie dies die Kunst für Alltag und Lebenswelt ist –, steht auf einem anderen Blatt.

Diese Weltenbegegnungskultur in der Kunst hat sich im Laufe des Jahrhunderts weiterentwickelt, hat neue Terrains in Ausdruck und Medialität gefunden, und es wäre eine gewiß lohnende Arbeit, diese Entwicklungen einmal als Prüfsteine des Weges zu untersuchen, der zum interkulturellen Bewußtsein führt, dem ja auch eine veränderte Kultur der Wahrnehmung korrespondiert. Hier gibt es die vielfältigsten Wege und sehr gelungene Arbeiten, von denen ich oben an den entsprechenden Stellen schon die ein oder andere explizit interpretiert habe (Paik, Nauman, Viola u. a.).[48] Die Kunst als die Bildnerin der Wahrnehmung, aisthetisch wie ethisch,[49] ganz so wie sich die Philosophie als die Bildnerin des Bewußtseins und der Vernunft versteht.

---

[48] Der oben zitierte Klappentext fährt wie folgt fort: »Spätestens in der Mitte dieses Jahrhunderts entwickelte sich in Japan eine Avantgarde, die einen offenen Dialog zwischen asiatischer Tradition und westlicher Moderne führte. In den letzten Jahrzehnten fand der interkulturelle Austausch in Europa und Lateinamerika seine Fortsetzung, während Nordamerika einerseits die Entstehung einer afroamerikanischen Kunst erlebte und andererseits das Einsetzen eines neuen indianischen Identitätsbewußtseins verzeichnen konnte. Seit den achtziger Jahren ist es vielen Künstlern in Afrika und Südafrika gelungen, im Dialog mit der Welt eine neue kulturelle Identität zu gewinnen. In der Gegenwartskunst der islamischen Länder ebenso wie in China und in Australien herrscht vielversprechende Aufbruchsstimmung. Die künstlerischen Auseinandersetzungen mit dem Fremden, dem Exotischen, die den Beginn des 20. Jahrhunderts kennzeichneten, haben sich zu einem internationalen Dialog entwickelt.« (Ebd.)

[49] Vgl. die divergierenden Optionen um diese Konstellation von Ästheitk und Ethik von W. Welsch 1990; ders. 1994, 3–22; M. Seel 1996, bes. 58 ff.; B. Waldenfels 1989, 331–341; ders. 1999.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Versuche, auf den sich gegenseitig befruchtenden Dialog zwischen den verschiedenen Kulturwelten aufmerksam zu machen, gab es immer schon, vor allem hinsichtlich der Kunst. Aber man hat noch nicht auf das Sichöffnen der Einzelwelten zueinander aufgrund der Konfrontation miteinander geachtet, auf das, was sich konkreativ aus der Begegnung erst erwirkt. Geschweige denn, daß man Versuche unternommen hat, die Grunderfahrungen und Tiefenstrukturen der Kulturwelten zu erfassen, diese zu heben und in ein gemeinsames Gespräch zu bringen. Gleichwohl gibt es solche Versuche aus philosophischer Sicht, man hat sie nur noch nicht in der Tragweite erfaßt, die sie für das interkulturelle Unterfangen haben.[50] Allerdings

[50] Vgl. K. Tsujimura/R. Ohashi/H. Rombach 1981. Dort wird versucht, anhand zweier Grundbilder der japanischen Kunstwelt (»Der den Berg hinabgehende Sakyamuni« von L'iang K'ai) und der europäischen Kunstwelt (»Krönung Mariens« von Hans Baldung Grien) Entsprechungen und zugleich die welthaften Unterschiede herauszuarbeiten. Sh. auch Vf. 1997b. Eine beeindruckende bildphilosophische Analyse zur Entsprechung und zugleich zur Differenz altjapanischer Wohnarchitektur und der Bauhausarchitektur hat Rombach unternommen. Er zeigt, wie das japanische Haus eine »lebendige Struktur« zur Darstellung bringt, die sich selber trägt, weshalb notwendig aus Holz gebaut, und nicht, was für die europäische Bauweise ganz selbstverständlich ist, auf einem Fundament, aus Stein, eben auf einer Grundsubstanz aufruht. Die europäische Bauweise ist substanzial verfaßt und gedacht, steht sozusagen auf Substanz und auf Sein, denkt auch so. Die japanische indes versteht sich von einer strukturalen Verfassung her, gewinnt ihren Halt und »Stand« aus den inneren Verstrebungen und Verflechtungen. Die Bauweise ist das nach außen hin sichtbare Bild der Tiefenstruktur, wo alles auf diese Beziehungskonstellationen hinausläuft, sei dies die Architektur, das Familien- und Gesellschaftsbewußtsein, sei dies die Denkstruktur. Hier gibt es nichts Letztes, wovonher und woraufhin etwas seinen Sinn erhielte. Alles »steht« auf Nichts, und dieses »Nichts« (Mu) ist bekanntlich einer, wenn nicht *der* Grundbegriff japanischer und ostasiatischer Denk- und Kulturwelt. Nun stellt Rombach eine interessante Entsprechung fest, die sich aus der Begegnung zwischen dieser japanischen Bau- und Denkweise und des Konzeptes der Bauhausarchitektur ergeben hat. Das Bauhaus übernimmt sozusagen das Gestaltprinzip des Nichts und der Struktur, was seine typische Skelettbauweise und Plattentektonik ergibt. (Sh. H. Rombach 1996, 61–78, insbes. 66 f.) Bei aller Entsprechung, es wird doch ein fundamentaler Unterschied deutlich, berücksichtigt man die Materialien, die hinsichtlich ihrer Gestaltungsaussage einen völlig anderen Wahrnehmungseindruck hinterlassen. Zwar tauchen auch im »Bauhaus« die Strukturzüge der »Tischung«, der »Abhebung« und »Dimensionalität« auf, die Wände bleiben ebenfalls »offen« (an die Stelle des japanischen Reispapiers treten die überdimensionierten Glasfenster), aber das Bauhaus bleibt eben auf »Stein« und dem entsprechenden Fundament gebaut. Es übernimmt zwar Strukturzüge, reduziert diese aber auf einen Funktionalismus, der nur schwer über seine bloße Technizität hinauszugelangen vermag. Das Bauhaus tendiert mehr auf ein Bau*system* denn auf eine lebendige *Struktur*. Daß sich die Ästhetik der Plattentektonik in den westlichen Hochschulbauten, der Bungalowästhetik der sechziger und siebziger Jahre bis hin zu den Plattenbauten der ehemaligen DDR wiederfindet,

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

erfahren sich in diesem Zusammenhang die Kunstwelten noch einmal unterfangen von einer Zugangsweise, die »Bilder jenseits des Bildes« zu sehen vermag. Es geht dabei um den Versuch, »Grundbilder« zu erfassen, die noch vor der Unterscheidung von Bild und Schrift, Zeichen und Bedeutung liegen, die aber so etwas wie das Grundverständnis einer Kulturwelt anhand konkreter Erfahrungen, Zeugnissen, Erfindungen und Elaboraten, Alltagsgegenständen bis hin zu artifiziellen Hervorbringungen aufzeigen. Dieser methodisch neuen Möglichkeit – Rombach nennt sie »Bildphilosophie« –, kann ich hier schon aus medialen Gründen nicht weiter nachgehen. Dies soll in einer anderen Publikation versucht werden.

Die Kunstwelten erweisen sich als Experimentierfelder pluraler Weltenerfahrung. In ihnen ist sowohl das Aufgehen einer Welt als auch und vor allem die Weltenbegegnung thematisiert. Allerdings bleiben diese Erfassungen auf eine Einzelwelt bezogen, betreffen sozusagen die Individualsphäre des einzelnen Künstlers. Deshalb eignet ihnen auch der eigentümlich isoläre und »subjektivistische« Charakter, der das künstlerische Schaffen von den gesellschaftlichen und kulturellen Prozessen durchaus unterscheidet. Andererseits haben genau diese künstlerischen Arbeiten eine Breitenwirkung, die gewiß nicht sofort ersichtlich ist, da sie sich zeitverzögert und »übersetzt« in die gesellschaftlich-kulturellen Belange vermittelt. Abgesehen von diesem Zeitaspekt ist natürlich klar, daß jedes künstlerische Schaffen selber schon eingelagert ist in ein epochales Geschehen, es ist Kind seiner Zeit und fußt auf den Grunderfahrungen dieser Zeit. Es arbeitet zwar beständig an der Veränderung und Verbesserung der jeweiligen Zeitbedingungen und Selbstverständlichkeiten, sprich Realitäten, aber es bestätigt diese vor allem. Jedenfalls gilt dies dann, wenn man den Zeitrahmen epochal anlegt. Die zunächst für sich betrachteten Einzelwerke interpretieren nicht nur die Epoche, die Epoche interpretiert die Einzelwerke, ja letzteres verleiht den Einzelwer-

---

mag über den manchmal schmalen Grat Auskunft geben, der zwischen »System« und »Struktur« verläuft. Gleichwohl, der Dialog zwischen beiden Kulturen hatte seine eigenen fruchtbaren Konsequenzen. Die schlichte Funktionalität und Einfachheit, die man der japanischen Bauweise entnehmen konnte, zeugt ihre eigene Ästhetik und »Schönheit« (auch ein Grundbegriff japanischer Ästhetik) aus. Schönheit meint dabei das zur Erscheinung kommende Lebendige der Struktur. Die Architektur des Japaners Yamawaki Iwao etwa lebt gleichsam aus diesem fruchtbaren Dialog von Bauhaus und japanischer Architektur. (Sh. hierzu: »Avantgarde im Dialog«, Berlin 2000; sSh. auch Ohashi, R. 1994, 153–160; ders. 1999, 40–73, 93–145)-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ken noch einmal eine Bedeutsamkeit, die sie zuvor so nicht hatten. Erst geschichtlich werden Kunstwerke zu »großen Kunstwerken«. Zu seiner Zeit ist Picasso ein Revolutionär der Kunst und Kunstauffassung, überhaupt des schöpferischen Tuns. Geschichtlich stellt sich seine Arbeit als epochen- und zeitkontingent dar. Man kann hier durchaus von einer Doppelstruktur oder Doppelbewegung der Kunst sprechen: Sie »beschreibt« eine Transzendenzerfahrung bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung der Binnenstrukturen, denen sie entstammt. Dieses Zusammengehen besagt, daß die Kunst, jedes Kunstwerk schon in eine jeweilige Kulturwelt eingebunden ist, daß sie aber zugleich diese Kulturwelt öffnet, überformt und über sich hinausführt. Aber nicht in einen allgemeinen Kunstbegriff, worin die Kunst á la »l'art pour l'art« ein eigenes Dasein führte, sondern worin sie selber als Mitarbeiterin in der Selbstgestaltung ihrer und anderer Kulturwelten tätig ist. Die Kunstwelten werden, wenn man so will, an ihren weiterführenden Auftrag erinnert, der darin besteht, an den Selbstklärungen der Kulturwelten mitzuarbeiten, was nicht weniger bedeutet als einem sinnlich und aisthetisch vermittelten Humanum den Vorrang zu geben.[51] Dies wiederum ortet und situiert die Kunstwelten, und auch eine global vernetzte Cyberspace-welt wie eine jede virtuelle Welt sind in diesem Sinne »orthaft« gebunden. Und noch jede Hybridisierung, es mag sich um Kunst–, Religions- oder Politikwelten handeln, fußt auf einer bestimmten orthaft gebundenen Herkunft. Zu meinen, »immaterielle Kunst« und dergleichen seien nicht mehr kulturell und orthaft eingebunden, wäre dasselbe Argument, das jeglicher Entwurf vorbringt, wenn er seine Erkenntnis als »Wahrheit schlechthin« für alle geltend macht. Eine solche »Logik des Universalismus« erweist sich nur als Kehrseite einer »Logik des Fundamentalismus«.

Im Unterschied zu anderen Bereichen wie etwa der Religionen und Nationen, vermag die Kunst ihre Welt*en* zu entdecken und zu kreieren, überhaupt die Welten als Welten freizusetzen. Die Kunst

[51] Sh. hierzu den vorzüglichen Band von H. Belting/L. Haustein (1998), worin aus verschiedenen Kulturtraditionen der Versuch unternommen wird, die jeweilige Kultur- und Ortgebundenheit der Kunst zu erweisen, was wiederum erst aus der gegenseitigen Begegnung der Kunst- und Kulturwelten ersichtlich werden kann. »Es gibt kein globales Denkschema für die Vielfalt der Kulturen, weil jedes Denkschema kulturell, also lokal, gebunden ist. Das gilt auch im Westen, der stolz darauf ist, die Idee der Menschheit erfunden zu haben, aber die anderen Kulturen als einen Spiegel benutzt, in dem er sich selber erblickt.« (H. Belting 1999, 324.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zeigt, wie Welten aufgehen und daß sie nur so Welten sein können. Kunstwelten sind der weithin sichtbare Erweis, daß und wie Universalität im Plural, also »Welten im Plural« möglich sind. Zugleich fällt auf, daß die Kunstwelten zwar miteinander streiten und in einem permanenten Auseinandersetzungsgeschehen liegen, daß sie aber niemals jene unterwerfenden und kriegerischen Züge annehmen wie dies vor allem in den Religionsstreitigkeiten und Nationenfeindschaften der Fall war und ist. Beides, so steht zu vermuten, hängt konstitutiv zusammen.[52] Wo aus der Auseinandersetzung eine Hö-

[52] Ästhetisches Denken ist in den neunziger Jahren in Verbindung mit postmodernen Bestrebungen in den Vordergrund getreten. Ästhetisches und aisthetisches Denken scheint in enger Verknüpfung mit einem Denken von Heterogenität und Differenz zu stehen. Vor allem W. Welsch (1990, 41–78), hat hier auf entsprechende Konvergenzen aufmerksam gemacht. Er diagnostiziert mit »Pluralität« und »Transversalität« hierbei zwei Phänomenzüge, die er anhand ästhetischer Theorieprogramme und Kunstwerken belegt. Dem Befund der Pluralität wäre von unseren Analysen aus zuzustimmen, dem transversalen Paradigma indes nur unter größerem Vorbehalt. Warum? Die Pluralität der Welten verliert ihren Stachel und auch ihren Sinn, wenn davon ausgegangen wird, daß einer Vielheit von Lebensformen ein Subjekt gegenübersteht, das von einer in die andere »Welt« hinübergehen könnte. Gewiß, dies stellt ein bestimmtes postmodernes Grundbedürfnis nach Heterogenität und Pluralität dar, aber es verwechselt ›Welten‹ mit ›Lebensformen‹, begriffsphilosophisch ausgedrückt, »Welten« mit »Vielheit«. Den diversen Lebensformen in diesem Sinne korrespondiert ein gleichbleibendes, wenn eben auch »postmodernes Subjekt«, indes das Theorem der Welten fordert, daß mit jeder Welt das dieser entsprechende Subjekt erst mitersichtlich, weil mitkonstituiert wird. Die Differenzen, Brüche und Abgründe zwischen den Welten sind weitaus gravierender und einschneidender als es der Topos der Transversalität avisiert. Die Frage der Begegnung von Welten stellt sich gerade unter ästhetischen, politischen und kulturellen Hinsichten weitaus komplexer dar. Das ästhetisch grundierte postmoderne Subjekt erweist sich unter dieser Fragestellung als bloße Verlängerung des Subjektbegriffs der Moderne, gewissermaßen als Reaktion auf sich verändernde Realbestände. Ein Realitätsbegriff ist hier immer schon vorausgesetzt, nimmt soziologisch-empirische Qualität an. Die spätere Veröffentlichung von Welsch (1996) bestätigt denn auch diese Vermutung. Alles läuft auf einen klassischen Vernunftbegriff hinaus, der im philosophischen Sinn das Einheitstheorem nirgends in Frage stellt. Eine Art Supplement zu Kants Vernunftbegriff. – Trotz allem bleibt der Aspekt der Konvergenz zwischen Kunstwelten und Pluralität festzuhalten, der eben für die interkulturelle Fragestellung relevant ist. Daß das dadurch gewonnene Terrain durch den Gedanken der Transversalität wieder preisgegeben wird, will vielleicht nur darauf hindeuten, daß das Konzept der transversalen Vernunft ganz und gar dem Rahmenprogramm westlicher, sprich europäisch-nordamerikanischer Denkparadigmen verhaftet bleibt.

Diese Einschränkung müßte m. E. nicht notwendig sein, berücksichtigt man die philosophische Herkunft dieses Gedankens der Pluralität. Publikationsmäßig hat Welsch sein Theorem immer als aus der französischen Postmoderne herkommend, allen voran J.-F. Lyotard, ausgewiesen, den diesem Theorem zugrundeliegenden Gedanken

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

herführung und Freisetzung gelingt, wo also das konkreative Geschehen am Werk ist, dort gehen Welten auf, und ihr Aufgehen wird an der Selbstgestaltung, das immer auch ein Gestaltetwerden ist, erfahren. Deshalb können die Kunstwelten veritable Experimentatoren interkultureller Weltenbegegnung sein. Die in diesem künstlerischen Geschehen gemachten *Welten*erfahrungen ziehen also in die Konstitutionsarbeit der Kulturwelten ein. Aus der künstlerischen Kreativität, die genauer besehen auch schon ein konkreatives Geschehen ist, wird das konkreative Geschehen der Kulturwelten, das gegenseitige Hebungsgeschehen erfaßt sich als der Aufgang der kulturellen und sozialen Welten. Der Kunst wohnt, in weit stärkerem Maße als sie dies für sich selber reklamieren würde, selber schon ein politisch-ethischer Aspekt inne, der dem schöpferischen Prinzip entstammt.[53] Die Kunst bekommt nicht erst eine soziale Komponente, sie transzendiert selber zur »Sozialen Plastik«, wie Beuys dies genannt hat. D. h. die Sozialität und Kulturalität werden auf ihre gestalterische und schöpferische Konstitutionsarbeit hin gesehen. Wenn Beuys als Neuerer in manchem zu exaltiert und überzogen handelte – seine Plastiken, Environments, Aktionen und Performances leben gerade-hin von der Provokation –, so hat er gleichwohl auf den notwendigen Schritt der Kunst über die Kunst hinaus aufmerksam gemacht.[54] Für

der »Pluralität der Welten« hat er aber bei H. Rombach kennengelernt. Nun hat er daraus sein etwas anders gelagertes, eigenständiges Konzept der transversalen Vernunft entworfen, was auch völlig in Ordnung geht, er hat aber eigentümlicherweise nirgends auf die offenkundige, sachlich philosophische Herkunft dieses Konzepts verwiesen oder dies gar diskutiert, weder in kritischer noch in weiterführender Absicht.

[53] »Der Begriff des Schöpferischen wird entgrenzt und nicht mehr auf die Kunst im weiteren Sinne verwandt, sondern grundsätzlich anthropologisch und kulturphilosophisch verstanden. Das Absolutum, das man im Objektiven der Kultur und einer einzigen Kultur stets zu finden hoffte, doch am Ende vergebens, liegt in Wahrheit in der alle Kulturen aus sich entlassenden schöpferischen und formspendenden gestalterischen Kraft und Fähigkeit des Menschen.« (C. v. Barloewen 1989, 18.)

[54] Aus »analytischer« Sicht hat dies A. Danto (1996) versucht. Auch ihm geht es um eine Transformation der Kunst hin zu einer »Erzählung«, die als »etwas tatsächlich Gelebtes« (24) die jeweilige Kulturwelt zur Erscheinung kommen läßt. – Eine Pluralität der Welten indes läßt Danto nur für die Kunst gelten, nicht aber für die Philosophie. Für ihn gilt es »meinen Antipluralismus in der Philosophie mit meinem Pluralismus in der Kunst (zu verbinden)«. (270) Er reklamiert also eine Transformation der Kunst *innerhalb* der Kunst, sieht aber nicht die Transformation der Kunst als ganzer. So interessieren ihn anhand von Studien zu Duchamp, Warhol, Jeff Wall, Cindy Sherman u. a. vor allem Fragen, worin denn die Unterscheidungskriterien zwischen Alltagsgegenständen und Kunstwerken festzumachen wären. Die Angebote neuer Lern- und Wahrnehmungsschritte durch die Kunst über den Bereich der Kunst hinaus bleiben so für die

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

unseren Aspekt stellt sich die Sache noch einmal etwas anders dar. Es geht gar nicht mehr um das Schaffen von Kunstwerken, mit den weiteren Fragen ihrer Präsentation, Rezeption und Institutionalisierung, obwohl dies alles natürlich in Geltung bleibt, sondern um das Einziehen des schöpferischen und konkreativen Prinzips in das reale Begegnungsgeschehen der Kulturen und Welten.

b) Geschichtssinn und Eigenzeit

Die Geschichtlichkeit bildet so etwas wie die Gegenkraft zur künstlerischen Tätigkeit. Erfährt sich letztere immer schon eingebunden in epochale und kulturelle Grundstrukturen, so gilt auf der anderen Seite für die geschichtliche Dimension, daß sie gestalterische Grundqualität hat. Auch die Geschichte bildet in sich, d. h. hinsichtlich ihrer dimensionalen Ausspannungen, ein lebendiges Auseinandersetzungsgeschehen aus, das je nach Situation von der Oberfläche ihres »aktuellen Lebens« über die Ebene der »gesellschaftlichen Bedingungen« bis in die Grundlagen des »epochalen Bewußtseins« reicht.[55] Die Einzelereignisse und Einzelhandlungen stehen immer in Rückkopplung zu ihren sie tragenden geschichtlichen Dimensionen. Jedes Ereignis, jede Handlung hat eine Tiefenauslotung und -dimensionierung, von denen her sie ihren Ereignis- und Handlungssinn erfährt. Diese geschichtlichen Dimensionen wiederum orten und binden eine Kulturwelt so sehr, daß diese ohne eine solche Ortung keine Kulturwelt wäre. In der Weise nun, in der die geschichtlichen Dimensionen realisiert, d. h. in ihrem gegenseitigen Antwortgeschehen aufgenommen werden, in der Weise erfaßt sich eine Kulturwelt als ihr eigenes »In-Verantwortung-stehen«. Aus der Erfassung dieses Antwortgeschehens erwächst ihr die Verantwortlichkeit hinsichtlich ihrer als

---

Kulturwelten unentdeckt. Im Gefolge von Posthistoire und Postmoderne meint er zudem die Entsprechungsformen von Kunst (Stil, etc.) und Geschichte (Epoche etc.) aufgehoben zu sehen. Der Pluralität der Stile und Kunstwelten halten geschichtliche Rahmenkonzepte nicht mehr Stand. Nun, das wird sich erst zeigen müssen, und zwar ›geschichtlich‹. Es spricht schon jetzt vieles dafür, daß Posthistoire und Postmoderne eine *bestimmte* geschichtliche Epoche beschreiben, die zwar intern auf plurale Verfaßtheit setzt, extern aber auch nur eine unter vielen Epochen darstellt. Aber schon diese Geschichtsschreibung findet selber wiederum innerhalb europäisch-amerikanischer Denkkultur statt.

[55] Vgl. hierzu. H. Rombach (1996, 19 ff., 91 ff.), der diese drei Geschichts-Dimensionen noch von jener der »Seinsgeschichte« (Heidegger) und diese wiederum von der »Fundamentalgeschichte« (Rombach) unterlagert sieht.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Kulturwelt. Um es anders zu sagen: Alle Fragen, die eine Kultur an sich selber, aber auch an andere Kulturen stellt, sind selber schon ein Response auf das geschichtliche Antwortgeschehen, das eine jede Kultur ist. Die Geschichte ist nicht erst Sediment, sondern tritt in lebendige Auseinandersetzung ihrer selbst. Die Geschichte ist so nicht erst vergangenheitsbewahrend, sondern auch vergangenheitskonstitutiv, sie ist, wie etwa die Phänomene der Erinnerung und des »kulturellen Gedächtnisses« zeigen, vergangenheitsüberformend und vergangenheitshervorbringend. In der Weise, wie einer Kulturwelt dies gelingt, in der Weise hat sie Zukunft, hat sie eine eigene Zukunftsorientierung. Genau diese Beweglichkeit macht sie »gegenwärtig«, gibt ihr einen Sinn für ihre eigene Geschichte.

So bildet eine jede Kulturwelt ihren eigenen Geschichtssinn, ihre eigene »Geschichtszeit«, ihre eigene »Geschichtlichkeit« aus, und nur in dem Maße ihr dies gelingt, erfaßt sie ihre Kulturwelt. In Anlehnung an den Topos der »transzendentalen Sozialität« könnte man von einer »transzendentalen Historizität« sprechen.[56] Entgegen diverser geschichtsphilosophischer Konzepte, denen stets eine steigende Entwicklungslogik innewohnt (Hegel als das wohl prominenteste Beispiel), zeigt sich bei der Analyse der Kulturwelten, daß eine jede Kultur nicht nur ihre eigene Geschichte hat, sondern darüber

[56] »Transzendentale Historizität« steht natürlich nicht gegen die Befunde emipirischer Geschichte und Geschichtsschreibung. Der Topos versucht ja »diesseits« solcher Gegenströmungen anzusetzen, betont aber den »transzendentalen« Gesichtspunkt insofern, als dieser die Bedingungen der Möglichkeit von geschichtlichem Wissen selber *als geschichtlich*, d. h. die Wissensformen selber als Geschichte hervorbringend und zugleich als aus der Geschichte hervorgebracht ausweist. Es etablieren sich »Diskurse« eigener Art, die erst noch die »Ordnungen« erstellen, aus denen heraus sie agieren und derer sie sich bedienen. Foucaults Analysen bewegen sich beständig in diesem Spannungsfeld zwischen »transzendentaler Geltung« und »empirischer Genesis«, deren Verschränkungen und Identifikationsversuche ebenso wie deren Widerstreit und Widersprüche. Seine Blickwendung läßt ersichtlich werden, warum und auf welche Weise alles Wissen subversiv von Machtpraktiken, Unterwerfungsstrategien, Aussschlüssen und Gegenkräften begleitet wird, so daß etwa ein in sich homogenes Geschichtsbild obsolet geworden ist. Dennoch meine ich, daß sich Foucaults Diagnose selber noch dieser Spannungslage verdankt, daß also sein genealogisches und archäaologisches Denken zwar die Geltungsinstanz auf ihre Generativität hin verflüssigt, zugleich aber, indem diese eine Art Anti-Stellung gegen jene einnimmt – Foucaults gewissermaßen diagnostisch-entlarvender Stil mag ein Indiz sein –, jene als übergeordnete Instanz bestätigt und darin aufrecht erhält. Trotz der durch die historische Diskursanalyse erzielten Gewinne bezüglich historischer und kultureller Selbstverständigung scheint mir daher der Foucault'sche Ansatz noch den Rahmenerzählungen westlicher Geschichtsmodelle verhaftet zu bleiben. (Vgl. M. Foucault 1986 und 1998)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hinaus auch ihre eigene Weise und Form von Geschichte ausgebildet hat. Das, was jeweils unter »Geschichte« verstanden wird, ist nun aufs engste an die jeweilige Zeiterfahrung geknüpft. So fällt etwa auf, daß das, was gewöhnlich unter Geschichte verstanden wird, einem »linearen Zeitverständnis« unterliegt, eine Bewegung des Zeitpfeils, der immer nur in eine Richtung gehen kann. Dagegen abgehoben, und dies ist seit Hegel begrifflich gefaßt, gibt es die »dialektische« Zeiterfahrung, die sich stufenförmig übereinander schiebt, so daß der Untergang der einen Epoche den Aufgang der neuen nach sich zieht. Überhaupt wird dadurch die Zeit in ihrer »epochalen« Grundstruktur zugänglich. Das entelechiale Prinzip indes bleibt erhalten und es stellt sich heraus, daß beide Zeitauffassungen im Grunde der abendländisch-europäischen Denklogik entsprechen. Entgegen dieser Logik hat man in afrikanischen Kulturen ein »zyklisches« Zeitbewußtsein konstatiert, das nicht nur eine andere Verlaufsform hat, sondern auch eine andere Konstellation von »Geschichte« und Historie aufweist. Die »Geschichtszeit« wird selber anders erlebt und gelebt, so daß etwa das Vergangene gegenwärtiger sein kann als die Gegenwart. Ahnenriten oder die Durchdringung von »Naturzeit« und »Kulturzeit« mögen dies im Ansatz bestätigen.[57] Für die chinesische Kulturwelt ist es ebenfalls signifikant, daß es keine Epochen, dafür aber Dynastien gibt, was eine andere Zeiterfahrung benennt, in der es epochale Revolutionen nicht gibt, weshalb wiederum die Bewahrung und Schätzung des »Alten« und Vergangenen eine ganz andere Bedeutung erhält. Das Alte ist sozusagen neuer, aussagekräftiger und höherstehender als das Neue. Letztlich könnte man festhalten, daß sich Kulturen vor allem darin unterscheiden, daß sie jeweils andere »Historien« ausgebildet haben, die philosophisch relevant werden.[58]

J. Assman hat für seinen Ansatz einer »Sinngeschichte« in Anlehnung an M. Bachtin den Topos »Chronotop« geprägt, womit deutlich werden soll, daß Kulturen ihre eigene Form von Zeit, ihre eigene (kulturelle) Zeitlichkeit entwerfen, worin sie wiederum überhaupt erst lebensfähig werden. Bezüglich der Sinngeschichte Ägyptens

[57] H. Kimmerle macht hier den Unterschied zwischen »Weltzeit« und »Ethnozeit« (H. Kimmerle 1994, 139–144; vgl. D. Tiemersma/H. A. F. Oosterling 1996)

[58] F. Wimmer hat für diesen Befund den Begriff der »Philosophiehistorie« gewählt, die eigentlich immer nur im Plural als Philosophiehistorien Sinn macht. Vgl. F. Wimmer 1990, ders. 1997, 89–121.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

heißt es: »Während der Historiker die Geschichte dieser Form [= Entwicklung und Zeitdauer der Hieroglyphenschrift, G. S.] beschreibt, geht es dem Sinngeschichtler um die Form dieser Geschichte. Das heißt, daß auch die Geschichte selbst als eine kulturelle Form verstanden wird. Andere Kulturen haben andere Geschichten. Die Sinngeschichte verfährt relativistisch; sie versteht Geschichte nicht im Sinne eines universellen, gleichförmigen Rahmens, innerhalb dessen jede Kultur sich auf ihre Weise entfaltet. Für sie entsteht Geschichte überhaupt erst als Funktion dieses Entfaltungsprozesses, den eine jede Kultur aufgrund der ihr eigenen semantischen Möglichkeiten erzeugt. Ebenso gibt es für sie nicht den einen, allen Kulturen in gleicher Weise vorgegebenen Sinn, (…) vielmehr geht sie davon aus, daß alle Kulturen ihre eigenen Semantiken entwickeln, wenn auch natürlich nicht ohne Kontakte und Möglichkeiten gegenseitiger Verständigung und Übersetzbarkeit. Die Geschichte einer Kultur bzw. Gesellschaft ist in ihrer Form und ihrem Verlauf nicht unabhängig von der dieser Gesellschaft eigenen kulturellen Semantik zu beschreiben. So ist auch die Geschichte selbst ein Produkt der Kultur, eine kulturelle Form.«[59] Dieser Überlegung kann ich in vielem zustimmen, zumal hierin raum- und zeitkonstitutive Elemente einer Kultur in ihrer Verwobenheit gezeigt werden. Das »Chronotop« stellt eine Art Topik der vierten Dimension dar und zeigt darin seine kulturweltkonstitutive Relevanz. Kulturwelten bilden ihre Eigenzeiten und ihre Eigenräume aus, wobei es m. E. aber stärker darauf ankäme, auf die durch die Begegnungen und Konfrontationen der jeweiligen Zeiterfahrungen und Geschichtssinne auftretenden neuen Konstellationen zu achten. Die Begegnung der Kulturwelten mit Einbeziehung ihrer jeweils unterschiedlichen Zeit- und Geschichtsauffassungen stellt sich weitaus komplexer dar.[60] Wie sähe das Gespräch der Kulturen aus, wenn man berücksichtigt, daß sie darin immer auch in ihren unterschiedlichen Geschichtsauffassungen und Zeiterfahrungen aufeinandertreffen?

Zunächst entscheidend aber ist auch hier, daß Geschichte ein Konstitutionsgeschehen ist zwischen Formalstruktur und konkreten,

[59] J. Assmann 1999, 26.

[60] H. Kimmerle hat diese Zeitübergänge anhand des Konfrontiertseins von europäischer Zeitordnung und afrikanischem Zeiterleben eindrucksvoll beschrieben; sh. insbesondere die diversen Rubriken »Tagebuchaufzeichnungen« und »Notiz«. (H. Kimmerle 1991, 163 ff.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

inhaltlichen Geschehnissen. Der Ansatz der Fundamentalgeschichte von Rombach ist hier sehr hilfreich, insofern er zeigt, daß und wie jeweils beide Seiten sich hervorbringen. Genauer müßte man sagen: Beide Seiten gehen aus dem konkreativen Geschehen auseinander hervor. Das konkreative Geschehen zeigt, wie sich Kommunikationsmöglichkeit und -fähigkeit *geschichtlich* erbringen, zeigt die Geschichtlichkeit der Kulturwelten hinsichtlich ihrer Tiefendimensionen. Am Beispiel des Seßhaftwerdens des Menschen etwa wird dies deutlich: »So ist es z. B. für eine bestimmte Epoche der Menschheitsentwicklung von absolut durchschlagender Bedeutung gewesen, daß man die Entdeckung der Keramik machte, also aus bestimmten Sorten nassen Lehmes Töpfe formen und im Feuer so brennen und schließlich auch mit Lasuren überziehen konnte, daß sie nicht nur wasserundurchlässig, sondern auch feuerfest wurden. Mit solchen Gegenständen kann man kochen. In Stein- und Holzgefäßen kann man nicht kochen, Stein zerspringt, Holz verbrennt. Wenn man aber kochen kann, erschließt sich ein riesiges Reich von Nahrungsmitteln, die zuvor nicht oder nur ganz unzureichend zum Essen tauglich waren. Gekocht ist fast alles organische Material eßbar, und dadurch werden Pflanzen- und Tierprodukte so aufgeschlossen, daß sie schon in geringen Mengen lebenserhaltend sind. Gekochter Reis ist verdaulich, schmeckt gut und hält vor. Roh ist er ungenießbar. Dasselbe gilt für alle Grundnahrungsmittel der Menschen und befähigt diese dazu, an Ort und Stelle zu bleiben, einen häuslichen Herd zu gründen und damit das nomadische Dasein der früheren Sammlerkulturen zu überwinden. Kochen ist aber kein Grundwort, sondern eine Grundtatsache, und es bewirkt nicht nur eine bestimmte Bewußtseinsstruktur, sondern dem voraus eine bestimmte Lebensstruktur, die aus dem Menschen gleichsam ein anderes Wesen macht. Er wird seßhaft, gemeinschaftsgebunden, bäuerlich und ›macht sich die Erde untertan‹. Er beginnt, seine Nahrungsmittel anzupflanzen, zu pflegen, zu ernten, zu sichern, zu reinigen, zu mehren und sein Leben auf ›Besitz‹ zu gründen. Dadurch entsteht ein neuer Bezug zur Natur, zur Wirklichkeit, zum Göttlichen, zum Werden, zum Geschehen, zur Fortpflanzung, zur Nachkommenschaft, zur Geschichte, usw. Eine vollständige neue *Welt* entsteht aus der Grundtatsache Kochen, zu der natürlich noch weitere Grundtatsachen gehören wie Säen, Ernten, Dörfer gründen, Städte bauen, Gerichte einsetzen usw. Es entsteht überhaupt erst ›Kultur‹, was Pflege bedeutet, Besorgen mit sich bringt und in den vielfachen Weisen der Vorsorge das menschliche

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Leben beherrscht. Erst wo es eine solche ›Kultur‹ gibt, können ›Grundworte‹ greifen und können sich Bewußtseinsstrukturen ausbilden. Geschichte geht also in ihrem ganzen vieldimensionalen Aufbau auf Grundtatsachen zurück, die der Mensch gemeinsam mit der Natur, ›konkreativ‹ wie wir sagen, gebildet hat. Mit dem Kochen wäre es nichts geworden, wenn es nicht Tonerden gegeben hätte, die sich im Feuer ›brennen‹ ließen. Die Natur spielte mit, als der Mensch den Dimensionensprung vom Sammler zum Bauern, und damit zum ›Kultur-Wesen, machte. Sie spielte nicht nur mit, sondern sie zog ihn dahinein, was sich daraus ergibt, daß dieselbe Entdeckung an vielen Orten der Erde gemacht worden ist, jedenfalls dort, wo es die entsprechenden Tonsorten gab. / In der Dimension der Fundamentalgeschichte geschehen also diejenigen Ereignisse, durch die sich der Mensch überhaupt erst eine Wesensgestalt gibt, d. h. auf die ›Kultur-Stufe‹ des handelnden und sein Leben besorgenden Daseins erhebt. Erst dann bildet sich das ›Bewußtsein‹, das bestimmte Strukturen annehmen kann und dadurch der Wirklichkeit in schöpferischer Weise, aber sehr unterschiedlich, begegnen kann. Der ganze Aufbau der Denkgeschichte, Bewußtseinsgeschichte, Gesellschaftsgeschichte bis hinauf zum aktuellen Leben steht auf solchen *Grunderfahrungen*, die nie nur Erfahrungen, sondern immer auch Geschehnisse sind, mit denen sich der Mensch ganz konkret seinen Platz im Ganzen der Wirklichkeit gibt. Er ›gibt‹ ihn sich eigentlich nicht, sondern er nimmt ihn entgegen, aber auch nicht einfach als ›Geschick‹, sondern als das *gemeinsame Ereignis* von Natur- und Menschenmöglichkeit, also ›konkreativ‹.«[61]

Nun, das Beispiel betrifft den großen Schritt der Menschheitsgeschichte von den Jäger- und Sammlerkulturen zu den Bauernkulturen. Das fundamentalgeschichtliche Grundprinzip mit seinem konkreativen Geschehensaspekt – ich habe es deshalb in seiner Ausführlichkeit zitiert, um diesen Geschehensaspekt der Konkreativität in seinem Prinzip erfassen zu können – gilt aber auch für alle anderen Kulturwelten, so daß jeweils konkret »nachvollziehbar« wird, wie Kulturwelten ihre »Kultur« und auch »Natur« gefunden haben. Ich kann hier nicht näher auf den Ansatz der Fundamentalgeschichte eingehen, da dieser mit der Methode der »Bildphilosophie« zusammenhängt, wozu eben »Bilder« gezeigt und »Grundtatsachen« auf-

[61] H. Rombach 1996, 26 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gewiesen werden müßten, was der Fassung durch die »Sprache« (als Gegenstandsbezug, Symbolisierung etc) allein entzogen bleibt.[62]

Kulturen haben also ihren eigenen Geschichtssinn, ihre Eigenzeit und ihre eigene Zeiterfahrung. Zugleich arbeiten sie sich konkreativ aus sich hervor und über sich hinaus. Auch gab es immer konkreative Strukturen zwischen den Kulturen, aber man hat sie bislang noch nicht in diesem konkreativen Geschehen als kulturkonstitutiv und auch nicht als konstitutiv hinsichtlich ihrer Weltenbegegnung und Weltenübergänge gesehen.

2.1.2 Verwandlung der Welten

Weltenbegegnungen und Weltenübergänge gibt es auf unterschiedliche Weise. Dies kann sektoriell und bereichsspezifisch geschehen, so etwa, wenn auf dem Sektor der Handelsbeziehungen Kulturen mehr oder weniger ineinander übergehen, in den Bereichen religiöser Zugehörigkeit aber absolute Trennung besteht, während die augenfällige Sprachendifferenz irgendwie dazwischen zu liegen scheint. Zwischen den Sprachen scheint einerseits eine unüberbrückbare Differenz zu bestehen, andererseits gibt es die sprichwörtliche Möglichkeit der Übersetzung. Lebensformen, Riten und Bräuche betonen zwar auch eine Differenz, aber in der Weise, in der man um die jeweilige Eigentypik weiß, in der Weise kann man sich assimilieren, enkulturieren, eingewöhnen. In den Wissenschaften scheint sich diese Vielfältigkeit zu reduplizieren. Wirtschaftswissenschaften arbeiten so global wie die Naturwissenschaften, ja der globale Gesichtspunkt scheint erst das wissenschaftliche Selbstverständnis zu befrieden. Sozial- und Kulturwissenschaften favorisieren wie Human- und Geisteswissenschaften stärker die Differenzen, erhalten erst aus den spezifischen Fragestellungen und Bereichen ihr wissenschaftliches

[62] Hinweisen möchte ich in diesem Zusammenhang gleichwohl auf die Forschungen der »Historischen Anthropologie«. Auch wenn dort die fundamentalgeschichtliche Dimension nicht berücksichtigt ist, so geht doch die Tendenz auf die historischen Bedingungen von Begrifflichkeiten, wobei das historische Geschehen selber erst als ein geschehendes und die Begriffe hinsichtlich ihrer Semantiken erst erzeugendes zur Darstellung gebracht werden soll. Jedenfalls sehe ich daran eine der begrüßenswerten, weil wichtigen Forschungsansätze der Historischen Anthropologie, worin diese sich durchaus unterscheidet von der »Begriffsgeschichte«, die zeigt, wie ein Begriff gewissermaßen durch seine Geschichte geht. Das ist etwas anderes. Zur Historischen Anthropologie sh. C. Wulf 1997; 1992 ff.; vgl. auch K. E. Müller/J. Rüsen 1997.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Selbstverständnis, was ja nicht nur in die inhaltlich-materialen, sondern in die methodischen und systematischen Fragestellungen hineinreicht. Kulturwissenschaften werden hierbei stärker in das Differenztheorem gezwungen als Sozialwissenschaften, was schlicht an der Bereichsspezifik hängt, der wiederum bestimmte methodische Zugangsweisen entsprechen. Die Philosophie hat wie immer von allem etwas zu bieten, sie kennt den globalen und universalen Gesichtspunkt ebenso wie den regionalen und relativen. Je nach Option changiert sie zwischen diesen Feldern, indem sie die jeweils überzeugenden Argumente bemüht. Ihr Königswegstatus scheint sich in die Pluralität vieler Wege zerstreut zu haben. Es gibt, so könnte man sagen, so viele Denkwege wie es Philosophien gibt. Diesen Aspekt des Einheits- und Differenztheorems, des Universal- und Pluralitätsdenkens will ich weiter unten noch einmal aufnehmen.

Nun haben unsere bisherigen Analysen ergeben, daß bei allen Ähnlichkeiten und Verwandtschaften der Kulturen hinsichtlich einzelner Bereiche die Kulturen doch ihre jeweilige eigene ›Welt‹ ausbilden, was besonders dann deutlich zutage tritt, wenn man die Tiefenstrukturen und Grunderfahrungen, die Konstitutionsarbeit und Genesen der Kulturen berücksichtigt. Dies reicht so weit, daß auch noch die scheinbar transkulturellen Phänomene selber von dem jeweiligen kulturalen Kolorit uminterpretiert und geprägt werden. Der Stellenwert der Ökonomie ist in Asien noch einmal ein anderer als in Europa, und dieser ist auch nicht mit jenem in Amerika deckungsgleich. Die Uminterpretation von Technik in Japan mag nur minimal sein, es zeitigt andere Techniken, andere Ergebnisse, andere Haltungen. In Afrika stellt Technik nicht diejenige Erleichterung dar wie sie dies aus ihrer Herkunftskultur gewohnt ist, sie erweist sich zumindest als ambivalent. Einerseits ist sie ein Segen, andererseits ein Fluch, der über Land und Leute hinwegfegt und nur kulturelle Wüstenei, letztlich auch soziale und wirtschaftliche Desaster übrig zu lassen scheint. Vor allem das mittransportierte technische Bewußtsein macht größte Schwierigkeiten. Die Religionen sind in den einzelnen Kulturen nicht nur verschieden, sie nehmen in ihrer Gewichtung und Bedeutung jeweils eine andere Stellung ein, was wiederum interpretativ auf die anderen Bereiche seine Auswirkungen hat, usw., usw. Scheinbare universale und allgemeine Geltungen erfahren sich kulturell strukturiert und grundiert. Dabei darf man unter Kultur natürlich nicht wiederum einen allgemeinen Begriff von Kultur ansetzen, sondern jenen ›Weltbegriff‹, der eine Kultur erst als Kultur konstituiert.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Desweiteren konnten wir sehen, daß sich die Frage der Pluralität der Welten auf die Frage der Hermetik der Welten hin verschärft. In einem letzten Sinn erweisen sich die Welten als nicht kompatibel, nicht vergleichbar, so sehr, daß sie nicht einmal als different zueinander erachtet werden können. Selbst die Kategorie der Differenz besagt jeweils im ganzen etwas anderes, ist weder über Symmetrien noch über Asymmetrien zu fassen. All diese Kategorien bleiben eigentümlich stumm angesichts dieser Welten-›differenz‹. Am stärksten äußert sich dies dort, wo sich die Welten in Ausschließlichkeit und in ihren Wahrheitsansprüchen begegnen, was in der Geschichte der Menschheit bislang meist auf die Auseinandersetzungsform des Krieges hinauslief. Man sieht sich also vor die Frage gestellt, einerseits nicht hinter diese jeweilige Welterfahrung zurückzukönnen, als welche sich die Kulturen hervorgebracht haben und noch bringen, andererseits aber eine Kommunikationsform zu finden, die die Welten sich so begegnen läßt, daß sie als ›Welten‹ erhalten bleiben. Dies, so scheint es, ist die spannendste Frage, da sie über die Zukunft und die Möglichkeit der Interkulturalität mitentscheiden wird.

Nun hat sich gezeigt, daß die Welten, wenn sie in ihrem bloßen Gegebensein und in ihrer Statik aufeinandertreffen, sich gegenseitig verunmöglichen müssen, daß sie aber in dem Moment, in dem sie sich wirklich *als Welten* begegnen, diese ihre Welthaftigkeit erst aufgerufen, herausgefordert und eingefordert wird. Erst in der Begegnung kommen die Welten in ihre jeweilige Welt, werden sie in dem aufgerufen, was sie »im Grunde« trägt, was sie ausmacht und woraus sie ihre Identifikationen gewinnen. Indem sie sich auf die andere Welt zu bewegen, in dem Maße wird ihnen ihre Welt in ihrer Besonderheit und Einzigkeit deutlicher. Dies scheint zunächst alles andere als das Gängige zu sein, berücksichtigt man, daß eine jede Welt die andere gar nicht als Welt erfassen kann, notwendig nicht, ist doch ihr Weltblick ein universaler, weshalb alles andere von daher gesehen und aufgenommen wird. In jeder Welt sieht die andere anders aus. Und über dieser Differenz gibt es nicht noch einmal einen Allgemeinbefund oder Richterspruch, da das, was jeweils unter Differenz verstanden wird, selber noch einmal different ist. Es kann daher auch kein Vergleichen etc. geben, da jeglicher Maßstab hierfür jeweils von einer Welt aus ergeht. Gewöhnlich läßt man sich davon blenden, daß doch in allen Welten alles, mehr oder weniger, vorkommt, dieselben Dinge und Gegenstände, dieselben Erfahrungen und Begebenheiten, nur inhaltlich ein wenig anders aussehend. Nä-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

her betrachtet zeigt sich aber, daß dieses »etwas anders« nur ein Vorschein eines »im Grunde anders« ist, eine Andersheit, die nicht mehr mit der Kategorie der Andersheit zu fassen ist, sondern eben nur mit jener der Pluralität der Welten. Die je andere Welt ist in jeder Welt eine jeweils andere, so daß man mit »Andersheit« nicht an die »Differenz« der Welten herankommt. Diese Grundkonstellation entzieht sich den Kategorien des Allgemeinen ebenso wie jenen des Relativen. Worin könnte gleichwohl eine Lösungsmöglichkeit bestehen?[63]

Nun, die Frage der Kommunikation der Welten sieht sich in einen Geschehensprozeß freigesetzt, in dem die Welten sich konkreativ begegnen. Die »Konkreativität der Welten« zeigt den konstitutiven Bildungsprozeß der »Kommunikation der Welten«, sie *ist*

[63] J. Habermas sieht sich angesichts der Sprachenvielfalt und der mit jedem Individuum gegebenen unterschiedlichen Weltsicht vor eine ähnliche Frage gestellt, glaubt aber deren Lösung anhand sprachpragmatischer Paradigmen finden zu können, was, wie er selber betont, in dieser Frage nicht ohne eine gewisse Trivialität auskommt: »›Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen‹ (W. v. Humboldt). Weil die Intersubjektivität sprachlicher Verständigung von Haus aus porös ist, und weil der sprachlich erzielte Konsens in der Übereinstimmung die Differenzen der Sprecherperspektiven nicht tilgt, sondern als unaufhebbar voraussetzt, eignet sich das verständigungsorientierte Handeln auch zum Medium von Bildungsprozessen, die beides in einem ermöglichen: Vergesellschaftung und Individuierung. Die grammatische Rolle der Personalpronomina nötigt Sprecher und Hörer zu einer performativen Einstellung, in der Einer dem Anderen als *Alter Ego* begegnet – nur im Bewußtsein ihrer absoluten Verschiedenheit und Unvertretbarkeit kann sich der Eine im Anderen wiedererkennen. So bleibt in der kommunikativen Alltagspraxis jenes verletzbare, objektivierend immer wieder verstellte Nicht-Identische, das durch das Netz der metaphysischen Grundbegriffe stets hindurchfiel, auf eine triviale Weise zugänglich. Die Tragweite dieser profanen Rettung des Nicht-Identischen wird allerdings erst erkennbar, wenn wir den klassischen Vorrang der Theorie preisgeben und dabei zugleich die logozentrische Verengung der Vernunft überwinden.« [sic!] (J. Habermas 1992a, 56 f.)

Für einen Vernunfttheoretiker müssen solche Aussichten doch einigermaßen alarmierend klingen. Als mögliche Erklärung steht zu vermuten, daß Habermas den Weltaspekt gar nicht sieht und ihm dadurch die Schärfe und Härte der Pluralität der Welten erst recht entzogen bleiben muß. Nur so ist verständlich, daß er von Anfang an diesen Problemkomplex unter der kommunikationstheoretischen Fragestellung intersubjektiver Sprachverständigung abhandelt. Da für Habermas aber die Kommunikationsfrage allein eine Frage von Sprachpragmatik und Grammatik ist, reduziert sich natürlich die in der Differenz von Verstehen und Nichtverstehen anklingende Weltendifferenz auf das Problem der Abweichung der »Intentionen der Sprecher von den Standardbedeutungen der verwendeten Ausdrücke« (Ebd.). Habermas setzt schon auf dem Boden eines Kommunikationsapriori an, das selber ja gerade kritisch in Frage gestellt ist. Der Weltenpluralismus wird so auf die Intersubjektivitätsebene transferiert, wodurch er nicht nur nivelliert, sondern auch entzogen bleibt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dieser. Einen entscheidenden Grundzug der Konkreativität haben wir darin gesehen, daß durch das Geschehen selber etwas entsteht, das nicht nur eine Mehrung in der Sache darstellt, sondern daß die Sache selber in einer neuen Weise, auf einer neuen Ebene ihrer selbst zur Erscheinung kommt. Es geht in der Tat eine Welt auf, und der Aufgang einer Welt geschieht immer als Aufgang einer *neuen* Welt. Dies ist keineswegs utopisch oder idealistisch zu verstehen, im Gegenteil, es bleibt an das Gesamt jeweiliger Kulturwelten zurückgebunden, so sehr, daß diese mit all ihren Tiefendimensionen und Grunderfahrungen daran teilnehmen. Diese Dimensionen erfahren sich dabei selber in ein Kommunikationsgeschehen untereinander freigesetzt, so daß diese schon so aufeinander eingehen, daß sie sich als konkreativ erwirkt und auseinander hervorgehend erfahren. Die Erfahrungen und Grunderfahrungen, die Einzeldimensionen und Ereignisse werden dabei nicht nur angesprochen und aufgerufen, sie arbeiten aktiv an dem Gestaltungsprozeß ihrer Welt mit. Je stärker diese Grunderfahrungen mitsprechen, je durchlässiger die Dimensionen zueinander gehalten werden, desto umfassender und lebendiger vermag eine Welt als Welt zu sprechen.

Entscheidend aber ist, daß genau durch das Sichbegegnen, durch das sich gegenseitig Hervorrufen und Mitklingenlassen der Tiefenstrukturen und Grunderfahrungen eine neue Welt nicht nur aufgeht, sondern daß sie geradezu aufspringt. Das Ganze springt um dergestalt, daß es ›verwandelt‹ daraus hervorgeht. Schon die Begegnung zweier Menschen führt dies prototypisch vor Augen. Erst in der Begegnung, wenn diese sich auf die gegenseitigen Tiefenstrukturen hin zu öffnen vermag, wird jeder Seite klar, welche »Welt« sie im Grunde ist oder sein könnte. Eine solche Begegnung erst, so könnte man sagen, entdeckt den Anderen in seiner Welt, nicht erst als Anderen. Man hat dieses Phänomen immer als »Liebe« beschrieben, was nicht falsch ist, was aber unterbelichtet läßt, daß es sich um das Finden und Eröffnen von Welten handelt. Und dies geschieht eigentlich in allen Bereichen, in denen es um Begegnung und Kommunikation geht, jedenfalls als das eigentlich Intendierte und Gesuchte ihrer. Für die Begegnung der Kulturen scheint dies geradezu auf der Hand zu liegen. Schon in zugegebenermaßen nicht oft gelungenen Vorformen, wie sie im Tourismus und seinen Folgeerscheinungen diverser Erfahrungs- und Souvenirsammlungen zutage treten, kündigen sich tiefere Sehnsüchte nach anderen Welten an. Und auch die zunehmenden weltweit gespannten wissenschaftlichen und kulturellen Kontakte

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»wissen« um den menschheitlichen Lernprozeß, der um so fruchtbarer und ergiebiger sein wird, je mehr es gelingt, die Welten der einzelnen Kulturen zu entdecken und Eingang in diese zu finden. Wer nur verreist, um bestätigt zurückzukommen, war eigentlich gar nicht verreist. Er muß ›verwandelt‹ zurückkommen, jedenfalls ein bißchen, und das heißt nicht als ein völlig anderer, sondern als einer, der höher bestätigt ist. Um es im Phänomen zu sagen: Wo Welten gegenseitig so sich begegnen, daß sie aus der Begegnung neu und unvordenklich, wenn man so will, auf einem höheren Niveau ihrer selbst hervorgehen, dort begegnen sie sich *in* ›Freundschaft‹. Wenn Kulturen zu Freunden werden, dann bedeutet dies, daß man sich auf seine jeweilige Welt hin angesprochen hat, daß man sich darin schätzen und hochschätzen lernt. Die Kulturen erfahren sich darin in der Tat höher erfaßt, als dies zuvor der Fall war, auch sich selbst gegenüber. Was sich also verändert, ist das Niveau, die Dimensionierung und Dimensionenvielfalt der Begegnung. Was zuvor noch als Konflikt und Konfrontation ausgetragen wurde, ja vielleicht gar in gegenseitiger Nichtachtung und Ignoranz dahin dümpelte, dies verwandelt sich jetzt in gegenseitige Achtung, und Schätzung, und wenn es gut geht, in Freundschaft. Um es anders zu sagen: Der durch Carl Schmitt wieder in die Diskussion gekommene Freund-Feind-Schematismus ist horizontal bzw. lateral angelegt, die Verwandlung von Feindschaft in Freundschaft mit all ihren Zwischengliedern ist dimensional und vertikal zu verstehen. Eine Welt wird dann zum Feind, wenn sie nur in ihrer Schrumpfform, wenn man so will, in ihrem Irrtum wahrgenommen wird. Da die meisten Welten sich nur in der Schrumpfform kennen, begegnen sie sich entsprechend als Gegner oder Feinde. Die Geschichte der Kulturbegegnungen weiß hiervon ein Lied zu singen.

Das Kapitel »Dimension« hat schon angedeutet, was unter ›Verwandlung‹ zu verstehen ist. Natürlich kennen wir dieses Phänomen vornehmlich aus dem religiösen Bereich, wo eben dieser Erfahrung der Erneuerung, der Höherführung und des Umspringens der gesamten Dimension Rechung getragen wird. Aber dieses Phänomen ist allgültig, es hat ganz alltägliche und lebensweltliche Züge. Wo hingegen noch auf einer von der »Zwei-Welten-Lehre« inspirierten strikten Unterscheidung zwischen Profanem und Sakralem bestanden wird, tritt nur ein Statischgewordensein und Festgemachthaben einer Lebensbewegung zu Tage, die sich im Grunde aber als ungeschiedene immer und überall ereignet; überall dort nämlich, wo

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

man aus einer Begegnung, einer Kommunikation, einem bestimmten Zusammenkommen ein »mehr« und »höher« erfährt. So entstehen Freundschaften, Freundschaftswelten, überhaupt gehen so ›Welten‹ auf. ›Verwandlung‹ ist ein völlig realer Prozeß, ein veritables Phänomen. Aus dem Zenbuddhismus ist die Begegnung zweier Zenmeister überliefert, die genau diese Erfahrung dokumentiert, wie zum einen aus Feindschaft Freundschaft wird, und wie zum anderen das Hohe und Hehre das eigentlich Alltägliche und Einfache hinsichtlich seines Bewegungs- und Verwandlungsaspektes ist.[64] Zum einen ist die ›Verwandlung‹ ein ganz einfaches Geschehen, weit weniger aufwendig und mühsam als jegliche ›Veränderung‹, zum ande-

[64] Nishitani, K. hat diese Episode in einer eindrucksvollen Interpretation dargelegt. Ohne die verschiedenen Tableaus im einzelnen nachzuzeichnen, auf denen Nishitani die Begegnung zweier Zen-Meister anhand der beiden Grundkategorien von »Absolut« und »Relativ« durchspielt – er legt das 68. Kôan-Bsp. aus dem »Bi-yän-lu« zugrunde–, landet das Begegnen eben dort, wo kein Ausweg mehr besteht. Zwei Absolutheiten stehen sich *absolut* gegenüber, oder besser, *entgegen*. Alle Vermittlungsinstanzen sind gescheitert, und bleiben auch weiterhin zum Scheitern verurteilt, denn jeder Vermittlungsversuch geht auf Kosten des einen oder des anderen. Angesichts dieser äußeren wie inneren Abgründigkeit, die sich schließlich in »absoluter Gegnerschaft und Todfeindschaft« gegenüber tritt, bleibt nichts anderes als »ein unendlicher Schrecken« übrig. Aber, genau dieser unendliche Schrecken vermag in einen »Einklang des Singens«, in eine »unendliche Schönheit« umzuspringen, ganz so, wie sich der »Streit« zum »Spiel« und die »Dialektik« zum »Ereignis« verwandeln können. Dazu bedarf es aber eines *Durchbruchs*, der beide auf eine neue Ebene hebt, die nichts verändert und doch alles verwandelt. Der Durchbruch hier bricht sich im »großen Lachen« Bahn, was wohl besagen will – ich würde das so deuten –, daß kein Widerspruch besteht zwischen »völlig getrennt« und »doch eins«. Zwischen dem ein und dem anderen ist der Unterschied so groß, daß er gar nicht faßbar ist oder gar zur Erscheinung kommen könnte. *Diese* Erfahrung bricht im »großen Lachen« durch, und Nishitani nennt dies eine »Erleuchtung«, ist doch alles Sagen schon ein Verlust. Das Lachen aber kommt aus der Tiefe der Begegnung selber, es steht nicht in der Verfügungsmacht des Einzelnen.

Man könnte nun einwenden, was die Begegnung zweier Zen-Meister zur interkulturellen Begegnungsfrage beitragen soll? Zum einen gehören sie derselben Kultur an, zum anderen befinden wir uns in der gegenwärtigen Zeit in einer völlig anderen Lage als es die Zen-Meister waren. »Wer« – so ein japanischer Kollege – »glaubt denn im modernen und postmodernen Japan noch an die Zen-Geschichten?« Natürlich, so müßte man antworten, geht es dabei nicht um einen Glauben, sondern um eine philosophische Einsicht. Nicht um Zen als Korrektiv der Moderne ist es zu tun, sondern um die in diesem Bsp. vorgeführte Prototypik aller Begegnung, wenn sie sich nicht vorschnell aus der Affäre zieht und irgendwie relativiert, sondern den Mut hat, sich auf ihre implizite Absolutheit hin zu erproben. Der eigentliche Konflikt besteht ja darin, daß hier zwei, oder auch mehrere Absolutsetzungen aufeinanderprallen. Ein Rückzug vor dieser Problematik verlagert diese nur, er vermag sie aber keineswegs zu beheben. (Vgl. Nishitani, K. 1990b, 258–274.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ren kann man sie nicht herstellen oder machen wollen, geht es doch um einen Dimensionenschritt, der denjenigen, der ihn tut, mitverwandelt. Man kann allerhand dafür tun, den Umsprung selber kann man nicht machen, er geschieht. Freundschaftswelten, Liebeswelten, überhaupt gelungene Welten wissen um dieses Phänomen. Wo ihr Gelingen ausbleibt, dann deshalb, weil das konkreative Geschehen in ›Machen‹ und ›Beherrschen‹ auseinandergefallen ist. Feindschaften stellen sich von daher als selbst- und haus-»gemacht« dar. Schon der Topos ›Kreativität‹ verweist auf diesen Wegfall des »Kon« der ›Konkreativität‹, weshalb sie auch in die Nähe des Machens rückt und in Entsprechung dazu in die Vermögensstruktur des Menschen Einzug hält. Kreativität ist so etwas wie der Subjektextrakt des konkreativen Geschehens, das Übrigbleiben, dessen Herkunft man nicht orten könnend dem Substanzialismus und Wesensbegriff der ›Person‹ zuschreibt. Das Genie erweist sich in dieser Hinsicht als gar nicht so genial, eher als eine versubstanzialiserte Vereinseitigung eines umgreifenderen (konkreativen) Geschehens.

Rombach hat in der Phänomenanalyse zum »Gespräch der Welten«[65] auf die »doppelte Bewegung« des Gesprächs aufmerksam gemacht. »Ein Gespräch führt immer ›in die Tiefe‹, was primär eine Tiefendimension in den Teilnehmern meint. Im Hinblick auf das Thema führt es eigentlich immer ›höher‹, da die Sache, die verhandelt wird, von den tieferen Entscheidungsdimensionen her einen höheren Rang und eine wichtigere Geltung bekommt. Dieser Gewinn nach oben muß für die Teilnehmer des Gesprächs eine gemeinsame Hebung bedeuten, wenn das Gespräch wirklich ein ›Gespräch‹ sein soll. Sie finden zu einer höheren Gemeinsamkeit, obwohl [besser, gerade weil, G. S.] jeder tiefer in seine Besonderheit zurückgeht.« (Ebd.) Diese doppelte Bewegungsrichtung trifft auch für die Begegnung und das Gespräch der Kulturwelten zu. Erst in der ›gesprächshaften‹ Auseinandersetzung werden die jeweiligen Tiefendimensionen der Kulturen entdeckt, sie werden konkret faßbar und auch darstellbar. Was zuvor eher nebulös und anonym vorausgesetzt war, ist jetzt präzise zu fassen, vermag seine jeweilige Besonderheit und auch Eigenheit aufzuzeigen und überzeugend darzustellen. Zugleich wird darin eine höhere Gemeinsamkeit spürbar und erfahrbar, man trifft sich in der Sache gerade dadurch besser, daß man sich gegenseitig in seine Besonderheiten hinein freigibt. Es herrscht, um es so

[65] H. Rombach 1996, 142 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zu sagen, ein anderer Geist, die Auseinandersetzung wird überhaupt erst ›geistvoll‹.

Konflikte und Konfrontation, und sie sind ja nur der Ausdruck des Ausschließlichkeits- und Absolutheitscharakters einer Welt, verwandeln sich in Achtung und Schätzung, ja in Hochschätzung füreinander. Es entsteht sozusagen eine neue gemeinsame Welt, an der die Protagonisten nicht erst teilnehmen, sondern daraus hervorgehen. Sie kommen so zusammen, daß dieses Zusammenkommen beide über sich hinausführt, so daß sie sich als daraus hervorgehend erfahren. Ihre *Kommunikation* geschieht *kon-kreativ*.

Es legen sich zwei Weisen von ›Verwandlung‹ nahe. 1) Aus der Begegnung geht eine neue, beide Seiten gemeinsam tragende Welt hervor. Kulturell etwa geschieht dies dort, wo kleinere Kultureinheiten sich in einer größeren Einheit zusammenfinden. Unter größerer Einheit ist dabei nicht die geographische Größe gemeint, obwohl dies meist damit einhergeht, sondern die dimensionale Größe. So versteht sich bspw. der Schritt zu den »Hochkulturen« als Eröffnung einer neuen Welt, dem ein entsprechend neues Bewußtsein korrespondiert. Hochkulturen entstanden aus der Zusammen- und Höherführung von Natur- und Stammeskulturen, Nomaden- und Agrarkulturen. Ebenso stellen die »Völker« einen neuen Schritt dar im Verhältnis zu den »Stämmen«, ein anderes Bewußtsein, andere Lebensweisen, andere Haltungen und andere Handlungen. Solche Schritte, wie sie vom Stamm zum Volk, zur Nation, zum Staat, zum Staatenverbund und zur Staatenföderation gemacht worden sind und noch werden, sind immer auch kulturelle Schritte, mit denen eine jeweils ›neue Welt‹ aufgegangen und bewußt geworden ist. So stellen natürlich schon die großen kulturellen Revolutionen der Menschheitskultur solche Welt-Schritte dar. Von den Jägern und Sammlern führt kein sukzessiver Weg zu den Bauernkulturen, und von diesen wiederum nicht zu den Hochkulturen. Jedesmal ging es um Findungen und Neuschöpfungen, um dimensionale Verwandlungen, eben um neue Weltaufgänge. Versucht man einen Erklärungsmechanismus anzusetzen, zeigt man, daß man die Weltenschritte gar nicht erfaßt hat. Man kann auch nur Kausalerklärungen geben, aber keine Gründe, man verwechselt Bedingung mit Ursache und diese mit Grund. Daß es darüber hinaus Abgründe, positiv gesprochen Ursprünge gibt, erscheint schon gar nicht im Blickfeld. ›Abgrund‹ und ›Ursprung‹ verlangen noch einmal anders gelagerte Begründungsweisen als ›Ursache‹ und ›Grund‹. Als größere Einheit würden sich

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zum Beispiel auch die »Vereinigten Staaten von Amerika« darstellen, wo aus einem Staatenverbund ein neues, eigenständiges Bewußtsein hervorging. Es ist kein Zufall, daß dieser Schritt sich mit der »Declaration of human rights« gewissermaßen verbriefte, die in der Tat einen neuen Bewußtseinsschritt in der Menschheitsgeschichte darstellt. Ob »Europa« ein neues Bewußtsein und damit eine neue Welt kreieren kann oder einem alten Weltverständnis verhaftet bleibt, das es auf ökonomische und pragmatische Rationalität reduziert, wird die nähere Zukunft zeigen müssen.

2) Der zweite Aspekt der ›Verwandlung‹ hebt die Differenz der Welten stärker hervor, nicht die Findung *einer* gemeinsamen Welt. Hier wird deutlich, daß die Welten durch ihre Begegnung tiefer in sich zurückfinden, so daß ihnen überhaupt erst *ihre* »Welt« aufgeht. Die Welten sehen so nicht nur ihre Besonderheiten, sondern ihre Eigentypik, Unvergleichlichkeit und Einzigkeit, gerade dadurch, daß sie aus dem Gespräch und dem Konfrontiertsein mit anderen Welten in die »eigene« hineingefordert werden. Das Erstaunliche dabei ist, daß hier eine jede Welt sich tiefer, umfassender und besser versteht und dies zugleich dem gemeinsamen Gespräch der Welten verdankt. Die ›Verwandlung‹ ist auch hier eine doppelte: Eine Welt ›verwandelt sich‹ in sich selber und sie weiß zugleich, daß sie diese Verwandlung der Begegnung und der Herausforderung durch die anderen Welten verdankt. Die Einzelwelt verwandelt sich ebenso wie Sinn und Status der »Pluralität der Welten«. Die Pluralität der Welten, das »Gespräch der Welten« zeigt der Einzelwelt ihre ›Welt‹, klarer, lebendiger, überzeugender. Dieses konkreative Gespräch der Welten re-konstituiert die Einzelwelten auf einem höheren Niveau ihrer selbst, ein menschlicheres Niveau, wo auch Kultur und Natur keine Gegenbegriffe mehr darstellen.

In verschiedenen Anläufen habe ich versucht, *in* dieses konkreative Gespräch der Kulturwelten hineinzufinden. So dienten die Analysen zu Begegnungsweisen aus verschiedenen Kulturkreisen dazu, aus der gegenseitigen Konfrontation die jeweilige Kultur in ihrer Eigenbedeutung stärker hervortreten zu lassen. So etwa in der Phänomenanalyse des Grußes, wo es um die Topoi »Ich«, »Anderer« und »Selbst« geht. Auch aus der kulturellen Aisthetik gibt es hierfür genügend Beispiele, wobei man dem Ertrag, der sich aus dem gegenseitig geführten Gespräch ergibt oder ergeben könnte, noch wenig Beachtung schenkt. Man bringe einmal das europäische Tafelbild mit der ostasiatischen Tuschemalerei ins Gespräch. Das Europa der

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Renaissance entdeckte die Zentralperspektive, was nicht weniger bedeutet als daß der Raum so wahrgenommen wurde, daß seine Grundstruktur auf ein Zentrum hin und von einem Zentrum her ausgerichtet ist. Der Raum »flüchtet« (Raumflucht) und »naht« (Raumtiefe) zugleich, kurz der Raum bewegt sich. Aber diese Bewegung wird zugleich festgehalten, von einem Punkt aus, vom Raumzentrum her, welches sich wiederum in Punkt, Zentrum und Perspektive des Wahrnehmenden widerspiegelt. Überhaupt nimmt man »vom Zentrum her« wahr. Wahrnehmen, Sehen und Denken kommen vom Zentrum her. Zentrum und Subjekt gehören konstitutiv zusammen, gehen konkreativ auseinander hervor. Das Zentrum ist die Perspektive, das »perspicuere« dieser Wahrnehmung, die Zentralperspektive ist geboren, die Neuzeit kann beginnen. Die ostasiatische Malerei zeigt ganz anderes. Die Raumstruktur läuft nicht auf ein Zentrum hin, sondern erstellt einen ›Weg‹, verlangt schon visuell in dieser Bewegung mitzugehen, führt auf ein ›Erfahren‹ hin, einen Erfahrungsweg, der sich aus einem »Herum«, »Umher« und »Hinein« erstellt. Dieser führt schließlich zu einem ›Ort‹, der keiner Raumkategorie gehorcht, sondern dem asiatischen Grundbegriff verwandt, eine »orthafte Ortlosigkeit« aus sich hervortreten läßt. Der Mensch, das Subjekt, tritt ganz in diese Wegerfahrung und dieses Geschehen (der Natur) zurück – er ist meist nur angedeutet –, indes in der europäischen Malerei die Natur hinter den Menschen zurücktritt, so daß alles auf den Menschen, zentralperspektivisch und blickhaft zuläuft. Das asiatische Wahrnehmen kommt mehr einem ›Erfahren‹ gleich, einem ›Weg‹, so daß auch noch das Denken und seine Begriffe sich dieser Grunderfahrung verdanken.[66]

Sieht man nun beide nicht nur für sich – europäisch: es gibt nur die Zentralperspektive und alle anderen Perspektiven gehen auf diese zurück; asiatisch: es gibt nur die »Circumspektive«, und alle anderen Perspektiven erweisen sich nur als bestimmte Perspektiven dieser

[66] Zur Interpretation der asiatischen Tuschemalerei, genauerhin der Spanne vom 13.–17. Jahrhundert am Beispiel der Maler Yü-chien und Mu-chi sh. Tsujimura, K. (1990, 455–469). Von Tsujimura übernehme ich den Begriff der »Circumspektive«. Zum interkulturellen Gespräch hinsichtlich unterschiedlicher Wahrnehmungsperspektiven vgl. F. Vetsch (1992, 113–123). Allerdings wird hier im Ausgang vom sog. »Japanergespräch« (sh. Heidegger 1986) argumentiert. Es geht darin auch um ein Gespräch, das sich im direkten Sinn auf einem »Unterwegs zur Sprache« befindet, ob allerdings auch schon die Weltenvielfalt gesehen ist und darüber hinaus der Hervorgang der Welten aus dem Gespräch, bleibt mehr als fraglich.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

umfassenden und umlaufenden Perspektive –, sondern bringt sie miteinander ins Gespräch, so klären sich beide dahingehend, daß sie durch diese Konfrontation einerseits *ihre* Perspektive noch höher bestätigt sehen, andererseits die Wahrnehmungsmöglichkeit eröffnet wird, auch die Perspektive und Grundüberzeugung der anderen Welt zu sehen. Man sieht nicht nur die verschiedenen Welten der Perspektiven, man sieht die jeweilige Perspektive der Welten. Man sieht ›Welten‹ und ›Welt‹ zugleich.[67, 68] Wenn das keine Verwandlung ist.

Ebenso haben wir oben die Möglichkeiten einer »Konsensdemokratie« in afrikanischen Staaten diskutiert. Bislang hat sich vor allem die Parteiendemokratie westlichen Zuschnitts etablieren können. Nicht nur, daß die realpolitischen Formationen keineswegs überzeugen, durch das *gegenseitige* Aufnehmen, näher Kennenlernen, durch das Offenbleiben für Verbesserungen und Vertiefungen der eigenen politischen Institutionen und Bewußtseinslagen, durch gegenseitige Korrekturbereitschaft u. a. mehr vermögen sich auch die politischen Welten erst über sich klarer zu werden, könnten von innen her sich und den anderen zustimmen. So aber wundert man sich einerseits über die Politikverdrossenheit, was im übrigen noch nichts über das politische Bewußtsein und die politische Willensbildung aussagt, schon eher über die Interpretation der Politik seitens der Politiker und deren praktischen Umgang mit Politik, andererseits ist man geneigt, den afrikanischen Staaten, und nicht nur diesen, demokratisches Denken und Handeln abzusprechen. Dabei liegt doch auf der Hand, daß diejenige Demokratieform, die für eine Kulturwelt überzeugend sein mag, dies noch lange nicht in einer anderen vermag. Ja es erweist sich u.U als geradezu undemokratisch, wenn sich eine politische Grundüberzeugung über die anderen erhebt. Auch demokratische Gesprächskonstellationen sollten immer auch Gespräche über Demokratie oder besser, Gespräche der demokratischen Wegfindung sein können. Konkreative Prozesse eben. Natürlich wird der Erfolg immer an der Weise hängen, inwieweit das jeweilige gesamte Kulturleben, die Kulturwelt darin aufgenommen und geachtet sind und in-

[67] Vgl. Vf. 1995b.

[68] Eine solche, man könnte auch etwas moderater sagen, asymmetrische Perspektivik ist keineswegs allein aisthetisch konnotiert. Schon die unterschiedliche Gesamtinterpretation der Arbeitswelten und die damit verbundenen nicht vergleichbaren Arbeitsethoi zwischen japanischem und westlichem Selbstverständnis liegen auf der Hand und sind auch vielfältig beschrieben. Unter soziologischen Gesichtspunkten hinsichtlich asymmetrischer »Identitätskonstruktionen« in Bezug auf Japan vgl. S. Shimada 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wieweit diese zu Wort kommen und mitgestalten. Die politische Frage ist immer auch eine geistespolitische, eine kulturelle ebenso wie eine gesellschaftliche. An der konkreativen Begegnung, dem Gespräch der Welten hängt alles, wird doch darin jeder in seiner Eigenheit und Besonderheit nicht nur nicht belassen, sondern in diese sogar hineingefördert. Genau diese Besonderung aber steht nicht gegen das Allgemeine oder Ganze, im Gegenteil, dieses tut sich kund als der gemeinsame Geist, von dem her die einzelnen Welten als Welten getragen werden. Auch die europäische Frage wird sich an diesem Maßstab messen lassen müssen, es braucht da mehr als gut gemeinte Politikerreden und diverse Argumente, es braucht in der Tat so etwas wie eine Verwandlung des Bewußtseins. Am Beispiel der Beziehungen Frankreichs und Deutschlands, nicht erst der politischen, sondern der zwischenmenschlichen und kulturellen, mag man hier schon einen ersten Anschauungsunterricht nehmen. Waren beide über lange Zeit hin und noch bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein verfeindet – man spricht heute noch von »Erbfeindschaft«, ja von »Todfeinden« –, so hat sich die Beziehung im Laufe der letzten 50 Jahre auf den unterschiedlichsten Ebenen so verbessert, daß man in der Tat von einer Verwandlung in den kulturellen Grundlagen und Welten beider Nationen sprechen kann. Aus Feindeswelten wurden Freundeswelten.

Es nimmt nicht wunder, daß die zweite Möglichkeit im kulturellen Sektor faktisch noch kaum umgesetzt wurde, obwohl es schon mannigfaltige Vorboten dafür gibt. Aber eine solche Umsetzung, sprich ›Verwandlung‹ wäre ja auch das entscheidende Grund*motiv*, im Sinne von Grundbewegung, für die Begegnung und das Gespräch ›interkultureller Welten‹. Die zweite scheint mir zukunftsträchtiger zu sein, da sie interkulturell motiviert ist, die erste ist noch allzu sehr am Entwicklungsgedanken und der evolutiven Bewegung der Kulturen orientiert. Interkulturell verliert der Entwicklungsgedanke der Kulturen, der ja die sog. höheren und weiterführenden als die maßgebenden beurteilt, an Überzeugungskraft und an interkultureller und welthafter Kompetenz. Ja er stellt sich selber als hausgemacht und damit auch kulturspeziell dar. Anders das Gespräch der Welten, das sich so verstehen möchte, daß jeder von jedem lernt und auch lernen kann, das heißt, daß jede Kultur durch das Kennen- und Schätzenlernen der anderen sich selber besser verstehen und einzuordnen lernt. Die Differenz ist auch hier die höhere Einheit, im Sinne des »Einigseins«.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2.1.3 Diskussion – Dialog – Gespräch

An anderer Stelle habe ich auf die verschiedenen Ebenen des Gesprächs aufmerksam gemacht. Dabei hat sich zeigen lassen, daß die interkulturelle Kommunikation ein vielschichtiges, mehrdimensioniertes, ein sehr lebendiges und dynamisches Phänomen ist.[69] Ich möchte diese dort vorgenommene Unterscheidung hier aufnehmen und hinsichtlich des Zusammenhangs von Kommunikation und Konkreativität präzisieren.

a) Auseinandersetzung (Diskussion)

Unter ›Diskussion‹ ist im weitesten Sinne ein ›Diskurs‹[70] zu verstehen, der sich auf gemeinsame Denkvoraussetzungen und einen gemeinsamen Verstehensboden bezieht, die aber selber nicht in Frage stehen. Es mag sich dabei um die apriorischen Bedingungsstrukturen von Verstand und Vernunft oder um gesellschaftlich-kulturelle Kontexte und Übereinkünfte handeln. Entscheidend ist, daß hier nicht *um* den Boden, sondern *auf* ihm gestritten wird. Erst auf einem gemeinsamen Boden kann überhaupt gestritten werden, da jedes Argument von dieser Voraussetzung aus seine Legitimation und Überzeugungskraft erhält. Der Streit ist also ein Streiten um das bessere ›Argument‹, das bessere Argument erweist sich darin, inwieweit das *unterstellte* Kriterium eingelöst wird. ›Argument‹, ›These‹, ›Position‹ gehören allesamt zur Ebene der Diskussion resp. des Diskurses. Sie stellen die wissenschaftstheoretischen Begriffe der Auseinandersetzung. Der Voraussetzungsboden steht zur ›Auseinandersetzung‹ dergestalt, daß zu ihm als ›unterstelltem‹ Stellung bezogen werden muß. Habermas hat in diesem Zusammenhang ganz richtig vom »zwanglosen Zwang des besseren Arguments« gesprochen. Voraussetzung und Auseinandersetzung bedingen sich gegenseitig.

Der Großteil philosophischer Alltagsarbeit fußt auf diesen Prinzipien. Nun ist es vor allem J. Habermas, der, in diesem Fall different zu den Letztbegründungstheoremen von K. O. Apel, auf die praktische Handlungsdimension rationaler Prozesse, mithin auf die sich geschichtlich herausarbeitende Vernunft setzt. Vernunft bleibt nicht mehr nur auf ihre apriorischen Bedingungsstrukturen rückverpflich-

[69] Vf. 1997a, 289–315.

[70] Zum Zusammenhang von Diskussion und Diskurs sh. a. a. O., 291 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tet, sie erwirkt sich – im Unterschied zu dem ähnlich motivierten Programm Hegels, das allerdings auf die Zielgestalt des »absoluten Geistes« hinausläuft – geschichtlich aus der dialektischen Bewegung von Individuum und Gesellschaft. »Individuierung durch Vergesellschaftung«[71] korrespondiert mit der Vergesellschaftung durch Individuierung. Als Zwischenglieder bzw. Vermittlungsinstanzen fungieren die Intersubjektivität sowie die Lebenswelt. Allerdings, und hier wäre ein kritischer Einwand zu machen, werden diese schon vorausgesetzt und nicht in ihrem Konstitutionsgeschehen gezeigt.[72] Beide Begriffe stellen sich als abgeleitete dar, jener der Intersubjektivität von der Subjektivität bzw. auch der Individualität, jener der Lebenswelt von einem allgemeinen Substanzbegriff von Welt.[73] Trotz aller sprachpragmatischen und gesellschaftstheoretischen Befreiungsversuche verbleiben diese Analysen doch gänzlich im kantisch-hegelischen Einzugsbereich des Denkens. Ohne in eine dezidierte Habermaskritik einzusteigen, will ich doch festhalten, daß das *Konstitutionsfeld* zwischen Individualität und Individuierung auf der einen und Gesellschaft und Vergesellschaftung auf der anderen Seite nicht in den Blick kommt.[74] Würde es dies, so wäre der Schritt zur Konkreativität von

---

[71] Vgl. J. Habermas 1992a, 187–241.

[72] Der Rückgriff auf G. H. Meads Programm der Intersubjektivität (a. a. O. 229–234) bestätigt dies ebenso – Meads Theorem bleibt eben doch an sozialbehaviouristische als auch empiristische Paradigmen gebunden –, wie die Adaption des Begriffs der »Lebenswelt« als einer Art in eigentümlicher Gegenstellung zur Vernunft verbleibendem »Hintergrundwissen«, weshalb es denn auch um eine »Rationalisierung der Lebenswelt« zu gehen hat.

[73] Unter »vorausgesetzt« verstehe ich hier auch die gängige Unterscheidung zwischen »präreflexiver« und »reflexiver Ebene«. Gerade dann, wenn man wie Habermas versucht, die Lebenswelt »formalpragmatisch« anzugehen und sie als »situationsbezügliches Horizontwissen«, als »themenabhängiges Kontextwissen« und als »lebensweltliches Hintergrundwissen« umschreibt, kennzeichnet dies die von vorneherein gemachte Differenz von »Lebenswelt« und »Wissen«. Aus dieser Distanzierung des Wissenstheorems, dem immer auch eine bestimmte Form der Substanzialisierung korrespondiert, erhält erst die sprachpragmatische Wendung ihren Sinn. Will sagen: Welche Züge auch immer der »Lebenswelt« angediehen werden lassen, sie ist als »Ontologicum« schon vorausgesetzt. Man mag sich alsdann mit Bedeutungstheorien oder Symboltheorien der Sprache behelfen, oder gar wie Habermas »Gesellschaft als symbolisch strukturiere Lebenswelt« begreifen, die Reflexivität als »Wissen von« und »Wissen um« ist selber schon vorausgesetzt, und diese ihre Vorausgesetztheit hat auch immer schon »Präreflexivität« und »Lebenswelt« vorausgesetzt. (Vgl. a. a. O., 88–104)

[74] Habermas' Gewährsleute sind Humboldt und Mead. Mit Humboldt soll das Theorem der Einheit in der Vielheit verdeutlicht werden, indem die Kommunikationsgemeinschaft als Sprachgemeinschaft die Individualität »auseinandertreibt« und zugleich darin

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Individuum und Gesellschaft nicht so weit. Es würde sich zeigen, daß die Kommunikationsstruktur zwischen beiden ein Prozeß des Kommunizierens selber ist, so daß das Kommunikationsgeschehen selber erst aus sich hervorgeht und damit auch seine beiden Pole des Individuums und der Gesellschaft. Die Konkreativität meldet sich also schon hier als Desiderat der Kommunikation.[75] Damit zusammen hängt der weitere Aspekt, der den Zusammenhang von Gesellschaft und Kultur befragt. Die Gesellschaftstheorien und Sozialphilosophien haben sich in dieser Frage eigentümlich verselbständigt, was auf der anderen Seite eine etwas in die Jahre gekommene Kulturphilosophie, -anthropologie und -wissenschaft zurückgelassen hat. Unter konkreativem Aspekt würde sich diese Alternative »Gesellschaft« und »Kultur« als überholt erweisen. Gewiß, historisch betrachtet hat sich die Kulturanthropologie vornehmlich in den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts entwickelt, und wurde dann, vor dem Hintergrund des durch den Nationalsozialismus und den mit dem Zweiten Welt-

---

»erhöht«. Der Gedanke steht und fällt natürlich mit der Präsupposition der Sprache. Humboldt konnte noch nicht den Konstitutionsgang der Sprache erfassen, weshalb er in Anlehnung an Husserls Begriff des »Weltglaubens« gesprochen einem »Sprachglauben« aufsitzen mußte. Humboldt konstatierte die Vielfalt der Sprachen wie jene der Individuen und applizierte beide aufeinander, er konnte aber nicht deren Bedingungsvoraussetzungen, deren gegenseitiges Konstitutionsgeschehen zeigen. (Vgl. a. a. O. 201 ff.) – Mit Mead soll das intersubjektive Paradigma anhand eines »performativen Gebrauchs von Individualität« erwiesen werden können. Die Beziehungsstruktur von Beobachter, Sprecher und Hörer legt eine »wechselseitige Beziehung« zwischen Individuum und Gesellschaft nahe, eine Art »Anpassung« im Sinne jeweiliger Perspektivenübernahme. (Vgl. a. a. O., 210–217, 178 f., 230 f.) – Trotz Habermas' Ansinnen, die Selbstkonstituierung kommunikativer Praxis zu zeigen, greift er doch beständig auf »Gegebenheiten« (Ich, Anderer, Individualität, Gesellschaft etc.) zurück, die stets schon als Ausgangspunkte der Untersuchungen dienen. Man staunt einigermaßen über das hier durchscheinende »ontische Bewußtsein«, sprich über die metaphysischen Implikationen.

[75] Das Konzept des »Kommunikativen Handelns« befragt die intersubjektiv-sprachpragmatisch vermittelte Konstellation, die wiederum das Bindeglied zwischen Individuum und Gesellschaft erstellen soll. Diese Vorgehensweise entspricht dem Denkmodell der Beschreibung von Realität mit den Mitteln der Vernunft. Was also erwiesen werden soll, ist »ontologisch« schon vorausgesetzt. Vernunft und Welt (Realität) werden voraussetzungslos akzeptiert und erfahren in diesem Denkschema ihre Begründung. Anders sieht es aus, geht man diese Voraussetzungen auf ihre weiteren Voraussetzungen hin an. Die Denkstruktur der »Bedingung der Möglichkeit von ..« müßte auf ihre »Genese« hin, auf ihren »Konstitutionsgang«, auf das »Hervorgangsgeschehen« dieser Konstitution hin untersucht werden. »Begründung« würde sich als »Selbstbegründung« im Sinne des »Aufweisen« und »Sichzeigens« erweisen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

krieg verbundenen Erfahrungen ausgelösten Zivilisationsbruch, zunehmend von gesellschaftswissenschaftlichen und -kritischen Ansätzen abgelöst. Die »Kultur« hatte sich selber desavouiert. Beide, Kultur und Gesellschaft bildeten Gegenbegriffe. Diese Gegenstellung – eine »Auseinander-setzung« ganz eigener Art – ist heute obsolet geworden. Wir haben es mit beiden Ebenen zu tun, die sich viel öfter als man glauben mag überkreuzen, bedingen und sich gegenseitig befruchten. Rechts- und Sozialfragen, Subjekt- und Individualbegriff, Bürgerbegriff und Moral, um dies nur anzudeuten, sind stets kultural durchtränkt, ja konstituiert, wie umgekehrt kulturale Parameter sozialphilosophisch und gesellschaftspolitisch eingebunden und durchzogen sind.[76] Schon in der Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch, der ja weitere Diskussionen um die Gentechnik folgen, wird dies signifikant: Ab welchem Zeitpunkt ist der Embryo Mensch, wann Subjekt? Worin bestehen die Kriterien für den Subjektbegriff? Oder ist die Frage selber schon falsch, weil zu spät gestellt? Hier begegnen sich religiöse mit rechtlichen Ebenen, moralische mit biologisch-medizinischen Fragestellungen, und keine der Seiten wird sich als *die* Wahrheit behaupten können. Interkulturell wird die Verzahnung von Kultur und Gesellschaftsstruktur noch deutlicher. Wir haben oben versucht, diese gegenseitigen Bedingungsfolien, wie sie etwa zwischen Kulturwelt und Individualbegriff jeweils bestehen, ansichtig zu machen. Am Beispiel der Rechtsfrage etwa wird deutlich, daß beide Ebenen nicht nur aufeinander bezogen sind, sondern sich gegenseitig bedingen, ja hervorbringen. Eine bestimmte Rechtsordnung ist immer der Versuch einer Antwort auf ein bestimmtes Rechtsempfinden. Jene muß, will das Ganze verläßlich und einklagbar sein, institutionalisiert sein. Ohne das zugrundeliegende Rechtsempfinden indes bliebe die Rechts- und Gesetzesordnung leer, ja sie bliebe ein Fremdkörper, der auf Dauer keinen Bestand haben könnte. Das Rechtsemp-

[76] Habermas unterscheidet in seiner Lebensweltanalyse auch noch zwischen »Kultur«, »Gesellschaft« und »Persönlichkeitsstruktur«, indem er diesen verschiedene Funktionen zuordnet. Immerhin aber fungiert die Lebenswelt als »symbolisch strukturierter Sinnzusammenhang«. »Auf dem Marktplatz der kommunikativen Alltagspraxis schießt aller Sinn zusammen.«(98) Die entscheidende Differenz zu Habermas besteht darin, daß er gleichsam ex post den Lebensweltbegriff ausdifferenziert, während wir versuchen, jenseits von »ex prius« und »ex post« das konkreative Geschehen einer *Welt*bildung und eines *Welt*aufgehens zu zeigen. Der Lebensweltbegriff, der sich ja nicht zufällig gleichsam a tergo in die gesellschaftstheoretischen Analysen eingeschlichen hat, erwies sich dabei allerdings auch als überholt. (Vgl. etwa schon die diesbezügliche »Kontroverse« zwischen Heidegger und Husserl)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

finden, wie es auch im Gerechtigkeitsgefühl zum Ausdruck kommt, gehört nun eher zur kulturellen Ebene, während die Rechtsordnung die gesellschaftliche Ebene bedient. Es kommt nun darauf an zu sehen, nicht nur daß beide zueinander gehören, sondern daß sie sich aneinander abarbeiten und daraus ihr jeweiliges Rechtsprofil gewinnen. Dieses Zusammenspiel, was ebenfalls ›konkreativ‹ geschieht, könnte man »Rechtssphäre« nennen. Dies soll heißen, daß sich die Rechtssphäre, dem ein bestimmtes Rechtsbewußtsein entspricht, aus dem jeweiligen Konstitutionsgeschehen von »Tiefenstruktur« (Rechtsempfinden) und »Höhenstruktur« (Rechtsordnung) erstellt.[77] Beide stellen einen konkreativen Prozeß dar, der selber konstitutiv ist für die gesellschaftliche *und* kulturale Kommunikation. Deren konkreatives Zusammenspiel erstellt das, was ich unter ›Welt‹ verstehe.[78]

b) Aufeinanderhören (Dialog)

Bezeichnenderweise hat sich für die interkulturelle Debatte der Terminus des »Dialogs« durchgesetzt. Darin kommt zunächst zum Ausdruck, daß der gemeinsam unterstellte Verstehensboden ins Wanken gerät. Es zeichnen sich Differenzen, Andersheiten und Fremdheiten ab, die sich der Vereinnahmung durch Verallgemeinerungen und sonstiger Einheitskonzepte entziehen. Im Dialog bricht ein »Zwischen« auf, eine Asymmetrie, auf die es zu achten und die es ernst zunehmen gilt. Der Andere wird als Anderer erfaßt, was zugleich dazu auffordert, die Andersheit des anderen Verstehensbodens zu akzeptieren. Es wird deutlich, daß jegliches Argument zurückgebunden ist an einen jeweiligen Horizont, so daß nicht mehr das bessere Argument zählt, sondern die Übereinstimmung von Horizont und Sache. Erst innerhalb eines Horizontes macht das Argument ›Sinn‹. Dies, so könnte man sagen, ist die hermeneutische Disposition. Der

[77] Vgl. H. Rombach 1996, 92.

[78] Vgl. hierzu das schon auszugsweise zitierte letzte Kapitel aus Habermas' Aufsatz »Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen« (1992a, 179–186.) Die dort skizzierten Aussichten, die einen schon wegen ihrer ziemlich nebulös bleibenden Formulierungen (etwa Metaphernbildungen(!) für die »kommunikative Vernunft« wie »schwankende Schale im Meer der Kontingenzen«) doch einigermaßen unzufrieden zurücklassen, laufen m. E. auf das Theorem der »Konkreativität« hinaus. – Es mag sein, daß der vermutlich durch Heidegger verstärkte Aplomb gegenüber »phänomenologischen Forschungen« bei Habermas in die Einseitigkeit gesellschaftstheoretischer Rationalität geführt hat.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sinnzusammenhang erstellt sich aus der schrittweise zu vollziehenden ›Aus(einander)legung‹ und Bewährung von Horizont und Sache. Ist der Sinnzusammenhang erfaßt, habe ich ›verstanden‹. Voraussetzung hierfür aber ist, daß erst durch das Auslegen und Verstehen etwas zu dem wird, was es zuvor nicht war. Die Sache öffnet sich ebenso wie der Auslegende. Öffnung, Offenheit und »offener Horizont« sind daher Insignien hermeneutischen Verstehens. Man wird, wenn man so will, ins Verstehen gehoben. Gleichwohl bleibt eine Differenz bestehen, die letztlich nicht zu überbrücken ist, die aber zugleich auch das Eigentypische des Dialogs anzeigt: Eine Atmosphäre, die zwischen den Dialogpartnern entsteht, gerade dadurch, daß man die Andersheit des Anderen in ihrem Nichtverstehenkönnen respektiert, daß man lernt, mit Inkommensurabilitäten umzugehen. Dennoch will man verstehen, aber nicht auf letztgültige Wahrheitsaussagen hin, sondern hinsichtlich der jeweiligen Horizontstrukturen. »Verstehenwollen und Verstandenwerdenwollen«, nennt R. A. Mall diese hermeneutische Situation, wobei er sich nuancenreich von der Gadamerschen Variante einer »universalen« bzw. »gattungsmäßigen Hermeneutik« absetzt und eine »analogische Hermeneutik« vorschlägt.[79] Es kommt hier eine größere Zurückhaltung ins Spiel, nicht nur aufgrund des Erfassens der grundsätzlicheren Differenzen der Horizonte, sondern weil man um die erst durch den Dialog sich hervortreibende Öffnung von Dialogpartner und jeweiligem Horizont weiß. Nicht von ungefähr, daß sich der Dialogtypus bislang vor allem auf interreligiöser Ebene etabliert hat, wird doch dort offenkundig, daß man sich über die Differenzen der Religionen nicht in der Weise hinwegsetzen kann, wie dies die logische Argumentation gewohnt ist. Es bildet sich so ein gegenseitig gewährter offener Raum aus, was besagen will, daß *vor* allem immer schon Verstandenhaben erst einmal ein *›Aufeinanderhören‹* notwendig ist, um überhaupt verstehen zu können. ›Hören‹ besagt zum einen, daß zum Horizontverstehen immer auch die Ebenen der Sinnlichkeit hinzugenommen werden, zum anderen, daß man sich vom anderen etwas sagen läßt. In einem Dialog der Kulturen wird es daher nicht nur um philosophische Aspekte im Sinne der Begriffsbildungen und Argumentationsfiguren gehen, sondern auch um die Aufnahme religiöser, lebensweltlicher, kultureller und gesellschaftlicher Horizonte. Gegen eine

[79] R. A. Mall 1995, 39–54.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bloße Text- und Sprachhermeneutik[80] wäre also eine »interkulturelle Hermeneutik«[81] ins Feld zu führen, die ein erweitertes Verständnis von Hermeneutik mit sich führt, gewissermaßen eine »Hermeneutik der Hermeneutik«.

Die dialogische Struktur kann nun ausgeweitet werden zum »Trialog« oder auch zum »Polylog«, worin der methodische Versuch unternommen wird, mehrere, ja viele Gesprächspartner und Kulturen in gleichberechtigter Weise zu Wort kommen zu lassen, um *ihre* Sache vorbringen zu können.[82] Wenn allerdings viele Logoi miteinander in einen Dialog treten, so gilt die Schwierigkeit zu beachten, daß jeder Teilnehmer ja einen anders gelagerten Verstehensboden mitbringt, so daß die Gesprächsauseinandersetzung über die verschiedenen Grundlagen, Denkkategorien und Erfahrungswelten zu gehen hätte. Ansonsten nimmt man in Kauf, auf die Ebene des allgemeingültigen und für alle geltenden Diskurses zurückzugleiten, was die Brisanz der Interkulturalität wieder preisgäbe. Aufgrund der nicht zu überspringenden Fremderfahrung spricht Waldenfels daher auch vom »zerstreuten Dialog«,[83] was den Asymmetrien und Differenzen zwischen den Dialogpartnern Rechnung tragen möchte, zum anderen gegen eine Beliebigkeit votiert.

All diese Versuche führen dazu, in der »Dia-logik« die höhere, weil adäquatere interkulturelle Kompetenz zu sehen als in den »Mono-logiken«. Die Dialogstruktur offenbart Schritte in eine Dialog-

---

[80] Hier wäre ein Einwand gegen die Hermeneutik Gadamers geltend zu machen, der ja auch so etwas wie eine Gesprächshermeneutik versucht hat, nur daß er die »gemeinsame Sprache« als allgemeine und universale Verstehens- und Verständigungsgrundlage gesehen hat. Ein Verstehensvertrauen via Sprachverstehen, könnte man sagen, was unvermeidlich auf ein in sich völlig aufgehendes »hermeneutisches *Universum*« hinauslaufen muß, das sich dann aber interkulturellen Grundmotiven gerade versperrt. (Vgl. H.-G. Gadamer 1986, S. 391 ff.)

[81] H. Kimmerle hat in diesem Zusammenhang eine »Methodologie des Hörens« vorgeschlagen, die für den interkulturellen Dialog unabdingbar ist: »Der philosophische Dialog sucht indessen die Gleichheit der Gesprächspartner und die Gegenseitigkeit des Aufeinander-hörens und des Voneinander-lernens sehr viel entschiedener ernst zu nehmen, als es im Rahmen des Entwicklungsdenkens möglich ist. (…) Das Projekt einer interkulturellen Philosophie besteht zunächst darin, zu hören, lange Zeit hindurch zu hören, wie sich die Philosophie einer anderen Kultur als Antwort auf bestimmte Fragen und als Reaktion auf bestimmte Argumente artikuliert. Auch Hören will gelernt sein; es erfordert Offenheit, Konzentration, Disziplin und eine methodisch geleitete Technik. Wie das Verstehen, das viel später kommt, ist es Kunst.« (H. Kimmerle 1994, S. 125 ff.)

[82] F. Wimmer 1996, 39–54; ders. 1997, 149–182.

[83] B. Waldenfels 1995a, 424–438.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kultur. So spielt nicht von ungefähr in diesen Konzepten das *kreative* Moment eine entscheidende Rolle.[84] Mall spricht in Anlehnung an M. Eliade von »schöpferischer Hermeneutik«[85], was zunächst besagt, daß es um ein Verstehen der unterschiedlichen Kulturschöpfungen geht, was aber vor allem darauf hinweist, daß das Verstehen selber einem schöpferischen Prozeß unterliegt und sich nicht mit Denkoperationen hinsichtlich allgemeiner Geltungsfragen begnügen kann.

An der Erstellung und dem Aufgehen der jeweiligen Horizonte schöpferisch mitarbeiten, d. h. über das bloß Gegebene hinaus sich »etwas« geben lassen können, das unverfügbar bleibt und doch »verstehbar« wird, was schließlich das Geben zur »Gabe«[86] werden läßt, daran bemißt sich die Dialogstruktur des Aufeinanderhörens. Eine »Hermeneutik der Differenz«, die schon an die Tore der »hermetischen Differenz« anklopft. In der Dialogstruktur des Aufeinanderhörens kommt das kreative Grundmoment schon weit stärker zum Vorschein als in der Diskussion, es bleibt aber noch an das Vermögen des einzelnen Gesprächspartners, ob Individuum oder im kulturellen Maßstab, rückgebunden.

c) Auseinanderhervorgehen (Gespräch)

›Diskussion‹ resp. ›Diskurs‹ sehen sich mehr dem Einheitskonzept verpflichtet, der ›Dialog‹ öffnet sich stärker dem Differenzdenken. Beide, so könnte man sagen, favorisieren eine Seite desjenigen, was ich ›Gespräch‹ nennen würde. Es wäre aber ganz unrichtig, würde man unter dem Gespräch ein dialektisches Vermittlungsgeschehen von Einheit und Differenz sehen. ›Gespräch‹ meint vielmehr das konkreativ sich erwirkende Entfaltungsgeschehen, in dem jeder Gesprächsteilnehmer so mitgenommen und über sich hinaus geführt wird, daß er sich daraus in seiner Besonderheit tiefer und besser verstehen lernt. Das Gespräch ist ein Geschehen, das die Bedingungen

---

[84] Im Zusammenhang seines Konzeptes der »responsiven Rationalität« heißt es bei B. Waldenfels: »Berücksichtigen wir die Möglichkeit, daß im Antworten nicht bloß ein bereits existierender Sinn wiedergegeben, weitergegeben oder vervollständigt wird, sondern daß im Gegenteil Sinn im Antworten selbst entsteht, so stoßen wir auf das Paradox einer *kreativen Antwort, in der wir geben, was wir nicht haben*.« (B. Waldenfels 1995c, 620).

[85] R. A. Mall 1995, 14, passim; vgl. hierzu den Topos »reflexiv-meditative Einstellung«, ebd. 64, passim.

[86] Vgl. J. Derrida 1993; dazu: B. Waldenfels 1997b, 385–409.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

seiner selbst aus dem Gesprächsgang selber erst gewinnt. So wird es in einem interkulturellen Gespräch darauf ankommen, daß die jeweiligen Tiefenstrukturen, wie wir die »kulturellen« Phänomene näherhin benannt haben, wie auch die Höhenstrukturen als die »gesellschaftlichen« Phänomene aufgenommen werden. Beide arbeiten sich aneinander hervor, bilden darin ihre »Welt« aus. Die fruchtbare kritische Instanz, die eine Kulturwelt für sich selber braucht, wächst ihr aus der Gesprächskonstellation mit anderen Welten zu, ja eine jede Welt wird sich erst aus der Auseinandersetzung mit anderen Welten ihrer eigenen Möglichkeiten bewußt. Es werden gar neue Wege freigesetzt, die zuvor nicht ersichtlich waren. Welten verwandeln sich aufgrund des Gesprächs der Welten. Ihnen gehen neue Dimensionen ihrer selbst auf. Das Gespräch geht nicht nur aus sich hervor, erstellt also den Boden, auf dem es geht, erst mit dem Hervorgehen des Gesprächs – ob ein Gespräch »geht«, hängt an diesem Kriterium –, es läßt auch die Gesprächsteilnehmer aus sich hervorgehen, und zwar so, daß diese in einer verwandelten Form aus sich hervortreten. Das Gespräch führt sich selber und es führt darin zugleich seine Teilnehmer, so daß es stets durch die einzelnen Teilnehmer konkretisiert und fokussiert und in einer bestimmten Hinsicht, die immer auch eine Vereinseitigung darstellt, mitgetragen wird. Das konkreative Gespräch, und seine Phänomenologie läuft auf Konkreativität hinaus, läßt die Welten erst als ›Welten‹ hervortreten, läßt sie sich selber und den anderen darin sehen. Das Gespräch meint nichts anderes als dieses ›*Auseinanderhervorgehen*‹. Um es so zu sagen: Das Kriterium, das die einzelnen Kulturen als Kulturwelten aufgehen läßt, ist dieses gelingende Gespräch der Welten.

Die Kommunikation, so zeigen die Schritte, erweist sich, nimmt man all ihre Dimensionen und Strukturen auf, zunehmend als schöpferisches Geschehen. Wird Kommunikation auf ihr Konstitutions*geschehen*, also auf ihren ›Selbsthervorgang‹ hin analysiert, zeigt sich ihre konkreative Grundstruktur. Alle drei Schritte zeigen die zeitliche Struktur der Kommunikation. Punkt (a) und (c) betonen stärker den Aspekt der Kritik, der Korrektur, sind stärker auf Zukünftiges und Kommendes ausgerichtet, (b) scheint stärker rückwärtsgewandt und bewahrend zu sein, es gilt das zu verstehen, was, wenn auch ungehoben, schon da ist. Aber (a) elaboriert nicht die Horizontstruktur dessen, was schon da ist, wodurch das Bekannte ja erst ins Verstehen gehoben wird, sondern begründet das, was schon immer vorausgesetzt ist. Es versteht sich als Selbstbegründung dessen, was

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den Grund von allem abgibt, nämlich der Vernunft. Punkt (c) nimmt diese Implikationen auf, allerdings unter der Direktive des Geschehens, des Konstitutions- und Hervorgangsaspektes. Dies verändert einiges: Vernunft wird zum einen viel weiter gefaßt, ihr Rationalitätsbegriff erweitert sich nicht nur zum Horizontbegriff, sie öffnet sich auf die Pluralität der Welten. Sie hat keinen Begriff von Welten mehr, weil sie sich selber erst aus der Pluralität der Welten her versteht. Die Vernunft, so müßte man sagen, gibt es nur im Plural, und genau darin bekundet sich der ›Geist‹ der Welten, wenn diese in ihr interkulturelles Gespräch eintreten. ›Geist‹ ist das singuläre Wort der Pluralität der Vernunft. In ihm kommen ›Einheit‹ und ›Differenz‹ so zusammen, daß sie allererst daraus hervorgehen. Daher steht ›Geist‹ jenseits der Differenz von Einheit und Vielheit. Die Pluralität der Welten kann, so wäre zu resümieren, nur als konkreatives Gesprächsgeschehen gedacht und erfahren werden. Ansonsten fällt man in die heillosen Diskussionen um Universalismus und/oder Kontextualismus zurück. Es geht also um die fruchtbare Differenz zwischen den ›Welten‹, nicht zwischen dem ›Vielen‹, auch nicht zwischen dem ›Eigenen‹ und ›Fremden‹. Daß es keine Überbrückung, keine Verbindung zwischen den Welten gibt, daß sie aber aufgrund des gemeinsamen Gesprächs überhaupt erst ihre Besonderheit und Unvergleichlichkeit entdecken und erkennen, genau dies läßt sie als Welten aufgehen. Die Welten begegnen sich in positiver und fruchtbarer Weise, einander herausfordernd und sich gegenseitig steigernd. Ein ›Miteinander‹, das immer zugleich auch ein ›Auseinander‹ ist, ein Auseinanderhervorgehen.[87]

[87] Daß dieses Paradigma von entscheidender zeitgenössischer Bedeutung ist, zeigen nicht nur die weltweit anwachsenden Versuche von »intercultural studies« und »comparative studies«, es findet auch in den sog. »gender studies« Bestätigung, die methodisch mit sehr verwandten Fragestellungen zu tun haben. Dies, daß sich die Geschlechterwelten in entscheidenden Hinsichten entzogen und verborgen bleiben, macht gerade ihre Anziehung, ihre Begegnung, ihr Höher- und Übersichhinausführen möglich. Zugleich erfahren sie sich darin tiefer in sich rückbestätigt. Was psychologisch mit dem Terminus des »Aussichherausgehens« gefaßt wird, meint eigentlich jenes »Auseinanderhervorgehen«. Es geht nicht mehr um Absetzung und Gegensetzung, sondern um ein Miteinander, das zugleich auch immer ein Auseinander ist.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2.1.4 Grenzen »Komparativer Philosophie«

Die Konzepte »komparativer Philosophie« sehen sich vor ein Grundproblem gestellt, das sie in all ihren Bemühungen um sachlich-inhaltliche und methodisch-systematische Klarheit durchweg begleitet. Es besteht darin, daß man sich entweder mit Einzelforschungen begnügt, d. h. bestimmte Fragestellungen und Traditionen in einer Kultur, einer Nation, einer Region oder auch bestimmte Textphilologien und Begriffsgeschichten zum Thema macht, ohne den philosophiekonsistenten Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Grundlegung zu berücksichtigen, oder daß man sich auf logische Allgemeinbedingungen zurückzieht, um von dort aus – je nach Bedarf – auf kulturell situierte inhaltliche Gegebenheiten verweist, um daran Vergleichsmöglichkeiten abzulesen. Komparative Philosophie bewegt sich in einer Art Zwischenlage und Unentschiedenheit, die zwar nicht eo ipso in Frage gestellt werden müßte, die aber doch noch in einem Spannungsfeld zu Hause ist, das mit der Einsicht in die interkulturelle und intermundane Grundsituation eigentlich schon überholt sein dürfte. Man verhält sich einerseits wie eine Einzelwissenschaft ohne Geklärtheit der Grundbegriffe und philosophischen Grundlagen, andererseits wie eine Universalwissenschaft, sprich Philosophie, ohne Rückbezug auf die Phänomene und Einzelerfahrungen, die durchaus mehr beanspruchen, als bloßes inhaltliches Futter zu sein. Das Dilemma komparativer Philosophie wird u. a. auch darin offenkundig, daß sie einerseits von den Einzeldisziplinen als dilettantisch qualifiziert wird – was hätte auch die westliche Philosophie zu einem altägyptischen Keramikbruchstück oder zur Interpretation eines nur in chinesisch zugänglichen neokonfuzianistischen Textes zu sagen? –, daß sie sich andererseits aber von der Philosophie dem Vorwurf ausgesetzt sieht, gar keine Philosophie zu betreiben, sondern bestenfalls Kulturwissenschaften unter soziologischen, psychologischen und empirischen Prämissen.

Unterstützt wird dieser Vorbehalt noch, sieht man sich die Diskussionslage über diesen Problemzusammenhang an. Von einem klassischen (europäischen) Philosophiebegriff aus, wie er vornehmlich auf Kant und Hegel zurückgeht, müßte man sagen, daß interkulturelle Fragestellungen zwar überall auf der Hand liegen, daß sie aber nichts zur Erweiterung der Philosophie oder gar zu einer Kritik philosophischer Grundlagen beitragen können. J. Simon etwa hat die Notwendigkeit dieser Überzeugung verschiedentlich herausgearbei-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tet.[88] Auch andere Vertreter dieses abendländisch-europäischen Philosophieverständnisses, die sich intensiv mit der interkulturellen Frage auseinandergesetzt haben, wie etwa E. Holenstein und K. Held[89], oder jene, die diese Frage nur am Rande behandelt haben wie etwa Henrich[90] und Habermas[91], teilen die Einschätzung Simons. Das ist gute »Klassik« der Philosophie. Die Gegenseite, die zum größeren Teil nicht von ungefähr eine Generation jünger ist, kollidiert aufgrund des neuen interkulturellen Paradigmas und seinen denkerischen wie interdisziplinären Herausforderungen immer wieder mit diesem klassischen Begriff. Es mag sich dabei um Grundlegungsfragen verschiedener Logiken handeln (Wimmer[92], Mall[93]) oder um das Herausarbeiten nichteuropäischer Denk- und Erfahrungswelten (Wohlfart[94], Ohashi[95]). Das Theorem »komparativer Philosophie« ist ständig gegenwärtig, mit all seinen ungriffigen und unklaren Valenzen. Mir scheint indes die Gegenstellung nicht fruchtbar für die Sache zu sein, werden doch die Argumente der einen Seite von der anderen jeweils als unzureichend angesehen. Man kommt nicht

[88] J. Simon 2000, 3–17; ders. 1998, 231–242.

[89] Vgl. beider hier an unterschiedlichen Stellen besprochenen Arbeiten.

[90] D. Henrich 1985; sh. insbes. die Beiträge von ders., 7–12; 33–52.

[91] J. Habermas 1992a; 1996.

[92] Sh. die hier öfters zitierten und besprochenen einschlägigen Arbeiten von Wimmer.

[93] R. A. Mall 1996. In seinem grundlegenden Werk »Philosophie im Vergleich der Kulturen« arbeitet Mall ebenfalls mit der methodischen Maxime der »comparative philosophy«, obschon er stets darauf bedacht ist, deren Möglichkeiten *und* Unmöglichkeiten zur Darstellung zu bringen.

[94] G. Wohlfart empfiehlt als methodisches Rüstzeug »komparativer Philosophie« die für die klassische Begriffsbildung konsistente kantische Dreiteilung von »Komparieren«, »Reflektieren« und »Abstrahieren«. Dies macht etwas erstaunen, insofern Wohlfart als interkultureller Denker einerseits eine grundsätzliche Differenz zwischen komparativer resp. interkultureller Philosophie und allgemeiner, kontinental geprägter Philosophie macht, andererseits aber den durchaus richtigen Aspekt seines Lehrers Simon bestätigt, wonach allem Komparieren stets schon die allgemeine philosophische Begriffsbildung vorausgegangen sein muß. (Sh. hierzu die folgende, vor allem in den Fußnoten geführte Diskussion). M. E. entsteht das Problem dort, wo »komparative« und »interkulturelle Philosophie« mehr oder weniger gleichgesetzt werden, obwohl doch das Theorem »vergleichender Philosophie« den »allgemeinen Philosophiebegriff« im Anschluß an Kant und Hegel eher bestärkt, ja voraussetzt, so daß der Schritt zur *interkulturellen Philosophie* gerade nicht geleistet wird. Nun, Wohlfart entschärft dieses Problem wiederum dadurch, daß er das wichtigste Signum interkultureller Arbeit darin sieht, »die *Differenzen* trennscharf herauszuarbeiten.« (G. Wohlfart 1998, 16 f.)

[95] Sh. hierzu die an verschiedenen Stellen in dieser Arbeit rezipierten Schriften von Ohashi.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wirklich ins Gespräch, worunter nicht zuletzt auch das interkulturelle Denken und Bewußtsein zu leiden hat. Auch aufgrund dieser eigentümlichen Frontstellung dieser beiden Parteiungen habe ich diese Arbeit geschrieben, um jenseits dieser Konstellation einen gegenseitig fruchtbaren Weg aufzuzeigen. Eine interkulturelle Philosophie des Weltengesprächs kann zeigen, wo und wann Vergleiche sinnvoll sind und wo sie ihre Grenzen haben. Vor allem aber zeigt sie, daß auch schon der Vergleich, versteht man ihn als Grundtheorem »Komparativer Philosophie«, den für das interkulturelle Denken konstitutiven Grundzug der ›Welten‹ nicht sieht und auch nicht sehen kann.

Nicht zufällig taucht vor diesem Hintergrund das Sprachkonzept von W. v. Humboldt auf, das ja ganz eng mit seinem Individualitätsbegriff verbunden ist.[96] Damit beginnen aber überhaupt erst die

[96] Einerseits benutzt Habermas dieses Konzept als Schlüsselstelle vom bewußtseinsphilosophischen zum sprachphilosophischen Paradigma, andererseits wird es auch unter Gesichtspunkten der »comparative studies« herangezogen. (Vgl. R. Elberfeld 1999a, 125–154)

J. Simon sieht auf der Grundlage des Humboldtschen Sprachkonzepts durchaus die Vielfalt und den Reichtum der verschiedenen Kulturen gewahrt; allerdings kann man dies nach Simon nur »verstehen«, wenn man im Anschluß an Kant und Hegel die allgemeinen Grundlagen einer »Philosophie des Begriffs« voraussetzt. »Vergleiche« sind zwar unter einzelwissenschaftlichen Prämissen immer möglich, aber nur, weil sie den ihnen zugrundeliegenden Reflexionsbegriff nicht mehr thematisieren. »Nur unter der Bedingung der unterlassenen Reflexion auf ihre besonderen Bedingungen sind Vergleiche ›möglich‹. Der *Widerspruch*, der darin liegt, daß ›dasselbe‹ einmal als etwas über die Verschiedenheit der Kulturen hinweg Identisches und einmal als etwas für eine bestimmte Kultur Eigentümliches, im interkulturellen Vergleich Verschiedenes festgestellt und in dieser Unterscheidung auf entsprechende ›Begriffe‹ gebracht wird, kommt dann nicht zur *Erscheinung*. Vergleichen setzt Identifizieren voraus, und das Verglichene wird, wenn das Vergleichen sich an vorgegebenen Begriffen als allgemeinen Vergleichsgesichtspunkten orientiert, zum Gegenstand einer Kultur-Wissenschaft mit ihren besonderen begrifflichen oder, um es mit Kant zu sagen, ›metaphysischen‹ Anfangsgründen. Die Gesichtspunkte werden auf eine sich über eine gewisse Zeit durchhaltende und insofern wissenschaftliche Art und Weise verdinglicht. Die *Philosophie* kann dagegen, um ihres *universalen* Anspruchs und um eines Anfangs willen, der von Vor-Begriffen und Vor-Urteilen frei sein soll, diesen Reflexionsverzicht nicht leisten. Sie entdeckt sich im Vergleich notwendig als ›äußere‹ Reflexion gegenüber dem, was sie als ›Philosophien‹ vergleicht, und damit verstellt sie sich selbst den unbefangenen Zugang zu *beiden* Seiten des Vergleichs, sowohl zur fremden wie zur eigenen Philosophie.« (Simon 2000, 10) Eine *vergleichende Philosophie* scheint demnach ein Selbstwiderspruch zu sein, da eine solche die »äußere Reflexion« mit der inneren »Reflexionsbestimmung des Begriffs verwechselt«. (Ebd., 12 f.) Man hat unter philosophie-logischer Hinsicht immer schon vorausgesetzt, wonach man erst zu forschen vorgibt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schwierigkeiten. Nirgends wird dort gezeigt, woher Sprache und Individuum kommen und wie sie im Zusammenhang der sie mitbedingenden Kulturwelt stehen. Hier würde doch gerade interkulturelles Denken beginnen, wo nach den Konstitutionsbedingungen und -voraussetzungen von Sprache, Individualität und weiterer Erscheinungsformen wie Sozialität, Kulturalität, Religion usw. gefragt würde. Unsere Analysen haben jedenfalls zeigen können, daß der Individuumsbegriffs, das ›Ich‹ jeweils aus der entsprechenden ›Welt‹ hervorgeht, nicht die Welt aus dem Individuum. Die Individualität erstellt sich ja erst aus den Kon-sequenzen jeweiliger Erlebnis–, Erfahrungs- und Denkwelt. Das Individuum ist der jeweilige Erlebnisfocus seiner Erlebniswelt und diese ist seine Selbstartikulation, wozu natürlich auch die Sprache gehört, aber nicht nur die Sprache. Um es so zu sagen: Die Welten sind das »effabile« jener scholastisch angehauchten und noch metaphysisch angesetzten Bestimmung des Individuums als »individuum ineffabile«. Conclusio: Humboldt kann durchaus als einer der wichtigeren Ansätze für ein interkulturelles Denken der Pluralität gelten, er verbleibt aber gleichwohl noch völlig im Einzugsbereich der Einheitsphilosophien im Sinne begriffslogischer Sedimentierung.

Das Problem betrifft also die Philosophie hinsichtlich ihrer Me-

---

»Hegel hat sich«, so Simon, »grundsätzliche Gedanken über den Begriff und die Logik des *Vergleichens* gemacht«, und diese mit dem Topos der »äußeren Reflexion« zu fassen versucht. (7 f.) »Vergleicht« man nun dennoch – und dies mit philosophischem Anspruch –, so muß man wissen, daß »der Vergleich (und damit auch jede *Bewertung* der Unterschiede) notwendig hinter dem wirklichen Reichtum [der Kulturen] zurück(bleibt).« (16) Den jeweiligen Reichtum der Kulturen vermag Simon allerdings nur in der real gesprochenen Sprache zu sehen, da diese die jeweilige Kultur erst zur Entfaltung bringt. »Vergleiche« sind *Feststellungen* von Möglichkeiten. Sie abstrahieren von der Wirklichkeit und ihrem Reichtum, der sich einerseits nur im jeweiligen Gebrauch einer Sprache entfaltet, sich andererseits aber auch nur im Gebrauch *dieser* Sprache erfahren läßt.« (16) Die Humboldtsche Vorlage ist unverkennbar, zumal das Sprachphänomen auch unmittelbar an das »individuelle Bewußtsein« geknüpft wird. Diese Argumentation steht und fällt natürlich mit den Identifikationen von Individuum und Sprache, Sprache und Begriff, Begriff und Denken, Denken und Urteil usf., eine, hat man die bisherigen Analysen aufgenommen, doch voreilige und zu kurz schließende pragmatisch orientierte Denkweise. Aber, worin Simon Recht zu geben ist, ist der Umstand, daß begriffslogisch gesehen eine »vergleichende Philosophie« in der Tat einen Selbstwiderspruch darstellt. Aber dieser »Schluß« besagt nun beileibe nicht, daß eine interkulturelle *Philosophie* nicht möglich wäre. Dafür werden allerdings ganz andere methodische und systematische Zugänge notwendig, und nicht zum ersten Mal meldet sich das Desiderat einer phänomenologischen Philosophie, die um den dimensionalen Unterschied zwischen »Begriff« und »Phänomen« weiß.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

thode, Systematik und ihrer Grundlagen. Damit betrifft es die Philosophie als ganze. Hat man einmal den Weltcharakter erfaßt, so wird klar, daß auch die Grundbegriffe und Methoden, mit denen man operiert, selber dem Rahmen dieser Welt entstammen.[97] An dem grund-

[97] Darauf hat J. Simon eindrücklich verwiesen. Seine philosophischen Zweifel am Vergleichenkönnen kulturell verschiedener Welten belegt er allerdings mit Hegelschen Denkkategorien, was nicht ohne Folgen bleibt. Simon nimmt hier Bezug auf das Diktum Hegels, wonach »Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*« (Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke Bd. 7, 26). Da der Gedanke im Grunde nur das auf den Begriff bringt, »was ist«, spiegelt sich im Gedanken, nur klarer, das Geschehen der Wirklichkeit. So kann Hegel alle Kulturwelten in ihrer Entwicklung und in ihrem sich gegenseitig überbietenden Aufbaugeschehen nachzeichnen, so daß der geschichtliche Sinn des Ganzen nichts anderes beinhaltet als das Fortschreiten im Bewußtsein der Freiheit, dem die Begriffskaskade in ihrer inneren Logik entspricht. Das Ziel der Freiheit ist bekannt: der »absolute Geist«, der sich im Individuum der Einzelperson trifft, d. h. im Begriff des »bürgerlichen Bewußtseins«. Auf dieser Entsprechung von Logik und Faktizität, also dessen, was ist, fußt Hegels Denken. Simon versucht nun zu zeigen, daß man aus dieser Logik gar nicht herauskommen kann, daß man also andere Kulturen und Realwelten, demnach auch Logiken gar nicht miteinander vergleichen kann. Einerseits wäre dem zuzustimmen, andererseits aber muß doch angefragt werden, ob hier nicht ein bestimmter kulturell geprägter, nämlich europäischer Begriff von Philosophie auch schon für »Philosophie überhaupt« genommen wird? Die Hegelsche Prägung jedenfalls besteht ja darin, das, was ist, als Gegenstand der Reflexion anzusetzen, was wiederum begriffskonstitutiv ist. Genau dies nun, daß das Wirkliche als »Seiendes« (als Gegenständlichkeit und *Urteils*bedingung) angesetzt wird, erweist den typisch subjekt- und bewußtseinsphilosophischen Zuschnitt des Ganzen. Genau dieser aber, so konnten wir durchweg sehen, wird in außereuropäischen Denk- und Erfahrungswelten kritisch angefragt. Konkret zeigt sich dies etwa darin, daß man Begriffe, die für Hegel selbstverständlich und nicht hintergehbar sind, wie Subjekt, Objekt, Wesen, Sein, Individuum, Person, bürgerliches Bewußtsein, usw. als durchaus nicht grundlegend und unhintergehbar erachtet. Es gibt, so kann man abschließend sagen, durchaus andere Philosophien, so wie es andere Kulturwelten gibt, und das, was mit Hegel zu zeigen ist, zeigt eben eine *bestimmte* Denkstruktur und auch Denkkultur. Für Hegel liegt nun genau in der jeweiligen Bestimmtheit und Besonderheit das Absolute und Allgemeine des Begriffs, und so zeigt die »Logik des Begriffs«, wenn auch ex negativo, zugleich, wo ihre Grenze liegt. Die »Begriffslogik« *definiert* schon die Grenze, die sie sodann als nicht überschreitbar bestätigt. Sie kann »logisch« auch gar nicht anders, weshalb Hegel auch im Recht bleibt. Der Schritt zur »Phänomeno-logie« muß so verschlossen bleiben, und dadurch natürlich auch die Möglichkeit interkulturellen *Denkens*. Daß Hegel für ein interkulturelles Denken nicht sehr fruchtbar zu sein scheint, hängt also an der (seiner) Begriffslogik. Wenn nun Hegel so etwas wie der Olymp des Begriffdenkens ist, wohin sollte dann noch eine Begriffsphilosophie, ohne sich zu versteigen, führen können? Wie nun die unterschiedlichen Denk- und Kulturwelten ein gemeinsames Gespräch führen können, ohne verglichen zu werden, aber auch ohne nur bei der jeweils eigenen zu bleiben, was ohnehin eine besonders sublime Form philosophischer Eurozentrik verriete, dem sind unsere Analysen gewidmet.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sätzlichen Unterschied solcher Grundworte wie ›Sein‹ (westlicher Denkraum) und ›Nichts‹ (asiatischer Denkraum), entsprechend solcher wie ›Ich‹ und ›Selbst‹ (s. o.) kann man ersehen, daß keine Vergleichsebenen möglich sind, gesetzt, man möchte wirklich die jeweiligen Grundbedeutungen und Welterfahrungen herausarbeiten. Der ›Vergleich‹ indes gleicht tendenziell an, ob er dies nun weiß oder nicht. Letztlich unterliegt er einem Analogiedenken, das bekanntlich nur möglich ist aufgrund bestimmter denkerischer Voraussetzungen wie dem Einen, dem Absoluten und entsprechend dem Vielen und Kontingenten, wovon her wiederum Seinsanalogien nach dem Modell der »analogia entis« abgeleitet werden. Das inhaltlich und in der Sache völlig zu begrüßende Ansinnen der »Vergleichenden Philosophie« wird durch die philosophischen, d. h. methodischen, systematischen, ontologischen und phänomenologischen Anfragen in Frage gestellt. Bedenkt man die philosophische Schwierigkeit, die in einem Vergleichen der verschiedenen philosophischen Konzeptionen liegen, so verschärft sich dieses Problem in der interkulturellen Frage noch einmal. Das kann man machen, aber keine der Seiten würde sich hinsichtlich ihrer wichtigen und entscheidenden Punkte wiederfinden und recht verstanden sehen.

In einer gewissen Nähe zur »Komparativen Philosophie« scheint auch der von 1927 stammende Aufsatz »Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs« von Max Scheler zu stehen, auf den in dieser Debatte verschiedentlich zurückgegriffen wird.[98] In diesem späten Aufsatz interpretiert Scheler die gesamte Weltlage ganz anders als noch in seinem ca. zehn Jahre früheren Aufsatz »Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg«,[99] wo er die Notwendigkeit des Krieges einfordert, da nur hier der biologischen, kulturellen und spirituellen Entwicklung des Menschen Genüge getan wird. Sein späteres Votum für den »Ausgleich«, auf dessen Grundlage er ein neues Weltalter heraufziehen sieht, möchte indes nicht die einzelnen Entwürfe, auch kulturellen Entwürfe, einander angleichen oder sie gar miteinander vergleichen, sondern plädiert für einen »kosmopolitischen Ausgleich«, worin sich »alle Lebewesen solidarisch« zueinander verhalten. Dieses durchaus sympathische Konzept entspricht Schelers anthropologischem Grundbegriff der »Offenheit«, der

[98] M. Scheler GW 9, 1976, 145–170. [Zitationen hieraus] Vgl. auch E. W. Orth/G. Pfafferott 1994.
[99] M. Scheler GW 4, 1982, 7–250.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»Weltoffenheit«, den er auf alle Bereiche hin ausgedehnt sieht. So sucht er zwischen allen Gegensätzen zu vermitteln und einen »Ausgleich« zu stiften, bis hin zum »Ausgleich der *Rassen*spannungen, Ausgleich der Mentalitäten, der Selbst–, Welt- und Gottesauffassungen der großen *Kulturkreise*, vor allem Asiens und Europas.« An die Stelle jener Weltalter, die noch unter den Zeichen »zunehmende(r) Spannungsstauung und Partikularisierung der Kräfte« standen, tritt das »Weltalter des Ausgleichs«. Nun, was in einem ersten Hinblick fortschrittlich und moderat anmutet, macht auf einen zweiten Blick die oben skizzierte Problemlage deutlich. Die fundamentalen Gegensätze, wie sie sich mit den jeweiligen Welten bekunden, können nicht einfach durch Vermittlungen, Ausgleich und Vergleich überwunden werden, sollen sie nicht ihren sie ausmachenden Weltcharakter verlieren. Sie können aber auch nicht im Status kriegerischer Auseinandersetzung verbleiben. Der Scheler'sche Kosmopolitismus – er spricht hier vom »Allmenschen« und vom »Alleben« – läuft so Gefahr, das, was er überwinden wollte, um so stärker heraufzubeschwören. Dies wird noch von dem Umstand flankiert, daß Scheler zwar von »Weltoffenheit«, »Weltalter« und »Weltausgleich« spricht, daß er dabei aber einem allgemeinen Weltbegriff aufsitzt, den er nicht ausgewiesen hat, weder phänomenologisch noch sonst wie. Daher kommt wohl, daß er nicht so sehr »zeigt« und »argumentiert«, sondern eher »thetisch«, mit einem moralischen Unterton, verfährt.

Nun könnte man ja sagen, daß es diese Welten in ihrer Unvergleichlichkeit und Klarheit gar nicht realiter gibt. So ist es auch. Aber darum geht es auch nicht, und dies aus mehreren Gründen. Wir haben gesehen, daß sich die Welten hinsichtlich ihres Weltcharakters überhaupt erst herausbilden, daß sie sich hinsichtlich ihrer Grundlagen erst selber klären müssen. Ja es kommt hinzu, daß der eigentliche Weltsinn, der eine Welt trägt, meist gar nicht als ganzer zur Erscheinung kommt, er ist zwar das Eröffnende, sozusagen die Identifikations- und Strahlkraft, aber er erscheint nicht selber in der Eröffnung. Man macht zwar Erfahrungen innerhalb der Welt, so daß diese selber von der Welt her erfahren werden, man kann aber nicht nochmal eine Erfahrung zur Welt als ganzer machen und über die Welt etwas aussagen wollen. Dies ist die transzendentale Schranke, die man nicht überspringen kann. Rein empirisch scheint dies jederzeit möglich, aber es scheint auch nur so. Man blendet den transzendentalen Bedingungs- und den strukturalen Bezugsrahmen aus, wodurch dann der spezifische Weltcharakter auseinanderfällt und bloße

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Daten und Fakten übrigbleiben. Daß man überhaupt noch Vergleiche anstellen kann, also doch strukturelle Grenzen sieht, hängt ebenfalls an der Übernahme *empirischer* Größenordnungen, wie sie in Kultureinteilungen, Nationen, Regionen, Sprachen, Individualbegriff, usw. einmal vorgenommen worden sind. Gerade hinsichtlich des Vergleichtheorems zeigt sich die Notwendigkeit *phänomenologischer* Forschungsarbeit, insofern diese die Gegebenheiten, sprich Realitäten zunächst einmal einklammert, um die Gegebenheits*weisen* zu erhalten. Schon mit Husserl, aber keineswegs bei ihm stehenbleibend, wird der dimensionale Unterschied gemacht zwischen Phänomen und Realum. Im Laufe der phänomenologischen Forschungen hat sich gezeigt, daß das, was wir gewöhnlich unter Realität verstehen, bestenfalls eine abgeschattete, manchmal auch irrtümliche und mißverstandene Ebene des entsprechenden Phänomens ist. Um es so zu sagen: »Die Realität«, oder das, was als Realität begegnet, ist *ein* bestimmter Anschnitt des Phänomens, ein erster Zugang vielleicht, mehr nicht. Vergleiche, und nichts anderes scheint die »Komparative Philosophie« zu tun, ebnen die Unterschiede, für die sie einstehen möchte, gerade ein, und dies aus philosophischer und methodischer Notwendigkeit. Damit einher geht nicht, wie Scheler meinte, eine globale Solidarität, sondern es werden im Gegenteil Formen des Unrechts und der Ungerechtigkeit protegiert. Werden die Welten nicht in ihren umfassenden Selbstverständnissen, ihren Tiefen- und Höhenstrukturen, ihren Besonderheiten, ja Einzigkeiten gesehen, so wird ihnen ihr Recht auf *ihre Welt* streitig gemacht. Als Konsequenz daraus können diese gar nicht anders als zu opponieren, was sich, so jedenfalls hat es die bisherige Geschichte gezeigt, in kriegerischen Ausbrüchen Luft zu verschaffen sucht. »Vergleiche« sprechen daher die Welten notwendig unter ihrem eigenen Niveau an, d. h. sie lassen die Welten nicht als Welten zur Geltung kommen. »Die ›Welten‹«, so Rombach, »(haben) keinerlei Beziehung zueinander, nicht einmal die Beziehung der Nichtbeziehung. Welten stehen zueinander in keinerlei Vergleich, weder inhaltlich noch formal, sie befinden sich nicht ›nebeneinander‹, ›ineinander‹, ›übereinander‹ oder ›nacheinander‹. Dies liegt daran, daß jede Welt ihren Raum, ihre eigene Zeit, ihre eigene ›Ordnung‹ hat, eben jenen Vergleichshorizont, der für das Zusammenstehen und Vergleichen von Welten notwendig wäre. Zwar kann man eine Welt mit einer anderen ›vergleichen‹, aber man vergleicht dann in Wahrheit nicht die Welten, sondern nur das, was von einer Welt in der anderen erscheinen kann, mit dem, was

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

diese von sich selbst hält. Immer und überall hat man ›Welten‹ voneinander unterschieden und miteinander verglichen, ohne dabei zu bemerken, daß dies jeweils nur im Horizont der einen oder der anderen Welt geschah, womit natürlich der anderen Welt horrendes Unrecht angetan wurde. Dieses Unrecht einer Welt an der anderen wurde nur dadurch ausgeglichen, daß dasselbe auch von der anderen Seite her geschah und auch diese andere Welt ihre ›andere‹ Welt innerhalb der Ordnungsform ihrer selbst betrachtete und sie damit in derselben Weise verfälschte, in der sie selbst verfälscht worden ist. Zwei ›Welten‹, die sich in dieser mißverständlichen Weise zueinander verhalten, verhalten sich als pure Mißverständnisse zueinander. Es wird nicht nur jede der anderen nicht gerecht, sie wird darin auch sich selbst nicht gerecht, und dieses Unrecht wird nun jeweils dem anderen als Schuld angelastet. So entstehen alle Konflikte der Menschen.«[100]

Die Grundfrage ist also, was man miteinander vergleicht. Die Einzelerscheinungen oder das jeweilige Gesamt, den Grund allen Erscheinenskönnens, kurz, die Einzelfakten oder die Welten. Erst auf der Grundlagenebene der Welten wird der Selbstwiderspruch komparativer Philosophie, d. h. eines Denkens des Vergleichs virulent. Es geht, um es anders zu sagen, um die Fruchtbarkeit der Differenz *der Welten*, nicht um die *Differenz* der Welten. Genau genommen können die Welten gar nicht unter der Kategorie der Differenz gefaßt werden. Was nämlich scheinbar »differiert« und eigentlich gar nicht vergleichbar ist, ist die jeweilige Gesamtstruktur, die ›Welt‹, *als* die eine Kultur sich erlebt. Einzeln gesehen ist vieles vergleichbar, in der Gesamtstruktur ist es dies überhaupt nicht. Aber diese ›Welt‹, die eigentliche Kultur, kann man nicht eigens benennen, obwohl jeder weiß und spürt, daß sie das Entscheidende ist. Das erklärt auch, weshalb bspw. »Vergleichende Kulturwissenschaften« nur sehr schwer den tragenden Sinn einer Kultur erfassen können; sie achten nicht auf die Gesamtstruktur und sehen daher die ›Welt‹ nicht. Hierin könnte aber die philosophische Aufgabe und Grundorientierung der Kulturwissenschaften zukünftig bestehen, nach denen sie allenthalben suchen. Geht man indes auf Einzelheiten und Details, wird alles vergleichbar, aber dadurch auch sinnleer, bedeutungsarm und es verliert vor allem seinen humanen Grundsinn – man weiß vieles, aber

[100] H. Rombach 1988b, 367 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

man weiß nicht, warum man dies wissen sollte.[101] Einzelerscheinungen, nimmt man sie isoliert, können natürlich immer irgendwie verglichen und analogisiert werden, aber genau darin werden sie ihrer Aussagekraft und -fähigkeit, die sie für ihre Kulturwelt haben, beraubt. »Wer die Kulturen nur unter dem Blickwinkel ihrer äußeren Besonderheiten vergleicht, läuft Gefahr, einen Wal für einen Fisch zu halten!«[102]

Dennoch, bei aller kritischen Grundlagendiskussion, bleibt die Arbeit »komparativer Philosophie« nicht nur wichtig und in Geltung, sie muß auch ausdrücklich begrüßt und unterstützt werden.[103] Mit ihr geht nämlich eine ganz positive Sensibilisierung für die anders gelagerten Erfahrungswelten einher, und dies nicht nur anhand des Erlernens fremder Sprachen, sondern hinsichtlich des jeweiligen kulturellen Gesamtkomplexes. Es ist fast schon eine Binsenweisheit, daß der direkte Kontakt, eine Reise, ein längerer Aufenthalt, nicht nur einen Eindruck hinterlassen, sie lassen das Andere und Befremdende, ja auch das Nichtverstehbare und völlig Entzogenbleibende dennoch als erfahren stehen. Man kehrt anders zurück und man wird dem Anderen in Zukunft anders begegnen. Offener, interessierter, verständnisvoller, entgegenkommender, vielleicht aber auch in seinem Vorurteil bestätigt, enttäuscht und desillusioniert. Gleichviel, man hat, ob in positiver oder in negativer Weise, einen Vorgeschmack der ›Welt‹ erlangt, und weiß fürderhin, daß es um die Entfaltung und das Aufgehen der Welten zu tun ist, weil darin auch die eigene Welt sich entfalteter, geklärter, aufgänglicher erfährt.

2.2 Die westliche Welt und der Rest?

2.2.1 »Welten« versus »Drei-Welten-Schichtung«

Unter »westlicher Welt« versteht man gewöhnlich die abendländisch-europäische sowie die nordamerikanische Welt. Ihnen ist ge-

---

[101] Der für solche Phänomene wie Vermittlung, Vergleichung usw. geradezu prädestinierte Nietzsche notiert: »*Gegen die Vermittelnden.* – Wer zwischen zwei entschlossenen Denkern vermitteln will, ist gekennzeichnet als mittelmässig: er hat das Auge nicht dafür, das Einmalige zu sehen; die Ähnlichseherei und Gleichmacherei ist das Merkmal schwacher Augen.« (KSA 3, 511)

[102] Nishida, K., zit. nach H. Belting/L. Haustein 1998, 15.

[103] Vgl. R. Elberfeld 1999b, 211–220.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

meinsam, daß sie die Bausteine der hochstehenden Zivilisationen, Wissenschaft und Technik, erfunden und zur Anwendung gebracht haben, so sehr, daß ihre Kultur mit diesen Errungenschaften geradezu identifiziert werden kann. Gemein ist ihnen auch der immanente Grundzug der Globalisierung, der, wie Kant schon feststellte, auch dem Handel, also der ökonomischen Welt, innewohnt. Sprachen, Religionen, Ethnien mögen kulturweltlich kontingent sein, diese Errungenschaften sind es nicht. Ja ihre kulturelle Invarianz und ihr transkultureller Erfolg scheinen geradezu ihren Wesenszug zu treffen.

Diese Selbsteinschätzung der westlichen Welt erhält von den nichtwestlichen Welten hierin zudem noch Unterstützung, was den Grad des Selbstbewußtseins unübertreffbar werden und das Gewissen in seiner universalen Geltung beruhigt sein läßt. Was noch nicht zur »westlichen Welt« aufgestiegen ist, sich also noch nicht bis zur »Ersten Welt« hochgearbeitet hat, hinkt dieser Entwicklung hinterher. Man hat die Welten immer schon stufenförmig eingeteilt und interpretiert, diese Einteilung erhält nun aber angesichts der jüngsten und jüngeren Entwicklungen eine neue Aktualität und eine neue Zuschreibung: Die Bürgerkriege auf dem Balkan, der anhaltende Konflikt zwischen Türken und Kurden, jener nicht enden wollende zwischen Arabern und Israelis, der arabische Sprengsatz, wie er im Irakkrieg kulminierte und wie er in den kriegerischen Auseinandersetzungen muslimischer Bevölkerungen und Staaten insbesondere mit der Weltmacht USA am ominösen 11. September 2001 buchstäblich explodierte, die inneren Grundspannungen des in Teilrepubliken auseinandergefallenen Sowjetreiches, die Stammeskämpfe in Afrika, die Landesgrenzen und Staatszugehörigkeit sprengen und die sich eher ausweiten als daß ihnen Einhalt geboten werden könnte, all dies scheint die alte Welthierarchie zu bestätigen. Denn, was da jeweils passiert, hat mit dem in der Ersten Welt erreichten Humanum nichts zu tun; dies sind Rückfälle in Barbarei und Unmenschlichkeit. Man kann hier von drei Welten sprechen, deren Status ich kurz skizzieren möchte:

1) Die Erste Welt scheint klar: Die USA und die mit ihm verbündete westliche Allianz, vertreten durch die NATO als Vollzugsorgan, bilden ihre Grundlage: hochstehende Zivilisation, Wohlstand, demokratische Strukturen, Individualbegriff, Bürgerrecht, Allgemeine Menschenrechte, Tendenzen zu »postnationalem« Selbstverständnis, das schließlich in einer Weltbürgergesellschaft münden soll. 2) Hingegen ist die »Zweite Welt« noch in Nationalismen verstrickt,

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wo der Begriff der Nation zum Teil überhaupt erst ausgearbeitet zu werden scheint. Eigenrecht und Selbstbestimmungsrecht der Völker stehen gegen einen Allgemeinbegriff und Universalanspruch von Menschheit überhaupt. Demokratische Grundstrukturen suchen noch ihren Weg, bis hinein in rechtliche Institutionsfragen. Aber auch schon die etablierten Nationen pochen auf ihrer Eigenständigkeit und Unabhängigkeit, die sie auf der Basis der Nichtintervention in die jeweiligen inneren Angelegenheiten rechtlich verankert wissen. So kollidieren auch schon – die angesprochenen Konfliktsituationen dokumentieren dies – auf der rechtlichen Ebene zwei Rechtsbegriffe, wie sie zwischen dem »Völkerrecht« und einem möglichen »Weltbürgerrecht« zum Austrag kommen. 3) Die Staaten der »Dritten Welt« gelten nach wie vor als »Entwicklungsländer«, die all jene mit der 1. Welt erlangten Tableaus noch nicht erreicht haben, weshalb ihnen auch in jeder Hinsicht (ökonomisch, politisch, bildungsmäßig, gesundheits- und versorgungsmäßig, im Grunde in allen Bereichen menschlichen Zusammenlebens) auf die Sprünge geholfen werden muß. Die kulturellen und strukturellen Hintergründe des Terroranschlags auf die USA am 11. September 2001 werden u. a. mit der »kulturellen Ungleichzeitlichkeit« zwischen westlich-christlicher Welt und arabisch-islamischer Welt zu erklären versucht. Erstere, so lauten die beflissenen Wortmeldungen hierzu, seien durch Säkularisierung und Aufklärung gegangen, letzterer fehlen diese notwendigen Schritte. Daß genau in dieser Einschätzung die westliche Vorrangstellung wenngleich auf subtile Weise zu Tage tritt, die der arabisch-islamischen Welt zu verstehen geben möchte, daß ihr sozusagen mehrere Jahrhunderte in ihrer Entwicklung fehlen, wird wohl niemand bestreiten können. Der Westen vermag seine mit dieser Interpretation ausgelösten kulturelle Unterminierung und Verletzung nicht zu fassen, und dies aus welthaft verankerten, strukturellen Gründen.

Zusammengefaßt läßt sich eine Drei-Welten-Schichtung feststellen, die – man muß das ganz deutlich herausstreichen – hierarchisch gebaut ist. Die Zweite und Dritte Welt erweisen sich hierin keineswegs als eigenständig, sondern werden als »Noch-nicht-Erste-Welt« gesehen. Beide fungieren gewissermaßen als Ersatzmannschaften, die noch menschheitlichen Trainingsrückstand und daher fehlende Gesamtleistung aufweisen, die aber dennoch in das Boot des Menschheitsvereins geholt werden. Wo sie dies nicht wünschen oder sich gar dagegen verwahren, werden sie gegen ihren Willen ins

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Boot geholt. Die Erste Welt sieht sich als Retterin, Führerin und Vorreiterin der Welt überhaupt, sie rettet all jene, die noch nicht um ihren eigenen Untergang wissen, wenn sie nicht mit in das Glücksboot der Verheißung einsteigen. Die »Arche Noah« heißt jetzt »Traumschiff«, und wer darüber nicht ins Träumen und Schwärmen kommt, dem ist nicht zu helfen. Als Konsequenz aber führt dies dazu, daß der ›Welt‹begriff ausdünnt, seine Konturen verliert, aufweicht und schließlich gänzlich verschwindet. Denn letztlich laufen auch die Zweite und Dritte Welt auf die Erste Welt zu, so daß aus der Ersten die *eine* Welt wird, eben jene Welt, die man unter dem Signum der »one world« kennt. *Eine* Welt ist keine Welt. Die Einteilung in drei Welten decouvriert sich als Installation der *einen* Welt, die angezielte Befreiung der Menschheit schlägt um in die Anmaßung zu wissen, wohin *der* Weg der Menschheit zu führen hat.

Dagegen wären zwei Argumente ins Feld zu führen:

1. Ein eher formaler Aspekt: Schon die Sprache von *der* Weltzivilisation, *dem* Weg, der sich allein als gültig und universal erweist, läßt dahingehend Zweifel aufkommen, daß hier *ein* Aspekt, *ein* Teil, *eine* Kultur sich auch schon für das Ganze halten und gar nicht einsehen können, daß es mehrere, ja viele Wege geben soll. Der Anspruch die Welt zu erlösen war noch immer ihr schlechtester Ratgeber. Auffällig ist die Vehemenz, mit der die westliche Welt ihre Grundlagen und Strategien gegen alle anderen verteidigt. Gewiß, mit guten Gründen, überhaupt auf dem Boden der »Begründung«, da doch offenkundig zu sein scheint, daß nur der Westen wissen kann, was Begründung, also Philosophie heißt. Er selber hat die Philosophie hervorgebracht, er selber hat immer die philosophischen Fragen gestellt, nach Wahrheit, nach Allgemeinheit, nach Universalität, nach Humanität, usw. Man glaubt, um es so zu sagen, eine Art Patent auf »Begründung« und »Geltung« inne zu haben, als ob es nur *eine* Weise von Begründung gäbe. Ganz abgesehen davon, daß die verschiedenen philosophischen Konzeptionen und Schulen im Westen selber schon völlig divergierende Interpretationen von »Begründung« anbieten, die sich weder ergänzen noch miteinander verbindbar zu sein scheinen, der Westen vertritt seine Überzeugungen nicht weniger vehement und mit nicht weniger Insistenz als dies die anderen Kulturwelten tun. Aber genau dies hält er diesen latent vor, mit der Begründung, daß sie keine Begründungen für ihre Überzeugungen hätten. Die Begründung fällt auf ihren eigenen »Grund« zurück.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Unter diesen »philosophischen« Prämissen scheint in der Tat alles auf »*die eine Welt*« zuzulaufen, ist sie doch das Erscheinungsbild der Vernunft, die ebenfalls nur »*eine*« sein kann. Damit man sich nun nicht den Vorwurf einer Zweiklassen- oder gar Dreiklassenmenschheit zuzieht – der frühere Standesdünkel, wie er sich noch zu Zeiten von »Titanic« auf den Decks widerspiegelte, würde sich auf einen Kulturdünkel verlagern –, beruhigt man sich mit dem Hinweis auf die historische Ungleichzeitigkeit der Kulturen. Was die kriegerischen Konfliktparteien heute durchmachen, dies haben die hochzivilisierten Völker schon vor zweihundert oder gar vierhundert Jahren durchgemacht. Letztlich müssen alle Kulturen den Weg gehen, den auch die westliche Kultur gegangen ist. In der Konsequenz heißt dies aber nicht weniger, als daß es nur einen, nämlich den westlichen Weg gibt, und damit auch nur eine Welt, in der alle Menschen gleichermaßen befriedet miteinander leben können. Man muß sich eben nur zu dieser Welt emporarbeiten und dahin entwickeln.[104] Man übersieht dabei allzu leicht, daß hier der wichtige und gut gemeinte Aufklärungsgedanke in einen Selbstwiderspruch gerät, entzieht er doch mit seiner Entwicklungslogik genau das, was ihn scheinbar auszeichnet: Autonomie, Selbstklärung, Selbstgestaltung und Selbstverantwortung. Was diese nämlich zu bedeuten haben, sieht jedesmal ganz anders aus und wird von jeder Kulturwelt selber hervorgebracht und interpretiert. Keine Kultur ist überholt. Daß man meint, *eine* kulturelle Entwicklung sei die Überholung aller anderen, dies ist überholt. Dieser Gedanke, so haben wir gesehen, bekommt aber erst dann seine Überzeugungskraft, wenn sich die Kulturwelten, auch jene scheinbar schon vergangenen, in ihre Tiefenstrukturen und Höhenstrukturen hinein öffnen können und öffnen dürfen, wenn sie in jenes interkulturelle Gespräch eintreten, das sie allererst in ihren Kultur*welten* wahrnimmt und darin aufgehen sieht. Erst aus einer solchen lebendigen Auseinandersetzung können sie jenes Selbstbewußtsein und jene Selbstbewußtheit gewinnen, die sie zu Gesprächspartnern auf gleicher Augenhöhe machen. Man schaut nicht auf den anderen herunter oder an ihm vorbei, man schaut sich in die Augen! Das »Auge«, so haben die unterschiedlichsten Menschheitskulturen entdeckt, ist so etwas wie das Eingangstor

[104] Parallelen zu manch gut gemeinten Pädagogiken und Erziehungsmaßnahmen sind unschwer zu erkennen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

einer jeweiligen Welt: konkret und endlich, universal und unendlich. Im Auge sieht sich die innere Unendlichkeit einer Welt.

2. Der Monolog der Vernunft wird vom Gespräch der Welten abgelöst. Die »Pluralität der Welten« zeigt, daß nicht mehr davon ausgegangen werden kann, daß viele Wege zu ein und demselben Ziel führen, sondern daß jede Welt ihr Ziel entwerfen, ihre Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft selber gestalten muß, so daß die Frage ihrer möglichen Verbindbarkeit eine weitaus schwierigere und komplexere ist als es die Argumentationsfiguren von Universalismus und Relativismus nahelegen. Anders gesagt: Die Einheit-Vielheit-Theoreme, und darin bewegen sich doch auch noch die Moderne-Postmoderne-Diskussionen, werden angesichts der interkulturellen Konstellation und ihrer pluralen Weltverfaßtheit in ihrer Argumentationskraft so eingeschränkt, daß sie nurmehr für jene Phänomenkonstellationen hilfreich erscheinen, die sich auf relativ statischen Feldern befinden, wo sie allerdings auch notwendig sind. Ich denke hier vor allem an die Höhenstruktur allgemeiner Rechtsinstanzen und Gesetzestexte, denen ein universaler Charakter zukommt, und die zu Rate gezogen werden können und auch müssen, wenn sich die diversen Welten, und sie sind ja stets auch Kulturwelten, vergaloppieren, so daß sie ihren Weltcharakter zu verlieren drohen. Im Zuge des Kosovo-Krieges trat die Situation ein, daß die westliche Allianz erstmals in einen Krieg eintrat, der sie selber zu einer der Kriegsparteien machte. Sofort wurden Fragen der moralischen, vor allem aber der rechtlichen und völkerrechtlichen Legitimation laut. Entgegen aller Hinweise auf machtpolitische und hegemoniale Hintergründe für diese »Kriegserklärung« hat man als alleiniges Ziel die »humane Mission« angegeben. Der Gedanke der Humanität schien sich aber, wie sich im Nachhinein noch deutlicher zeigen sollte, auf zwei verschiedene Maßstäbe relativiert zu haben. Opfer auf Seiten der Zivilbevölkerung gingen als »Kollateralschäden« durch, die Menschenketten, die sich auf den Belgrader Brücken gegen die westlichen Geschütze als Schutzschilder Serbiens begriffen, hat man als irregeleitete Massen verspottet. Die Vernunft selber und mit ihr die Humanität schien sich von kriegerischen Kulturkonflikten eingeholt. Die Strategien der westlichen Welt schienen mehr über die Angst des Westens vor der nichtwestlichen, der slawischen Welt, die selbst noch einmal in die christlich-orthodoxe und die islamische Religion gespalten ist, zu erzählen als über das Eintreten für eine allgemeine,

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

für alle Menschen geltende Humanität.[105] Und trotzdem schien das Eingreifen im Namen der Menschlichkeit notwendig, um noch Schlimmeres zu verhindern. Was gilt jetzt? Eingreifen oder nicht eingreifen? Beides, aber beides ist auf unterschiedlicher Ebene zu betrachten. J. Habermas hat seinerzeit einen angesichts der sehr schwierigen Lage sehr besonnenen Beitrag verfaßt, der das ganze Dilemma vor Augen führt.[106] Er sieht als einzige Lösung die Institutionalisierung eines »Weltbürgerrechtes«, das in eine »Weltbürgergesellschaft« mündet, da nur so den kulturellen, ethnischen und nationalen Differenzen wirkungsvoll begegnet werden kann. Gerade in ihrer Formalstruktur vermag die Rechtsfrage weiter zu führen als moralische Indikationen. Habermas führt nun seine Argumentation so weit, daß er überhaupt in der Überwindung dieser Differenzen das Heil der Menschheit sieht, eine späte unter aktuellem Anlaß erfolgte Einlösung des kantischen Weltfriedens. Was ist dazu zu sagen? Vergleichbar einer Notsituation bei Feuerausbruch würde man tatsächlich auf eine Feuerwehr setzen, die den Brand löscht, allein sie löscht die Auswirkungen, das Erscheinungsbild des status quo, nicht aber die Ursachen, die unterschwelligen Herkünfte und Motivationen dieser Konflikte. Denen zu begegnen, bedarf es ganz anderer Zugänge als über die Schiene des Rechts, seiner Legitimation und Effizienz. Überhaupt scheint mir das Löschprinzip als alleinige Therapieform fragwürdig zu sein – man siehe die Entsprechung des »Blokker«-prinzips in der Medizin –, schon deshalb, weil alles »Gelöschte« woanders und auch auf andere Weise wieder auflodert. Gewiß, ein aktueller Feuerwehreinsatz ist nur möglich, wenn es die Institution Feuerwehr gibt, aber die Institution weiß nichts zu den Gründen und Ursachen des Weltenkonfliktes zu sagen, sie weiß nur darauf zu reagieren. So kommt den Rechtsinstitutionen in staatspolitischer und weltbürgerlicher Absicht eine wichtige Funktion zu, aber sie reichen nicht an die kulturellen und gesellschaftlichen Gestaltungsfragen heran. Rechtsinstanzen können auf Dauer nur Bestand haben, wenn sie von denen, die sie betreffen, mithervorgebracht werden, so daß man ihnen im Konfliktfall zustimmen kann und muß. Hierzu bedarf es aber der Zustimmung *aller* Beteiligten, nicht nur derer, die für sich in Anspruch nehmen, nach Recht und Gesetz zu handeln. Ein kurz-

[105] Man hat nicht zufällig das katholische Kroatien als die Grenze Europas bezeichnet, wobei der Gesichtspunkt der Differenz unter religiöser Prämisse steht.
[106] Vgl. J. Habermas 1999.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

fristiger Waffenstillstand, auch ein langfristiger, haben nur »ruhiggestellt«, aber sie verändern nichts, geschweige denn, daß sie eine wirkliche Lösung darstellten. Die einzelnen Welten werden hierdurch weder freigesetzt, noch können sie ihre Ansprüche und Sicht der Dinge vorbringen. Von einem gemeinsamen Gespräch, das die Konfliktparteien kulturell, sozial, politisch und human anspricht und so erst friedensstiftend wirken würde, ganz zu schweigen. Daß das bloße Eingreifen und Ruhigstellen nur ein erster Schritt sein kann, dem ganz andere, im Sinne des kulturellen Weltengesprächs, zu folgen hätten, zeigen die Nachwehen des Bosnienkonfliktes, wo die Präsenz der UNO-Soldaten und die zwanghaft auferlegten Verwaltungsinstitutionen kaum zu einer Besserung zwischen den Kriegsparteien geführt hat. All dies zeigt die Einseitigkeit und Eingleisigkeit, reduziert man diese Grundkonflikte, die ich ja als Weltenkonflikte diagnostiziere, auf rechtsinstanzliche Fragen mit moralischer Hintergrundsfolie. Es wäre auch ein Neuaufguß der oben erläuterten Welthierarchie. Bei weitem entscheidender wäre ein ins Gespräch Bringen der Welten *als* Welten, worin diese ihren Weltcharakter finden, erarbeiten, gegenseitig prüfen und korrigieren, klären und verbessern können. Es kann dann durchaus sinnvoll sein, ja geboten erscheinen, ein allgemeines, universal geltendes Weltbürgerrecht und einen entsprechenden Sicherheitsrat als neutrale Kraft zu installieren, die ein allgemein geltendes Humanum einfordern und auch durchsetzen können, entscheidend ist aber, daß dies nicht von oben delegiert, sondern von unten, aus dem konkret geführten Gespräch der Welten erstellt wird. Die kleineren Einheiten hätten stets einen gewissen Vorrang, sie müssen sich entfalten können, ist doch *ihre* Entfaltung *konstitutive* Mitarbeit an jenem Humanum, das universalen und menschheitlichen Charakter hat. Gerade in der Beschränkung und Besonderung, in ihrem jeweiligen konkreten Ansichtigwerden entscheidet das Humanum über das Niveau seiner selbst. Eine konkreative Bewegung zwischen den Dimensionen des Universalen und Besonderen läßt jene Kriterien finden, die für ein Weltengespräch im interkulturellen Maßstab notwendig sind. »Daß es im ehemaligen Jugoslawien nicht so bleiben darf, wie es ist,« [auch nicht so, wie sich die jeweiligen Parteien selber in ihrem harten Aufeinanderstoßen sehen, G. S.] kann nicht heißen, daß alles so werden muß wie bei uns. Man mag sich vornehmen, damit Europa nicht balkanisiert wird, den Balkan zu europäisieren. Aber es dürfte aussichts-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

los sein, ihn zu verbrüsseln.«[107] Man mag hinzufügen, daß eine Europäisierung zugleich eine Verwestlichung hieße, die nicht allein Brüssel und Straßburg beträfen. Wenn schon Europäisierung, dann müßten West- und Osteuropa nicht nur in ein *europäisches*, sondern in ein *interkulturelles* Gespräch treten. Darunter wird es nicht gehen, macht man sich die Bruderschaften der russischen und serbischen Völker klar. Das Lernen der *fruchtbaren* Differenz zwischen den Welten zeichnet sich abermals als Focus der Weltenkonflikte ab. Ebenso eine Verlagerung der Differenzenoptik: Es geht nicht mehr um die gradative Differenz zwischen Universalität und Partikularität, Allgemeinheit und Besonderheit, sondern um die Differenz der Welten. Der Unterschied besteht darin, daß in letzterer die Gegensatzbegriffe *in einer jeden* Welt konstitutiv auftauchen, jedesmal vollgültig und jedesmal anders.

2.2.2 Die »Huntington-These«

Vor einiger Zeit erregte der amerikanische Politologe S. Huntington weltweites Aufsehen mit der These, daß sich die Zukunft der globalen Weltpolitik im 21. Jahrhundert in der Frage entscheiden wird, wie mit dem sich zuspitzenden Grundkonflikt der großen Kulturkreise umgegangen werden wird.[108] Die zunächst inneramerikanisch geführte Debatte, wie es mit der westlichen Welt, an der Spitze die USA, nach dem Zusammenbruch des Sowjetreiches und des Kommunismus weitergehen solle, weitete sich sehr schnell auf den europäischen Kontinent aus.[109] Der These von F. Fukuyama, wonach dieses Geschehen »das Ende der Geschichte« einläutete, dessen Zeitalter schließlich von der liberalen Demokratie westlicher Prägung als *dem* politischem Grundmodell dominiert werden wird, antwortete Huntington mit der Gegenthese, daß keineswegs eine harmonische Weltinnenpolitik zu erwarten stehe, sondern ein »Kampf der Kulturen« um die Vorherrschaft auf der Erde zu befürchten ist. Nun, das Fukuyama-Modell schien allzu eindeutig amerika-eurozentrisch ange-

[107] J. Ross 1999.

[108] S. P. Huntington 1996; (engl., The Clash of Civilization, New York 1996) – Zitate hieraus.

[109] Die inneramerikanische Debatte verläuft ebenso an den Nahtstellen zwischen Vertretern des sog. Multikulturalismus und jenen des Universalismus. Diese Debatte betrifft Amerika ja von Anfang an, hat aber im Zusammenhang der Diskussionen um »Liberalismus« und »Kommunitarismus« an theoretischer Zuspitzung gewonnen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

legt, indes Huntington die Interessen und Hintergründe der anderen Kulturkreise herausstellt, die für den Westen eine existenzielle Herausforderung bedeuten. Das Besondere der Huntington-These besteht darin, daß sie im Unterschied zu den meisten anderen weltpolitischen Analysen nicht die wirtschaftlichen sowie gesellschafts- und rechtspolitischen Belange in den Vordergrund stellt, sondern auf die geistigen und religiösen Grundlagen der Kulturen als den entscheidenden Faktoren abhebt. Die Arenen der Machtpolitik werden kulturell ausstaffiert sein und deren Kämpfe werden Kämpfe um kulturelle Hegemonie sein. Sieben Kulturkreise sieht Huntington um dieses Ziel streiten, den chinesischen, japanischen, hinduistischen, islamischen, westlichen, lateinamerikanischen und den afrikanischen. Was sich weltpolitisch bislang als lokale, ethnisch und religiös bezogene Auseinandersetzung erwies, weitet sich zu Kulturkriegen und »Bruchlinienkriegen« aus, die vermutlich weit unerbittlicher geführt werden als alle bisherigen Kriege. Huntington sieht nun die einzige Möglichkeit, dieser nicht auszuweichenden »Realität« dadurch zu begegnen, daß er gegen alle anderen Großkulturen die westliche Kultur, die er im übrigen kulturgenealogisch längst in der Abwärtsbewegung begriffen sieht, in ihren Errungenschaften und Stärken hervorhebt. Nur eine sich ihrer Einzigartigkeit bewußte westliche Kultur – Huntington versteht darunter die Allianz der nordamerikanischen und der westeuropäischen Kultur, mit amerikanischem Führungsanspruch – vermag dem Ansturm der anderen Kulturkreise, der vornehmlich demografische und ökonomische Hintergründe haben wird, zu widerstehen. Die sich allenthalben abzeichnende asiatische Übermacht, zu welcher ja allein schon drei Kulturkreise zählen, wird zur größten Herausforderung werden. Auch wenn Huntington an vielen Stellen seiner Analysen auf bedenkenswerte Einseitigkeiten und Schwächen der westlichen Kultur verweist, indem er pro forma die Perspektive der jeweiligen anderen Kulturkreise einnimmt – das »Projekt Singapur« gilt ihm unter nichtwestlichem Blickwinkel als modellhaft (524 ff.) –, so läuft sein Ansinnen doch eindeutig und unmißverständlich auf das Credo hinaus: »Im Kampf der Kulturen werden Europa und Amerika vereint marschieren müssen oder sie werden getrennt geschlagen.« (531)

Huntington bietet sehr viel nützliches und detailreiches Material sowohl aus politisch-strategischer Sicht als auch bezüglich der weltpolitischen Großwetterlage; zudem bezieht er kulturgeschichtliche und religiöse Hintergründe ein, um die kulturelle Konfrontati-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

on in all ihrer Schärfe deutlich werden zu lassen. Für politische Fragestellungen und den politologischen Diskurs das Augenmerk verstärkt auf die *kulturelle* Dimension gelenkt zu haben, ist sein Verdienst.[110] Auf dieser Ebene der Kulturen erhält die gesamtmenschheitliche Auseinandersetzung noch einmal eine ganz andere Dramatik. Allerdings, und hier setzen meine kritischen Anmerkungen ein, bieten seine Analysen keineswegs eine Lösung an, wenn eine solche doch darin bestehen müßte, die Grunddifferenzen der Kulturen nicht nur einzubeziehen, sondern gemeinsam *mit* diesen einen gangbaren Weg aufzuzeigen. Statt dessen bedient er die klassisch-westlichen Paradigmen, deren Ende der Alleinherrschaft er zuvor auf über vierhundert Seiten faktisch-politisch prophezeit. Die ansonsten gesellschaftspolitisch geführte Diskussion internationaler Beziehungen werden zwar auf die tiefer liegende Differenz der Kulturen ausgeweitet, es wird aber darin nur eine negative Streitkultur ausgemacht, die letztlich unweigerlich zum Krieg führen muß. Huntingtons Konzept läuft so auf eine *negative* Bestimmung von »Interkulturalität« hinaus. Er sieht zwar die Differenzen und Gräben, ja die Abgründe zwischen den großen Kulturkreisen, aber er kann dies nur als Problem, und zwar als Problem für den Westen, nicht aber als Herausforderung und Chance für eine interkulturelle Zukunft der Menschheit sehen. So spricht er von einem »interkulturellen Krieg« (515), nicht aber von einem »interkulturellen Frieden«. Dies macht das Ganze nicht nur unbefriedigend, es zeigt auch die Rückwärtsgewandtheit der Huntington'schen Thesen. Die Therapievorschläge nehmen sich gegenüber seiner Diagnose denn auch äußerst dünn aus. Sie lesen sich fast wie ein Rückfall in die Zeiten des »Kalten Krieges«, nur daß jetzt der Westen gemeinsam gegen die nichtwestlichen Kulturen marschieren muß.[111] An die Stelle der politischen Weltanschauungen sind jetzt die kulturellen Grabenkämpfe getreten, der Sache nach hat sich aber nur wenig geändert. Das »Bruchlinientheorem« wird unter der Hand zum »kulturellen Schützengraben«, der »Kampf der Kulturen« mutiert zum »Krieg der Kulturen«. Interpretationen, wonach in »sechs Punkten« dem Islam eine besondere Gewaltbereitschaft attestiert wird (429 ff.), ohne daß Vergleichbares auch für andere Kulturen diskutiert würde, was ja genauso möglich wäre, dokumentieren die Huntington'sche Schlagseite ebenso wie die wiederholten War-

[110] Vgl. a. a. O., insbes. 507–514.
[111] Vgl. W. Link 1998, 32–49, insbes. 45.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nungen vor japanisch-chinesischer Annäherung. Von dem fast apokalyptischen Szenario eines Krieges der Weltkulturen, das Huntington fiktiv für das Jahr 2010 entwirft, ganz zu schweigen. Demgegenüber sind gleichwohl Versuche festzuhalten, die Kriterien für ein positives interkulturelles Klima anbieten. Mit den drei Prinzipien gegenseitiger »Enthaltung«, der »gemeinsamen Vermittlung« und der »Gemeinsamkeiten« votiert Huntington doch für eine Weltordnung, die »den Frieden in einer multikulturellen Welt« sicherstellen kann. (522 ff.) Dies sieht er allerdings nur durch die »Kernstaaten« der jeweiligen Kulturkreise gewährleistet. Nur diese wären in der Lage, die hochgradigen Differenzen der Kulturen zu überbrücken und zu bewältigen. »In Kriegen zwischen den Kulturen ist immer die Kultur der Verlierer« (444), eine Aussage, die angesichts der schrecklichen Taten, die sich die Kriegsgegner im Jugoslawienkonflikt gegenseitig zugefügt haben, traurige Aktualität erhält.[112] In dieser Hinsicht ist Huntington zuzustimmen, wenn er konstatiert: »In der heraufziehenden Ära sind Kämpfe zwischen den Kulturen die größte Gefahr für den Weltfrieden, und eine auf Kulturen basierende internationale Ordnung ist der sicherste Schutz vor einem Weltkrieg.« (531) Bleibt festzuhalten: Bei allem Für und Wider, Huntingtons Konzept basiert auf einem westlichen Liberalismus und Individualismus, um nicht zu sagen, auf einer weltpolitischen Doktrin, wie sie die Vereinigten Staaten von Amerika nur allzu gerne für sich alleine beanspruchen. Dies ist durchaus erlaubt, nur sollte man die damit einhergehenden Verkürzungen und Reduktionismen hinsichtlich nichtamerikanischer und nichtwestlicher Kulturen berücksichtigen. So aber liegt dem

[112] Neben der Brutalisierung und Bestialisierung gegenüber der Zivilbevölkerung sticht die zunehmende Bereitschaft ins Auge, die wichtigen kulturellen Stätten und Einrichtungen des Gegners zu vernichten. Nicht von ungefähr wurden die zerstörte Bibliothek von Sarajewo, die Brücke von Mostar wie die vielen verwüsteten Kirchen und Moscheen zu Sinnbildern eines Krieges, der nicht erst militärisch und politisch, sondern »gründlicher«, religiös, ethnisch und kulturell geführt wurde. Die kulturelle Zerstörung erst trifft die Menschen ins eigene Mark, zerstört ihre jahrhundertealten und gewachsenen Traditionen und Identitätsbildungen. Diese Tendenz der Verlagerung von Kriegszielen ist auch in anderen Krisenzonen der Welt zu beobachten, wenn sich bspw. Araber und Juden an ihren heiligsten Stätten mörderisch bekriegen und dadurch die Stätten selber entweihen, oder wenn das chinesische Militär die Klöster Tibets dem Erdboden gleichmacht, wenn wie in Indien Hindus und Sikhs gegenseitig ihre heiligsten Stätten zum blutrünstigen Kriegsschauplatz erniedrigen, wenn wie in Afghanistan die Taliban die in den Felsen gehauenen antiken Buddhastatuen von Bamian sprengen und damit eine ihrer eigenen Vergangenheiten loszuwerden hoffen, usw.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»Kampf der Kulturen« schon eine ganz bestimmte »Philosophie« zugrunde, die ihre Eingeschränktheit gar nicht vor Augen bekommt. Überhaupt muß man sagen, daß den Ausführungen insgesamt die philosophische Methodenreflexion und die philosophische Kritik fehlen. So mag Huntingtons These für manchen Westler plausibel sein oder – was nur die argumentative Kehrseite wäre – einem völligen Verdikt anheim zu fallen, interkulturell ist sie nicht.

2.3 Die Menschenrechte

2.3.1 Universalität der Menschenrechte und kulturelle Vielfalt

Die Diskussion um die philosophische Grundlegung der Menschenrechte ist eng verknüpft mit dem Aufkommen des interkulturellen Diskurses. Ja, der Menschenrechtsdiskurs scheint mittlerweile fast zu einer eigenen philosophischen Disziplin geworden zu sein. Dies verwundert auch nicht, wird doch mit den Menschenrechten die Allgemeingültigkeit und Universalität der Vernunft real und konkret einklagbar. Jedenfalls scheint es so. Im Prinzip stellen die Menschenrechte den Versuch der Anwendung der praktischen Vernunft auf die Herausforderung der Vielheit der Welten dar. Mit ihnen meldet sich ein spezifisch interkulturelles Grundmotiv. Die interne philosophische Diskussion gewinnt dabei an politischer Aktualität, berücksichtigt man, daß die unterschiedlichen Verstehens- und Handlungsweisen der einzelnen Kulturen, denen immer auch ein bestimmtes Rechtsbewußtsein korrespondiert, auf große Widerstände seitens eines allgemeingeltenden menschheitlichen Rechtsverständnisses stoßen. Anders gesagt: Mit der Vielfalt der Kulturen, ihrem gewonnenen Selbstbewußtsein und damit auch der zunehmenden Konflikte zwischen den einzelnen Kulturwelten, wird die Frage ihrer möglichen Koexistenz gravierend, auch bezüglich der ambivalenten Rechtslage, die zwischen staatsrechtlichen und menschenrechtlichen Zuschreibungen laviert. Man muß, so der allgemeine Tenor, ein für alle Kulturen verbindliche Grundlage schaffen, die allein von der Einheit der Vernunft bereitgestellt werden kann. Die Frage von Einheit und Vielheit und wie diese zueinander stehen, ist auch hier virulent. Nun wird dieser Diskurs hauptsächlich auf den rechts- und sozialphilosophischen Ebenen abgehandelt, die ihre eigenen internen Begründungsformen haben. Ich will mich auch nicht in diese Ausein-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

andersetzung im einzelnen einklinken, will aber doch einige darin verhandelte wichtige Punkte ansprechen und kritisch diskutieren, soweit sie für unsere Analysen relevant sind.[113] Bevor ich ein Wort zur »Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte« sage und zuvor eine, wie mir scheint, durchaus hilfreich sein könnende Replik auf die Entwicklungsgeschichte der Menschenrechte gebe, will ich auf das Desiderat einer »Rechtsphänomenologie« hinweisen, die in diesem Rahmen allerdings nicht eigens entwickelt werden kann.[114] Der Zusammenhang von universalen Rechtsprinzipien, zu denen auch die Menschenrechte gehören, und Sonderrechten wie etwa das Widerstandsrecht,[115] aber auch schon das Staats- und Völkerrecht, müßte *phänomenologisch* aufgewiesen werden. Ebenso müßte der konstitutive Zusammenhang von Rechtsinstitution und Rechtsempfinden deutlich werden, ein Zusammenhang, der meist ausgeblendet bleibt. Ansonsten läuft man Gefahr, die Menschenrechtsfrage entweder unter universalem oder unter kulturell gesondertem Gesichtspunkt anzugehen, was zu widersprüchlichen Argumentationen führt. Es ist jedenfalls auffallend, daß die einzelnen Begründungsstrategien jede für sich gute Gründe und Argumente vorbringen, daß deren gegenseitiger Widerspruch aber nicht gelöst werden kann. Natürlich meint jede Seite, sie hätte die Argumente der anderen widerlegt, aber dies meint jede Seite. So verbleibt man in einer eigentümlichen Indifferenz und Widersprüchlichkeit, die man entweder nicht wahrnimmt oder nicht wahrhaben will.

a) Zusammenhang von Rechtsinstitution und gesellschaftlich-kulturellem Leben

Als Problemtitel treten die Menschenrechte erstmals in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung (»Virginia Bill of Rights«) von 1776 auf, worin schon die Hauptforderungen wie die Gleichheit vor dem Gesetz, die unveräußerlichen Rechte auf Leib und Leben

---

[113] Einen guten, weil immer noch aktuellen Überblick zur Diskussion der Menschenrechte bieten S. Gosepath/G. Lohmann 1998. Hierin werden die breitgestreuten Fragestellungen, die sich mit den Menschenrechten ergeben, unter konzeptionellen Hinsichten zur Diskussion gestellt. Der Band hat den Vorteil, daß er mit einschlägigen Konzepten und Positionen, die selber zu Wort kommen, vertraut macht. Vgl. auch S. Shute/S. Hurley 1996.

[114] Erste spärliche Versuche hierzu sh. A. Reinach 1913.

[115] Vgl. J. Döbber 1989.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und das Freiheitsprinzip aufgenommen sind. Der nächste mit der französischen Revolution einhergehende Schritt (»Declaration des Droit de l'homme et du citoyen«, 1789) stellt vor allem die Freiheitsrechte gegen jeglichen Absolutismus in den Vordergrund. Dem Katalog der Freiheits- und Bürgerrechte, der von der Trias Freiheit-Gleichheit-Brüderlichkeit umspannt ist, gehören Grundrechte an, die bis heute in Geltung sind: Recht auf Leben und Freiheit, auf Eigentum, Meinungs- und Versammlungsfreiheit, Religions- und Gewissensfreiheit u. a. Insgesamt geht es um den Schutz des Einzelnen vor Übergriffen durch die Obrigkeit und den Staat. Stand das 19. und frühe 20. Jahrhundert ganz im Zeichen einer Selbstklärung innerstaatlicher Grundrechte, so wurde mit dem nationalsozialistischen Terror eines klar: »Positives Recht« kann zu einem elementaren Unrecht mutieren, der Staat selber als Gesetzesgeber und Rechtsverwalter kann zu einem Unrechts- und Terrorstaat werden. Eine schnelle, bis heute aber in ihren Grundlagen gültige Antwort auf diese rechtliche Notsituation stellt die »Allgemeine Erklärung der Menschenrechte« durch die UNO vom 10. 12. 1948 dar. Hier konstituierte sich erstmals eine Rechtsinstanz, die, die vorhergehenden Rechtsprinzipien modifiziert aufnehmend, nationenübergreifend war, die allerdings mit dem Manko behaftet ist, daß Menschenrechtsverletzungen zwar angeprangert, nicht aber gesetzlich eingeklagt bzw. vollstreckt werden können.[116] Die seitherigen Verbesserungen und Ergänzungen (etwa der »Internationale Pakt für bürgerliche und politische Rechte sowie der »Internationale Pakt für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte« von 1966; das »Internationale Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Rassendiskriminierung« 1966, das »Übereinkommen gegen Folter« 1984, die »Banjul Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker« durch die OAU 1982, worin es um den Schutz der Menschenrechte in Afrika geht, u. a.)[117] weisen

[116] Anders sieht es im europäischen Kontext aus, wo die seit 1950 bestehende Europäische Menschenrechtskonvention, vertreten durch den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg, daran arbeitet, Rechtsansprüche auch gerichtlich durchsetzen zu können. Vgl. J. Frowein/W. Peukert 1996.

[117] Vgl. L. Kühnhardt 1991, Anhang, 306–429. Vgl. auch D. Senghaas 1996, Anhang (»KSZE«-Dokumentationen), 191–222; vgl. ebenso »Menschenrechte«. Beilage der deutschen Sektion von »Amnestie International« zum 50. Jahrestag der Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte, Bonn 1998, sowie die Jahresberichte von »Amnestie International« (Bonn), worin die Menschenrechtsverletzungen dokumentiert sind. Für 1997 sind hierunter 152, für 2004 149 Staaten aufgeführt; desweiteren H. Bielefeldt 1998, 1 ff., passim.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in fortschreitendem Maße darauf hin, daß es zukünftig über die *internationale* Ebene hinaus um *interkulturelle* Belange geht. Die seit langem geführte Diskussion um islamische Grund- und Menschenrechte (»Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung« durch den Islamrat 1981; »Erklärung der Menschenrechte im Islam« durch die »Organisation der Islamischen Konferenz« 1990)[118] scheinen ebenso wie die mit Beginn der 90er Jahre aufbrandende Diskussion um die »Asiatischen Werte« diesen Befund zu bestätigen. Genau an diesem Übergang aber, von internationalen zu interkulturellen Bestimmungsgrößen, wird das Ganze schwierig, insofern Recht und Gesetz nationalstaatlich gebunden sind, indes die Kultur auf Werte, Moral und Sitten rückverpflichtet ist. Beide sind nicht ineinander überführbar und doch bedingen sie sich gegenseitig. Je nach dem, was man als grundlegend erachtet, werden sich die Optionen in kulturphilosophischen oder eben gesellschaftsphilosophischen Zugangsweisen darstellen. Unsere Option möchte sich weder auf die eine noch auf die andere Seite schlagen, sondern beide in ihrem sich gegenseitig bedingenden und auseinander hervorgehenden Konstitutionsgeschehen angehen. Hinsichtlich der Menschenrechtsfrage stellt sich dies so dar, daß diese sowohl universal als auch interkulturell diskutiert und buchstabiert werden. Daß dies kein Widerspruch sein muß, ja sich im Gegenteil so unterstützt, daß es sich daraus erst deutlich wird und gegenseitig auch überzeugend sein kann, ist wohl die entscheidende Frage zukünftiger Menschenrechte. Die Islamische Konvention scheint in einem ersten Hinsehen einen Gegenentwurf zu den westlichen Programmen darzustellen, insofern beide nicht nur inhaltlich und in ihren Grundbegriffen divergieren, sondern auch einen universalen Anspruch hegen. Auch hier scheinen Absolutheitsansprüche gegeneinander zu stehen. Andererseits könnte darin aber auch ein Hinweis liegen, daß Universalität selber nie festgemacht und inhaltlich bestimmt werden kann, sondern in der gegenseitigen Auseinandersetzung, in der es immer auch um die Auseinandersetzung von Universalansprüchen geht, kultural und welthaft erkämpft werden muß. So wie man nicht sagen kann, daß Menschenrechte und Demokratie westlicher Prägung identisch sind, wie dies gleichwohl nicht selten behauptet wird, so wenig können die allgemeinen Menschenrechte einer Seite zugeordnet werden, die den

[118] Zum Widerstreit und Zusammenhang islamischer und westlicher Menschenrechtsdiskussion sh. H. Bielefeldt 1998, 131- 144, 175–201.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Individual- und Personenbegriff an die erste Stelle stellt. Genau dies ist ja das Strittige anderer Menschrechtsauffassungen und -erklärungen. Auch das Kantische Modell erweist sich bei allem zu wünschenden Formalismus eben doch auch *inhaltlich* pointiert. Dies wird allerdings erst deutlich, wenn man *konstitutiv* und *genetisch*, also *phänomenologisch*, und nicht *begrifflich-normativ* herangeht, wo genau die Grundbegriffe, die zur Disposition stehen, schon vorausgesetzt sind.

Daß es einen Entsprechungszusammenhang von Rechtsinstitution, Rechtsbewußtsein und Rechtsempfinden gibt, mag auch schon daran ersichtlich sein, daß die großen Menschenrechtsentwürfe stets den großen politischen Umwälzungen, die immer mit Gewalt und Terror verbunden waren, auf dem Fuß folgten. Die Rechtsinstitute sind sozusagen Reaktionen auf gesellschaftliche und kulturelle Tiefenstrukturen, sie leiten diese nicht. Geht man nun davon aus, daß die gesamte Entwicklung der Menschenrechte genau die politischen Entwicklungsströme widerspiegelt, so wird einerseits die Dringlichkeit deutlich, mit der wir heute angesichts der interkulturellen Gesamtsituation nach entsprechenden Rechtsinstitutionen zu suchen haben, andererseits zeigt sich aber auch, inwiefern politische und rechtliche Institutionen dem Leben der Kulturwelten hinterherhinken. Wie die Bildung politischer und rechtlicher Institutionen im Einzelfall auszusehen hat, darüber müssen sich die Gesetzgeber und Rechtswissenschaftler einig werden, allerdings immer unter der Prämisse der Einsicht in die interkulturellen und intermundanen Konstellationen. Auch für die Rechtsfragen ist eine interkulturelle Kompetenz unabdingbar.

b) Die »Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte« und ihre Grenze

Der zweite Punkt betrifft die hinlänglich bekannte »Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte«.[119] Die Debatte hat sich an den Übergangsstellen staatlicher Souveränität im Umgang mit Minderheiten entzündet, besetzt also dezidiert rechts- und sozialphilosophische Themenstellungen. Die Thematik bekommt aufgrund der nach den verheerenden kriegerischen Konflikten eher zunehmenden Migrati-

[119] Hierzu W. Kersting 1993/3, 4–19; A. Honneth 1991, 83–102; O. Höffe 1996, 137–185; R. Forst 1994.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

onsströme und Neugestaltungsversuche verschiedenster Regionen weltweite Bedeutung, was über die politisch-rechtliche Fragestellung hinaus soziale, kulturelle, religiöse und ethnische Bereiche betrifft. Es betrifft diese aber nicht nur, es spricht die Menschen mehr als je zuvor auf diesen Ebenen an, was auf der Hand liegt, stellen diese doch die konstitutiven Faktoren dar. Überall wo die übergreifenden Systeme zusammengebrochen sind, wie in der Sowjetunion oder im ehemaligen Jugoslawien, brechen diese Ebenen auf, versuchen eine Selbstklärung und ein Selbstverständnis zu finden, und dies auf allen Feldern, auch dem politisch-rechtlichen. Nun bezieht sich die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte auf weit weniger spektakuläre Ereignisse, wie sie etwa – so der Bezugspunkt von C. Taylor – zwischen dem Staat Kanada und der Provinz Quebec ausgetragen werden. Auch wenn man im einzelnen differenzierte Betrachtungen anstellt,[120] im Prinzip geht es um die allerorten gleiche Grundfrage kultureller, gesellschaftlicher, politischer und rechtlicher Autonomie. Die Debatte ist geprägt von der Auseinandersetzung zwischen einem liberalistischen, auf das Individuum und die Rechtsperson bezogenen und einem kommunitaristischen, auf die Gemeinschaft und Gesellschaft bezogenen Standpunkt. In ihren Grundannahmen und Grundbegriffen erinnert diese Diskussion an die Zeit des »Kalten Krieges«, worin es ja vornehmlich um die »wahre« Interpretation scheinbar völlig divergierender Grundbegriffe von Mensch und Gesellschaft und deren konstitutivem Zusammengehören ging, nur daß sie jetzt stärker auf kulturelle und interkulturelle Fragestellungen bezogen ist. Waren es zuvor die großen Blöcke zwischen West und Ost, zwischen Nato-Pakt und Warschauer-Pakt, so sind es jetzt die kulturellen Blöcke, mögen diese zwischen den großen Kulturwelten oder auch zwischen Nationen bzw. Staaten und deren jeweiligen Minderheiten bestehen. Im Verhältnis stellt sich der erste Konflikt als mehr oder weniger intrakultureller Konflikt westlicher Kultur dar, wobei man allerdings auch feststellen kann, daß die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte im Grunde auf die westliche Welt mit ihren Problemen kultureller Integration zugeschnitten ist. Schon im Begriff des »Multikulturalismus« schwingt der typische Subjekt- und Individuumbegriff mit, wie er westlicher Denkstruktur eignet. »Das Kulturelle« erweist sich sozusagen als sekundär. Zudem bieten beide Diskurse weltanschauliche Hintergründe, die immer auch politisch in

[120] J. Habermas 1997a, 147–196.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Erscheinung treten, und man sollte sich dessen bei allen philosophischen Legitimationsversuchen auch stets bewußt sein. Man »denkt« sozusagen auf lebensweltlich-kulturellem Boden, der selber nicht zum Gegenstand der Analysen wird. So bleibt es auch nicht aus, daß die interkulturelle Grundfrage allein auf den Terrains sozial- und rechtsphilosophischer Argumente behandelt wird, was wiederum dazu führt, daß rechtsstaatliche und menschenrechtliche Themen im Vordergrund stehen. Je nach dem, auf welcher Seite man steht, je nach dem fallen die Optionen aus. Im amerikanischen Kontext wären für den Liberalismus in der Hauptsache Rawls und Dworkin zu nennen, für den Kommunitarismus McIntyre, Taylor, Walzer und auch Rorty. Jede Seite befleißigt sich der anderen ihre Selbstwidersprüche aufzuzeigen. Soweit ich sehen kann, wird im deutschen Sprachraum die Debatte weniger aufgeregt geführt, was wohl auch damit zusammenhängt, daß man die gegenseitigen Argumentationsfiguren stärker aufeinander bezieht, um so den gegenseitigen Unterminierungen zuvorkommen zu können.[121] Letztlich ist es der Streit zwischen Universalismus und Relativismus bzw. Kontextualismus, ein im Grunde unsinniger Streit. Die Universalisten treten für jene Gesichtspunkte ein, die allgemeingültigen und einheitstheoretischen Prämissen folgen,[122] die Kontextualisten streiten für jene Gesichtspunkte, die auf die Besonderheiten und Eigenheiten der Kulturen achten, leisten also dem Differenztheorem Vorschub.[123] Auch wenn beide die Argumen-

[121] Daß dabei gleichwohl wiederum neue Begründungsgräben auftauchen, muß wohl nicht eigens betont werden. Prominente Beispiele wären etwa O. Höffe und W. Kersting auf der einen, K.-O. Apel und J. Habermas auf der anderen Seite.

[122] Rawls plädiert für ein Gerechtigkeitsmodell auf dem Boden gleicher Freiheit für alle, was im interkulturellen Kontext das Theorem des »overlapping consensus« nach sich zieht. Rawls meint hier nicht den kleinsten gemeinsamen Nenner, sondern will ein Prinzip aufsuchen, das normative Grundqualität hat. (J. Rawls 1975; ders. 1993) Seine Kriterien für ein solches universales Gerechtigkeitskonzept in modernen liberalen Gesellschaften hat H. Bielefeldt für die allgemeine Bestimmung und Begründung der Menschenrechte mehr oder weniger adaptiert. (Bielefeldt 1998, 145–149)

[123] C. Taylor ist mit seinem Konzept der »Anerkennung« dafür bekannt geworden, daß über die Achtung und dem Respekt dem anderen gegenüber hinaus es um eine aktive Politik der Anerkennung zu gehen hat, in der zu Allgemeinkriterien wie Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit ein Bewußtsein der Gleichwertigkeit, Gleichachtung und Solidarität hinzukommen muß. Er lehnt daher sowohl allzu vorschnelle Einheitstheoreme wie auch hypertrophe Differenztheoreme ab, wie er sie in manchen poststrukturalistischen und postmodernen Bestrebungen zu finden glaubt, da sie der »Forderung gleichheitlicher Anerkennung« nicht Genüge leisten können. »Sie, (die Kulturen) wollen Respekt, nicht Herablassung«. Beide Theoreme, so könnte man ergänzen, befleißigen sich einer

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

te der jeweils anderen Seite in ihr Konzept aufgenommen haben, so kommen sie doch zu jeweils konträren Ergebnissen. Ziehen wir unsere bisherigen Analysen zu Rate, so kommt man an der Feststellung nicht vorbei, daß es sich bei beiden Konzepten um Vereinseitigungen handelt, die nicht nur ihre gegenseitige Abhängigkeit nicht klar bekommen, sondern die auch nicht sehen, daß sie zu einem Konstitutionsgeschehen gehören, in dem sich Individualität und Sozialität, Liberalität und Kommunitarität jeweils so strukturieren, daß sie als eine gemeinsame Struktur hervorgehen. Gesellschaftsstruktur und Individualstruktur bringen sich gegenseitig hervor, sie entsprechen sich, und diese Entsprechung macht sie zu einer jeweils bestimmten ›Kulturwelt‹. Weder kann man von der einen Seite noch von der anderen aus ansetzen. Daß dies in der politischen Realität lange hin so versucht wurde, daß man entweder im personalistischen, substanzialistischen, individualistischen, freiheitlichen oder im gesellschaftlichen, systemischen, sozialen, gleichheitlichen Verständnis verblieben ist, hat genau die Unbilden zwischen Liberalismus (liberaler Demokratie) und Sozialismus (demokratischem Sozialismus) gezeitigt, die den Ost-West-Konflikt bestimmten. Diesem Gegensatz scheint man, bei allen Bemühungen, noch nicht recht entronnen zu sein, ja die amerikanische Debatte löst fast Déjà-vu-Erlebnisse aus. Zu denken sollte allerdings auch der Umstand geben, daß man von deutscher und europäischer Seite aus die amerikanische Debatte nahezu als Maßstab für sozial- und rechtsphilosophische Begründungsfragen erkoren hat. Als ob die europäische Denktradition hier nichts zu bieten hätte.[124]

Der Streit zwischen Liberalismus und Kommunitarismus wird

Herablassung durch die Hintertüre, sie nehmen die Unterschiede der Kulturen nicht wirklich ernst. (Vgl. C. Taylor 1997, 13–78, hier 67 f.) Zur Kritik am Konzept Taylors sh. Habermas (a. a. O.), Höffe (1996) und Kersting (1993). – In einem erweiterten Kontext wäre hier auch die Diskussion um »soziale Menschenrechte« anzusiedeln, wobei die dortigen Themenstellungen wie »soziale Gerechtigkeit« und »internationale distributive Gerechtigkeit« verstärkt dem Einheitsgesichtspunkt anhängen und von dorther ihre Argumente beziehen. (Vgl. S. Gosepath 1998, 146–187; ebd. 14–17) Mit den »sozialen Menschenrechten« kommen nicht etwa nur neue Rechtsansprüche hinzu, durch Berücksichtigung elementarer Grundbedürfnisse wie Recht auf Arbeit, auf Bildung etc. wird die »negative« Rechtsformulierung, wie sie dem klassischen bürgerlichen Menschenrechtsbegriff entstammt, zu einer »positiven« Rechtsinstanz. Damit ist allerdings wiederum die Gefahr vorgezeichnet, in einen Rechtspositivismus abzugleiten.

[124] Zurecht weist Höffe etwa auf Tönnies' Arbeit »Gemeinschaft und Gesellschaft« hin, welche der Kommunitarismus gar nicht rezipiert hat, die aber, wie Höffe ausführt, wich-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auf zwei Ebenen ausgefochten. Die erste sieht den Freiheitswillen, den Individuum- und Personenbegriff, die »Substanz« gegen den Gleichheitswillen, den Gesellschafts- und Gemeinschaftsbegriff, das »System« antreten, die zweite hält sich im Spannungsfeld zwischen Universalismus und Relativismus, zwischen universaler Normativität und Selbstbestimmungsrecht bzw. regionaler Autonomie.[125] Desweiteren geht in dieser Auseinandersetzung der Streit zwischen Recht und Moral als gesellschaftskonstitutive Größen in seine nächste Runde. Der Liberalismus greift stärker auf rechtsphilosophische Kategorien zurück, weshalb die Menschenrechtsfrage dort auch forcierter betrieben wird, der Kommunitarismus versteht sich mehr als Moralphilosophie, weshalb primär »moralische Rechte« auf vorstaatlicher Ebene zur Diskussion anstehen.[126]

Nun haben unsere bisherigen Analysen vor allem dies aufgewiesen, daß es sich in allem stets um einen vieldimensionalen und lebendigen Strukturierungsprozeß handelt, aus dem die einzelnen Bestimmungen und Kategorien ihren Sinn erhalten. So verhält es sich auch mit der Konstellation von Individuum (Liberalismus) und

---

tige Denkfiguren bereitstellt, die den Kommunitarismus vor allzu simplen Argumenten bewahrt haben könnte. (Höffe 1996, 168 ff.)

[125] Hier gibt es unterschiedliche Problemstellungen: Wie ist mit Minderheiten umzugehen, gerade dann, wenn sich die Differenz vornehmlich kulturell festmacht? Australien etwa hat m. W. erst vor ca. 30 Jahren den Aborigines Grundrechte zuerkannt, sie also erst in den Status einer Rechtsperson erhoben. Allerdings, die Aborigines mögen sich im Einzelfall auf ihre Grundrechte berufen, das Recht auf ihre Kultur aber – und worauf sollte sich der Aboriginal denn sonst berufen? – wird ihnen nur als »ihre Sache« belassen, die sie ausüben können oder auch nicht. Ja die Konsequenz sieht so aus, daß der Aboriginal entweder »Australier« werden soll, mit allen Insignien der Enkulturation, als ob er selber kein »Australier« wäre, oder aber daß er als folkloristisches Fossil Teil einer Ausstellung mit dem Namen »Geschichte und Kultur Australiens« wird. Im Umgang mit sog. Minderheiten weiß ja das »Amerika der Weißen« einiges zu berichten. Eine Rezeption des Beuys'schen »Coyoten« könnte hier sowohl kulturell als auch juridisch hilfreicher sein als so manche Diskussion um die Todesstrafe oder das Waffengesetz.

Eine weitere Frage wäre: Wie können die Auseinandersetzungen zwischen Staat und Teilrepubliken geregelt werden, damit kulturelle wie rechtliche Bestimmungsgrößen gegenseitig nicht verletzt werden? Dies betrifft die Frage des Umgangs von China mit Tibet und Taiwan ebenso wie die von Restjugoslawien mit Kosovo u. a. mehr. Stets liegt das Konfliktpotential in kulturellen, religiösen und auch ethnischen Hintergründen, über die man nicht einfach hinweggehen kann, sondern die miteinander vermittelt, auch rechtlich vermittelt sein wollen.

[126] Zwischentöne und Vermittlungsversuche sind auch hier zu finden. E. Tugendhat 1998, 48–61; G. Lohmann1998, 62–95; P. Koller 1998, 96–123. Sh. auch Habermas, der von einer Gleichursprünglichkeit beider Ebenen ausgeht. (J. Habermas 1992b, Kap. III)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sozietät (Kommunitarismus). Dies heißt, daß sich Individual- und Gesellschaftsstruktur entsprechen, ja daß erst aus dieser Entsprechung die jeweilige ›Welt‹ ansichtig, erfahrbar und auch beschreibbar wird. Wo dies nicht gelingt, und das Gelingen hängt an der konkreativen Grundstruktur von Individualität und Sozietät, dort stehen beide Bereiche im Kampf und Streit miteinander, überhaupt werden sie so erst zu verschiedenen Bereichen. Nun kann man sagen, daß genau dieser Prozeß ja quasi nie gelingt, was denn auch allenthalben in den mißlungenen Formen gesellschaftlicher und politischer Verifikationen zur Darstellung kommt. Gewiß, aber die Mißlungenheit hängt nicht an politischen Programmatiken, sondern dem voraus an dem Ansatz, daß man entweder vom Individuum ausgehend auf dessen gesellschaftliche Situierung zugeht, was einerseits über den Weg von Analysen zur »Intersubjektivität«, andererseits über die Formalstruktur von Rechtsprinzipien geschieht, oder daß man von einer zugrundeliegenden gleichsam (objektiven) Gesellschaft ausgeht, um von dort aus auf das Individuum zu schließen. Philosophisch gesprochen: Man denkt ontisch, empirisch und verdinglicht, subjektivistisch und psychologistisch, ohne die diese Denkweisen bedingende transzendentale und ontologische Grundstruktur zu beachten. So bringt jede Gesellschaftstypik ihre Individualtypik hervor *und* umgekehrt. Man kann nicht sagen, das gesellschaftliche System sei schlecht, aber der Mensch sei gut, sowenig wie der Mensch schlecht, das gesellschaftliche System aber gut sei. So als ob die eine Seite die Verfehlungen der anderen aufheben könne. Nein, die Verfehlung liegt schon in der vorgängigen Trennung beider begründet.

Um es so zu sagen: Das, was unter dem Stichwort ›Demokratie‹ verstanden wird, ist nicht primär eine politische oder verfassungsrechtliche Frage – dies ist es zweifelsohne auch –, sondern eine Frage der Selbststrukturierung von Individuum und Gesellschaft, deren Konstitutionsgeschehen die jeweilige Grundstruktur erstellt, von der her sich beide Seiten verstehen, als Einzel- und als Gemeinwesen, als Kulturwesen wie als Rechtsperson. Die Menschenrechte gehören also mit in den Konstitutionsprozeß, sie sind davon ebenso wenig abkoppelbar wie sie von außen herangetragen werden können. Daher mache ich mich so stark für die *phänomenologische* Analyse, da diese den Selbstkonstitutions- und Selbstgestaltungsprozessen von Gesellschafts- und Individualstruktur nachzugehen in der Lage ist. Damit wird auch deutlich, inwiefern Liberalismus und Kommunitarismus Vereinseitigungen darstellen, was zugleich heißt, die noch ungeho-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

benen Voraussetzungen einer jeden Seite zum Vorschein zu bringen. Jede Seite beschreibt Grundzüge des demokratischen Konstitutionsprozesses, sieht diese aber nicht als Phänomenzüge, sondern als feststehende Kategorien. Es ginge also darum, nicht etwa ein völlig neues Konzept zu entwerfen, sondern diese Einzelkonzepte so aufzunehmen, daß sie als strukturelle »Bausteine« und konstitutive Phänomenzüge fruchtbar gemacht werden können.

Universale Menschenrechte und Kulturpluralismus stellen keinen Widerspruch dar, wenn man nicht die eine Seite von der anderen abhängig bzw. abgeleitet erachtet. Tue ich dies, so gehöre ich entweder zur Seite des Liberalismus oder des Kommunitarismus. Der universale kulturübergreifende Gesichtspunkt erweist sich hierbei als ebenso einseitig wie sein Gegenüber kulturkontingenter Auffassung. Dies zeigt sich schon daran, daß sich die eine Seite um so stärker meldet, desto mehr die andere Seite favorisiert wird. Es geht also vielmehr darum, die gegenseitigen Konstitutionsbedingungen zu erfassen, was das demokratische Geschehen als *Geschehen* verstehen läßt. Und dies in zweierlei Hinsicht: Zum einen zeigt es, daß *vor* aller möglichen Normativität die demokratische Konstellation sich als ein Strukturierungsprozeß aus sich hervorarbeitet, zeigt also die *»ontologische«* Dimension des Geschehens, zum anderen entspricht dies genau dem Verständnis von Demokratie als einem *lebendigen* Geschehen, in dem durchgängig um den rechten Weg konkreativ und kommunikativ gestritten wird. Insofern gehören Menschenrechte und Demokratie doch konstitutiv zueinander.

Die Debatte um die Menschenrechte und deren Begründung bleibt völlig in Geltung, aber sie kann nicht isoliert von den Konstitutionsbedingungen der Kulturwelten geführt werden. Ansonsten laufen diese Diskurse mehr oder weniger an den Oberflächenstrukturen ab, die diese aber nur sein können, weil unterhalb ihrer schon mehrdimensionale Prozesse am Werk sind, die das Konstitutionsgeschehen von Kulturen beschreiben. Auch die Rechtsebene gehört hierzu, aber sie stellt nur eine, wenngleich sehr wichtige Ebene dar. Darauf weisen auch schon die für die Menschenrechtsbegründungen durchaus umstrittenen Konzepte zwischen reinem (juridischem) und moralischem Rechtsbegriff und wiederum zwischen diesen und sozialem Rechtsbegriff hin, die gleichwohl durchgehend die Normativität als grundlegend erachten.[127] D. h. dann bspw. auch, daß »Rech-

[127] Vgl. Gosepath/Lohmann 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

te« in ihrer Grundstruktur immer ›urteilen‹ und ›bewerten‹, daß sie als Abschreckung oder Sanktion fungieren, und daß ihre Begründungsstruktur selber schon der Urteilsstruktur entspricht. Rechte bedienen konstitutiv die Urteilsstruktur, sie urteilen und beurteilen das, was sich vor aller Urteilsmöglichkeit erst strukturiert und konstituiert haben muß.[128] Andererseits hat die Institutionalisierung der Rechte natürlich konstitutive Auswirkungen auf Moral und Lebensverständnis, sie gehören also selber konstitutiv dazu, sie grundieren oder fundieren aber nicht die Kulturen und Welten, auch nicht hinsichtlich deren Auseinandersetzungen. Solange man Auseinandersetzungen unter Urteilskriterien angeht, und darauf fußt ja als prominentestes Beispiel das Kant'sche Konzept, in dem es Vernunfterkenntnis und Urteilsleistung analog betrachtet, solange geht man, ob man dies nun weiß oder nicht, von Kulturentitäten und -essentialismen aus und nicht von Kulturprozessen. Erstere lassen sich in der Tat beurteilen, und ein Urteil hat, so zeigt sich, immer auch die Botschaft der Verurteilung und des Zwangs. Man mag sich mit dem »Zwang des Arguments«, dem »Zwang des Rechts«[129] oder auch einer »*normativen Zumutung* der wechselseitigen Anerkennung von Menschen unterschiedlicher Orientierung und Lebensweisen auf der Grundlage gleicher Freiheit und gleichberechtigter Partizipation«,[130] mit denen man die Menschenrechte zu legitimieren sucht, behilflich sein, auch soll gar nicht der mögliche Sinn »heilsamer Zwänge« oder ähnliches in Abrede gestellt werden; indessen, die »Zwangsstruktur aus Notwendigkeit« steht zwar nicht gegen einen allgemeinen Freiheitsbegriff, aber sie steht gegen das »Freiheits*geschehen*«, das aus sich heraus seine eigene »Notwendigkeit« ge-

[128] Es versteht sich, daß mit Urteilsstruktur die Grundstruktur des Rechtsbegriffes gemeint ist, so daß natürlich auch die institutionalisierten Instanzen der Rechtsnormierung und des Rechtsvollzug hierunter fallen.

[129] »Die Besonderheit der Rechtsordnung besteht allerdings darin, daß sie eine Zwangsordnung ist, wie Kant in aller Deutlichkeit herausstellt: ›Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden.‹ (…) (Die) faktische Gewalt bzw. faktisch drohende Gewalt zu bändigen und in eine Rechtsstruktur allgemeiner gleicher Freiheit zu transformieren, ist Aufgabe des rechtlichen Zwangs. Nur ›als *Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit*‹ ist der Rechtszwang ›mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, d. h. recht‹. [Zitationen aus Kant, GW Bd. VI, 231; vgl. Kant WA Bd. VIII, 338 f.] Weil rechtlicher Zwang sich nur auf das äußere Verhalten der Menschen, nicht aber auf ihre Gesinnung richten kann und darf, ist zwischen Recht und Moral strikt zu unterscheiden.« (Bielefeldt 1998, 68).

[130] A. a. O., 146.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

winnt, d. h. in seine eigene Konsequenz aufläuft. Das ist ein dimensionaler Unterschied. Was Kantisch noch in der Doppelstruktur von Freiheit (Substanz) und Notwendigkeit (System) dekliniert werden muß, wird überführt in ein Freiheitsgeschehen (Struktur), das seine eigene »Notwendigkeit« und Konsequenz hat, die sich aus dem Geschehen der Selbststrukturierung ergeben. Dem »Zwang aus Notwendigkeit« indes eignet ein Systemdenken, das die lebendigen Strukturen der Kulturwelten nicht nur nicht aufzunehmen in der Lage ist, sondern diese herunterspricht, normiert und nivelliert. Es *kann* nicht ausbleiben, daß sich die Kulturwelten einem solchen Zugriff verweigern und entziehen, nicht aber aus Gründen der Mißachtung der Menschenrechte, wie dies allzu gerne unterstellt wird, im Gegenteil, gerade aus Gründen der Achtung und Schätzung der Menschenrechte. Vor allem in dieser Hinsicht werden die Grenzen Kants hinsichtlich interkulturellen Denkens und Erfahrens offenkundig.[131]

[131] Auch der Begriff der »Gerechtigkeit« ist ja keineswegs nur unter normativem Gesichtspunkt zu begreifen. Wie die Rechtsstrukturen und die Menschenrechte, so muß auch die Gerechtigkeit, sieht man sie als »Phänomen«, aus dem jeweiligen Strukturierungsprozeß hervorgehend verstanden werden. Unter dieser Hinsicht würde ich bspw. eine Gegenlesung von Rawls »Theorie der Gerechtigkeit« mit Derridas »Gesetzeskraft« vorschlagen, führt dies doch die völlig divergierenden Optionen, Herangehens- und Verstehensweisen ein und derselben Sache eindrücklich vor Augen. Um einen Einblick zu erhalten, sei eine Passage aus »Gesetzeskraft« zitiert, worin es um die Irreduzibilität der Gerechtigkeit auf das Recht und zugleich um deren gegenseitiges Angewiesensein geht: »Paradox genug liegt es an diesem Übergreifen des Performativen (an diesem Übergriff über das streng unterschiedene Performativum hinaus), an diesem stets übermäßigen Vorstoß und Vorsprung der Deutung, an dieser Dringlichkeit und an dieser Überstürzung, die der Gerechtigkeit strukturell eignen, daß sie keinen (regulativen oder messianischen) Erwartungshorizont kennt. Gerade deshalb steht ihr *vielleicht* eine Zukunft (to-come) offen, kommt sie vielleicht auf uns zu; diese Zu-kunft, dieses Zu-Kommen und jene Zukunft, welche die Gegenwart stets zu reproduzieren vermag, halte ich strikt auseinander. Die Gerechtigkeit bleibt *im Kommen*, sie muß noch kommen, sie hat, sie ist Zu-kunft, sie ist die Dimension ausstehender Ereignisse, deren Kommen irreduktibel ist. Diese Zu-kunft wird immer die ihre (gewesen) sein. In dem Maße, in dem sie nicht einfach ein juridischer oder ein politischer Begriff ist, schafft darum *vielleicht* die Gerechtigkeit zu-künftig Offenheit für eine Verwandlung, eine Umgestaltung oder eine Neu(be)gründung des Rechts und der Politik – öffnet sie *vielleicht* diese Verwandlung, Umgestaltung oder Neu(be)gründung der Zu-kunft. / ›Vielleicht‹ – wenn es um (die) Gerechtigkeit geht, muß man immer ›vielleicht‹ sagen. Die Gerechtigkeit ist der Zukunft geweiht, es gibt Gerechtigkeit nur dann, wenn sich etwas ereignen kann, was als Ereignis die Berechnungen, die Regeln, die Programme, die Vorwegnahmen usw. übersteigt. Als Erfahrung der absoluten Andersheit ist die Gerechtigkeit undarstellbar, doch darin liegt die Chance des Ereignisses und die Bedingung der Geschichte. (…) Jedes

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2.3.2 Transzendentaler Rechtsbegriff und seine Selbstübersteigung

a) Differenz von natürlichem und transzendentalem Recht

Die Menschenrechte changieren eigentümlich zwischen einem naturrechtlichen, vorstaatlichen und einem transzendentalen Rechtsbegriff. Verbleibt man auf der naturrechtlichen Ebene, so gelangt man mit Locke bestenfalls zum Toleranzbegriff, der allerdings negativ bestimmt ist. Solange der andere meine Freiheit nicht beschneidet, solange kann ich ihn tolerieren. Als Maxime formuliert könnte man sagen: »Toleriere alles, das die Toleranz nicht aufhebt!«[132] Das Toleranzprinzip ist durchaus löblich, aber es ist als negativer Freiheitsbegriff nicht krisenfest und konfrontationsfähig, gerade dann, wenn unterschiedliche Ansprüche universalen Charakters aufeinanderprallen. Ihm fehlt, um es kurz zu sagen, die *transzendentale* Bedingungsstruktur von Individualität *und* Sozietät, von Freiheitsrecht und Pflichtgesetz, von Moral und Sittlichkeit, von moralischem Gesetz in mir und der Universalität der Vernunft, aus denen heraus die transzendentale Struktur von Willensfreiheit und Sollensethik ersichtlich wird. Es ist wiederum Kant, der mit der transzendentalen Bedingungsstruktur die Begründungsfrage von Recht und Gesetz auf eine neue Ebene hebt.[133] Im Verhältnis dazu erweist sich der Univer-

---

Vorstoßen der Politisierung zwingt uns dazu, die Grundlagen des Rechts, die aus einer schon erfolgten Berechnung und Abgrenzung resultieren, erneut in Erwägung zu ziehen und folglich neu zu deuten. So hat es sich zum Beispiel bei der Erklärung der Menschenrechte zugetragen, bei der Abschaffung der Sklaverei, im Zuge all jener Befreiungskämpfe, die statthaben und weiterhin statthaben werden, überall in der Welt, im Namen der Frauen und der Männer. Nichts scheint mir weniger veraltet zu sein als das klassische emanzipatorische Ideal.« (J. Derrida 1996, 56 ff.)

Nun, Derrida versteht sich weder als Strukturdenker noch als Phänomenologe. Und doch scheint mir sein poststrukturalistischer und dekonstruktivistischer Ansatz, zieht man die großen Denklinien aus, implizit sehr starke strukturale (nicht strukturalistische!) und phänomenologische Legierungen aufzuweisen. Vgl. hierzu auch Vf. 2005b, 112–117. Zum Komplex der Gerechtigkeit mit Rückgriff auf Ricoeur und Levinas sh. auch M. W. Schnell 2001.

[132] Vgl. N. Schneider 1996, 309–327, 312. Schneider weist daraufhin, daß man Lockes Toleranzverdikt über dessen eigene Bestimmung hinaus als »Prinzip« und nicht als bloßes »Instrument« und »Mittel zur Erhaltung eines erträglichen staatlichen Zustandes« verstehen müsse, sieht aber sogleich die damit verbundene Konsequenz einer aktiven und »positiven Toleranz«, die über die »interesselose Duldung des anderen« hinaus die Prinzipien der »Akzeptanz« und der »Anerkennung« fordert. (318 ff.)

[133] In der Hauptsache versichern sich denn auch die Menschenrechtsentwürfe und -begründungen der mit Kant erbrachten transzendentalphilosophischen Schiene, auch wenn die einzelnen Argumentationslinien jeweils anders ausgezogen werden oder in

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

salbegriff der Toleranz nur als ein ins Unendliche prolongierter Begriff von individueller Freiheit, der sich von allen Schranken, jeglichem Anderen, jeglicher Gemeinschaft und Sozietät befreit weiß. Was nun die praktische Vernunft schon für die ethisch-moralische Dimension aufzeigt, dies gilt auch für die Begründungsstruktur des Rechts. Beide, die ethisch-moralische und die juridisch-rechtliche Ebene, stehen wiederum Pate für die Menschenrechte in ihrem universalen Anspruch. Das Verhältnis beider zueinander und wie dieses näherhin auszusehen hat, bildet aber genau den Angelpunkt, um den sich die philosophische Diskussion um die Menschenrechte dreht.

b) Recht, Moralität und Sittlichkeit

Es gibt gute Gründe für die im Anschluß an Kant vorgeschlagene Trennung von Recht und Moral, betrifft ersteres doch die äußeren Umstände, indes letzteres auf die Innenverfaßtheit geht, die in ihrer Freiheit nicht anzutasten ist und nicht sanktioniert werden kann. Gleichwohl hat sich aus dieser Trennung eine Verselbständigung der Rechtsebene ergeben, so daß man alles unter Rechtsnormierungen und Gesetze stellt. Ein solch »reiner Funktionalismus«, der nicht von ungefähr große Verwandtschaften zu systemtheoretischem Denken aufweist, übersieht allzu leicht seine Tendenz zum »Rechtspositivismus«, der, da die moralisch-ethische Seite rechtlich nicht zu greifen ist, diese gewissermaßen außen vor läßt.[134] All jene moralphilosophisch grundierten Grundbegriffe wie die Unantastbarkeit der Würde des Menschen, die Achtung vor dem Gesetz und vor dem Menschen und seiner sittlichen Autonomie bleiben negativ bestimmt, was einerseits gerade als Gewinn des formalen Freiheitsbegriffs gepriesen wird, was andererseits aber auch das Mitspracherecht in rechtlichen Entscheidungsfindungen seitens moralischer und sittlicher Instanzen wieder nimmt. Eine eigentümliche Selbstwidersprüchlichkeit macht sich hier breit, insofern die Rechtsprinzipien

andere Richtungen führen. Vgl. L. Kühnhardt 1991, S. König 1994, J. Schwartländer 1981, H. Bielefeldt 1998, O. Höffe 1996, J. Habermas 1996.

[134] Eine ganz ähnliche Tendenz weist die gesamte Wissenschaftskultur auf, indem das, was auf der wissenschaftlichen Ebene erforscht und erklärt werden kann, allein als »objektiv« und der Realität entsprechend erachtet wird. Die Wissenschaft kann nicht sehen, daß ihr der gesamte Freiheits- und »Innen«-bereich fehlt, und soweit sie methodisch und systematisch nach naturwissenschaftlichen Paradigmen angelegt ist, auch fehlen muß.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

von Haus aus im Dienst der Moralität stehend diese gar nicht zu Wort kommen lassen. So laviert man zwischen rechtsphilosophischen und moralphilosophischen Positionen, ist entweder Anhänger von »law and order« oder Moralapostel, oder man begnügt sich mit etwaigen Kompromißlösungen. Die Menschenrechtsdebatte verläuft zu großen Teilen zwischen diesen Rinnsälen, was sie in entscheidendem Maße verkürzt.[135]

Obgleich Ethik und Recht zwei verschiedene Bereiche umschreiben, so machte schon Kant auf deren gegenseitige »Korrespondenz« aufmerksam.[136] Aber es ist mehr: beide bedingen sich gegenseitig, sie befinden sich in einem durchgängigen Antwortgeschehen, das sie füreinander reagibel und korrekturfähig macht; ein freies Entsprechungsgeschehen, keine kausale Bedingtheit. Zu diesem Entsprechungsgeschehen gehört dann auch das Umfassende der gesamten Tugendlehre, die über den moralischen Impetus hinaus eine den Einzelnen übersteigende »Innenverfaßtheit« anspricht, wie sie als Sittlichkeit und auch als Sitte und Anstand bekannt sind. Entscheidend dabei ist aber, daß es sich hierbei um *transzendentale Strukturen* handelt, was bedeutet, daß die Bedingungen der Struktur erst mit der Selbststrukturierung dieser Struktur erstellt werden.[137] Sittlich-

---

[135] Gegen eine allzu scharfe Trennung von Recht und Moral, aber doch für die herausgehobene Stellung der Rechtsebene plädiert Habermas: »Die Differenz zwischen Recht und Moral (…) bedeutet ebenso wenig, dass das positive Recht keinen moralischen Gehalt hätte. Über das demokratische Verfahren der politischen Gesetzgebung fließen unter anderem auch moralische Argumente in die Begründung der Normsetzung und damit ins Recht selber ein. (…) Während die moralische Person vor der inneren Instanz der Gewissensprüfung gleichsam entblößt dasteht, bleibt die Rechtsperson in den Mantel von – moralisch gut begründeten – Freiheitsrechten eingehüllt. Die richtige Antwort auf die Gefahr der unvermittelten Moralisierung der Machtpolitik ist daher ›nicht die Entmoralisierung der Politik, sondern die demokratische Transformation der Moral in ein positiviertes System der Rechte mit rechtlichen Verfahren ihrer Anwendung und Durchsetzung.‹ Der Menschenrechtsfundamentalismus wird nicht durch den Verzicht auf Menschenrechtspolitik vermieden, sondern allein durch die weltbürgerliche Transformation des Naturzustandes zwischen den Staaten in einen Rechtszustand.« (J. Habermas 1996, 236)

Wie nun Recht und Moral aufeinander reagieren, *wie* sie zusammengehören und aufeinander angewiesen sind, *wie* sie sich gegenseitig beantworten und auch verantworten, so dass das eine nicht ohne das andere sinnvoll bestehen könnte, *wie* sie gar als aneinander sich profilierend und auseinander hervorgehend analysiert werden müssten, dazu hat Habermas allerdings nichts gesagt. Er stellt nur ihre Bereichsspezifika mit entsprechender Zuordnung fest.

[136] I. Kant, Metaphysik der Sitten, WA Bd. XIII, 519 ff.

[137] Unter »transzendental« verstehe ich hier die Bedingungsmöglichkeiten, die allem

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

keit stellt ebenso eine eigenständige »Ordnung« dar wie Recht, Arbeit u.a. Eine solche Verfaßtheit hatten wir oben als »Phänomen«, genauerhin als »Grundphänomen« verstanden, was heißt, daß diese

---

Erkennen und Erfahren schon innewohnen, allerdings mit dem Unterschied, daß diese Bedingungen nicht schon begründungstheoretisch vorauszusetzen sind, sondern daß gezeigt werden soll, daß die Voraussetzungen selber ihren Sinn erst aus der Selbststrukturierung gewinnen. Das »Voraus« (Apriori) sieht sich ebenso wie die »Setzung« in die »Selbststrukturierung« hinein verflüssigt, was sie wiederum in ihrem Geschehens- und Hervorgangsaspekt ansichtig werden läßt. Die transzendentale Dimension ist »unbedingt« (d.h. in ihrer Unbedingtheitsstruktur) aufrechtzuerhalten, aber sie ist in die Dynamik ihrer selbst, d.h. in den Prozeß ihres eigenen Hervorgehens zu transformieren. Dieses Prozeßgeschehen erst vermag zu zeigen, wie es zu etwas wie dem transzendentalen Gesichtspunkt und der transzendentalen Subjektivität kommt. – Die Differenz von – ich will sie einmal so nennen – »statischer Transzendentalität« und »dynamisch-genetischer Transzendentalität« wird deutlich, wenn man sich bspw. jenen Begriff von »Transzendentalität« anschaut, den O. Höffe vorschlägt, dessen Bemühungen ja auch um die *transzendentale* Bedingungsfolie kreisen: »Als transzendental ist das anzusprechen, was man bereits implizit bejaht, insofern immer schon will, wenn man irgend etwas will; transzendental heißen die Bedingungen dafür, daß man gewöhnliche Interessen überhaupt haben und verfolgen kann. / Nach dem klassischen Liberalismus soll seine Interessen jeder selbst am besten kennen; seit Nietzsche und Freud gilt diese Ansicht als naiv. (…) (T)ranszendental heißt innerhalb elementarer Interessen eine Schicht, die wir einstellungsunabhängig haben, auch unabhängig davon, ob wir Mann oder Frau sind, uns zum Christentum, dem Islam, einer anderen oder auch keiner Religion zurechnen. Der singuläre Charakter liegt darin, daß man nichts anderes will als dieses: ein handlungsfähiges Wesen zu sein.« (O. Höffe 1996, 77)

Ja, aber dieses »handlungsfähige Wesen« steht nicht selbst wiederum seinen Handlungsfeldern gegenüber, liegt nicht diesen Feldern voraus – woher käme denn überhaupt diese Unterscheidung? –, sondern erfährt sich als daraus hervorgehend. Was Höffe im Anschluß an Kant als »Wille« kennzeichnet, stellt sich von daher als eine Art geronnener Form dar, die als Subjekt der Handlung im Subjekt selber auftaucht. Im Willen bekundet sich die *subjektiv* gewendete und auch so erfahrene Transzendentalität der Handlung. Dem ist zunächst zuzustimmen, allein sieht man die Transzendentalität in ihrem Konstitutionsgeschehen, so erfaßt man nicht nur das »*Korrelations*apriori« von Subjekt- und Objektseite, man erfaßt darüber hinaus, daß und wie beide Seiten aus dem jeweiligen ›Phänomen‹ als dessen Pole erst hervorgehen. »Transzendentale Struktur«, oder, wie man vielleicht besser sagen müßte, »strukturale Transzendentalität« zielt daher auf die Selbststrukturierung des Phänomens, was dessen eigentlich gemeinte Transzendentalität zum Vorschein bringt, indem sie dessen Selbstgenerierung und Eigendynamik aufzeigt.

Dies hat zweierlei Konsequenzen: 1) Die »transzendentale Subjektivität« sieht sich unterfangen von der »transzendentalen Strukturalität«. 2) Es geht nicht mehr um die Frage von Einstellungsabhängigkeit oder -unabhängigkeit, sondern um das Konstitutionsgeschehen, aus dem heraus der Mensch sein »handlungsfähiges Wesen« erfährt. Dies ist immer an das jeweilige Phänomen gebunden, so daß Fragen nach der Geschlechter- oder Religionsdifferenz *konstitutiv mit* zur wesensmäßigen Handlungsfähigkeit gehören; der Wille macht als Wille nur Sinn, wenn er als ein Grundzug aus dem jewei-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ordnungen jeweils erst die Folie bilden, auf der jene Bestimmungsgrößen, die man gewöhnlich zugrundelegt, wie die moralische Instanz der Personalität, die universale Moral und die konkrete Sittlichkeit, ihren Sinn erhalten. Die transzendentalen Ordnungsstrukturen zeigen, sowohl in ihrem Entsprechungsgeschehen als auch in ihrer inneren Bewegtheit, daß die alte Unterscheidung von universaler Moral und kontextgebundener Sittlichkeit nicht durchträgt. Der interkulturelle Gesichtspunkt verlangt geradezu nach einer kritischen Neufassung dieser Unterscheidung.[138] Es ist ja das Auszeichnende der Grundphänomene, daß sie nicht wie die Phänomene vor uns liegen und beschrieben werden können, da sie aller Beschreibung voraus erst die Bedingungsstrukturen von Beschreibung und Erfassung von Wirklichkeit darstellen. Unser Sehen und Erkennen ist selber gestaltet und hervorgebracht durch die Grundphänomene, durch deren Geflecht und dynamischem Entsprechungsgeschehen, das uns trägt. Anders gesagt: das Entsprechungsgeschehen der Grundphänomene *zeigt* den Konstitutionsprozeß dessen, was wir gewöhnlich mit dem Terminus *»apriori«* belegen und also voraussetzen.[139] Ein Rechtstitel wie das Eigentum etwa genießt in westlichen Kulturen höchste Priorität, auf ihm fußt ein Großteil des Rechtsverständnisses und der Rechtsprechung.[140] Es gibt aber Kulturen wie etwa die afri-

ligen Phänomen heraus ersichtlich wird. Es hilft sozusagen nicht sehr viel und führt auch nicht weiter, wenn man auf die Minimal- und Allgemeinbedingung des Willens als handlungsfähiges Wesen verweist. Entscheidend ist der Gang, der Weg, *in* denen sich Wille und Handlung konturieren, Profil gewinnen und sich eben *deshalb* als Frau oder Mann, als Christ oder als Anhänger des Islam verstehen. Deren Handlungsfähigkeit ist eine *je* gestaltete und »gewordene«, und nur deshalb hat sie »wesensmäßigen« Charakter und kann daher »gewollt« werden.

[138] Habermas' Bild von »universalistischer Moral« als »Kern« und »sittlicher Lebensformen« als jeweiliger »Schale« bedient noch diese alte Unterscheidung, ganz zu schweigen von dem darin noch schlummernden aristotelisch(!) geprägten Substanzialismus von Substanz und Akzidens. Dies ist umso erstaunlicher, als Habermas gerade nach einem Vermittlungsweg zwischen beiden jenseits substanzontologischer Kategorien sucht, weshalb sein Konzept auch vehement gegen ein »gutes Leben« im Sinne des Neoaristotelismus argumentiert, in dem »Glück« und »Gerechtigkeit« vereint scheinen. (J. Habermas 1984, 218–235; 226, 233 f.)

[139] Sh. nähere Ausführungen hierzu Kap. »Grunderfahrung« und Kap. »Welt«.

[140] Zur Grundierung und »Verfassungsnormierung« der gesamten (westlichen) Rechtsstruktur im Eigentumsbegriff (Eigentumsfreiheit, Eigentumsrecht), die vom Privatrecht über die Grundrechte bis zu den Menschenrechten reicht, sh. A. Baruzzi 1993, 125 ff. Baruzzi zeigt, wie der Eigentumsgedanke als Rechtsinstanz von Locke über Hegel bis in die Rechtsprechung der Gegenwart führt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kanischen, in denen die Frage des Eigentums bei weitem nicht diese Bedeutung hat. Dort gibt es andere Präferenzen, wie etwa diverse Solidargemeinschaften, deren »Eigentum« vor allem in einem bestimmten Zusammengehörigkeitsgefühl zu finden ist. Dies wird als höheres Eigentum erfahren als es aller Besitz vermöchte.[141] Es gibt beides in beiden Kulturtraditionen, aber es gibt es anders, die Gesamtstruktur ist eine andere. In der unterschiedlichen Bedeutung, Bedeutsamkeit und Wichtigkeit solch elementarer Begriffe wie Subjekt und Individuum spiegelt sich dies noch einmal wider, denn auch diese Grundbegriffe tauchen in den Grundbestimmungen der jeweiligen Rechtssprechung an entscheidenden Stellen auf. Ohne ein »Rechtssubjekt«, eine »Rechtsperson«, ohne die individuelle Verantwortlichkeit u. a. mehr könnte kein Rechtssystem existieren. Was allerdings jeweils darunter verstanden wird, wie sich etwa der Begriff der Individualität jeweils konstituiert, dies ist durchaus verschieden. Sowohl der Eigentumsbegriff als auch der Gemeinschaftsbegriff erweisen sich als unterschiedlich und nicht ohne weiteres vergleichbar.[142] Moralität, Sittlichkeit, Recht, dies sind aber nur drei Ebenen,

---

[141] Man denke etwa an die stetig wiederkehrenden Rituale und Zeremonien afrikanischer Stämme, worin es im Grunde ja um die Selbstvergewisserung der sozialen und kulturellen Gemeinschaft geht, die als grundlegend für alle Subjektkonstitution erachtet wird. Auch schon erste Blicke auf die Ikonographie afrikanischer Plastiken (»Lebensbaum« u. a.), Masken (»Maske« als Sozialfolie möglicher Individualität) u. a. zeigen diesen Zusammenhang geradezu überdeutlich.

[142] Dies hat auch Auswirkungen für einen Intersubjektivitätsbegriff, der für das Einzelindividuum als »vorgängig«, da die »anerkannten Normen einer Rechtsgemeinschaft« erst erstellend, ausgewiesen wird. »Die Alternative zwischen ›Individualisten‹ und ›Kollektivisten‹ wird gegenstandslos, wenn man die gegenläufige *Einheit* von Individuierungs- und Vergesellschaftungsprozessen in die Grundbegriffe des Rechts aufnimmt. Weil auch Rechtspersonen nur auf dem Wege der Vergesellschaftung individuiert werden, kann die Integrität der einzelnen Person nur zugleich mit dem freien Zugang zu jenen interpersonalen Beziehungen und zu den kulturellen Überlieferungen geschützt werden, in denen diese ihre Identität aufrechterhalten kann. Der richtig verstandene Individualismus ist ohne diesen Schuß von ›Kommunitarismus‹ unvollständig.« (Habermas 1998, 187 f.) In dieser Frage ist es aber nicht mit einem Schuß mehr oder weniger getan, eine Denkfigur, die sich immer noch im Spannungsfeld zwischen Liberalismus (Individualismus) und Kommunitarismus (Kollektivismus) aufhält, und die nicht das gegenseitige *Konstitutionsgeschehen* sieht, dessen »Pole« Individuum und Sozietät *jeweils* im ganzen anders aussehen und dadurch auch einen jeweils anderen Zugang verlangen. Auch wenn Habermas glaubt, einen Universalstandpunkt jenseits der »westlichen« (Individualismus) und der »östlichen« These (Kollektivismus) reklamieren zu können, schiebt sich doch gleichsam vom Rücken her die »westliche« Option wieder in den Vordergrund. Der Schritt zur kommunikationstheoretisch gebauten Intersubjekti-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

oder eben besser, Grundphänomene, von denen es noch mehrere gibt; deren Geflecht wiederum bildet das Gesamt einer Kulturwelt. Aber das Geflecht ist jeweils ganz spezifisch gebaut, so daß genau diese besondere und auch unvergleichliche »Zusammensetzung« die Besonderheit und Eigentypik dieser Kulturwelt ausmacht. Alles hängt mit allem zusammen, entspricht sich und diese Entsprechungslage bildet den Gesamtrahmen aus, als den sich eine ›Kultur‹ oder eben eine ›Welt‹ erfährt. Jede Rahmung bildet eben auch das ihr entsprechende Rechtsempfinden aus, das mit den rechtlichen Instanzen korrespondierend die gemeinsame Rechtssphäre darstellt.

c) Die Abkopplungsgefahr von Recht und Politik

Die Menschenrechtsfrage wird vornehmlich auf der rechtsphilosophischen Ebene verhandelt. Aber den einzelnen Rechtsebenen geht immer voraus ein entsprechendes Bewußtsein und Selbstverständnis. Rechte (und Gesetze) müssen sich situieren können, um überhaupt greifen zu können. So geht das Stammesrecht auf ein Stammesbewußtsein zurück, analog dem an bestimmte Nationen gebundenen Staatsrecht, das ohne die Ausbildung nationalen und staatsbürgerlichen Selbstverständnisses und Bewußtseins gar nicht denkbar wäre. Daß man jetzt, gerade in der Menschenrechtsfrage, über ein global gültiges Recht nachzudenken beginnt, weist auf das sich verändernde Bewußtsein hinsichtlich nationaler Identitäten vor. Die aktuelle Menschenrechtsdebatte bewegt sich jedenfalls zwischen den Optionen eines Menschenrechtsbegriffes, der zum einen eine direkte Verbindung von Individuum und Weltbürgerrecht vorschlägt, zum anderen nationalstaatliche und noch andere Zwischenglieder für unabdingbar hält.[143] Solange man aber die Rechtsebene von den anderen so abkoppelt, daß sie zur grundlegenden Norm für alle anderen avanciert, also einen normativen Geltungsanspruch damit anmeldet, solange besteht die Gefahr einer künstlichen Abstraktion, die sich über die Köpfe und das Selbstverständnis der einzelnen Kulturen

vitätsthese ändert keineswegs etwas an der Ausgangslage von Individuum und Subjekt als solchen, mit all jenen *rechtlichen* Bestimmungsgrößen (Eigentum etc.), wie sie der westlichen Rechtsstaatsvorstellung zu eigen sind.

143 So stehen sich etwa Habermas (1996, 1998) und Riedel (1993) diametral entgegen; Höffe (1996) könnte man als eine Art Vermittlungsversuch ansehen, gerade dort, wo er über die staatsrechtlichen Grundlagen des Rechts hinaus für »Gesellschaftsverträge für Europa« votiert. (Ebd. 240–256)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hinwegsetzt. Das Aufbegehren gegen eine solche »Verallgemeinerung« seitens der einzelnen Lebens- und Kulturwelten, was ja gerade im Sinne ihrer eigenen Rechtsverständnisse geschieht – mit der Konsequenz eigener Menschenrechtsentwürfe[144] – führt dies eindrücklich vor Augen.[145]

Werfen wir noch einmal einen kurzen Blick auf Kants »Friedensschrift«[146], insofern diese den Versuch darstellt, die moralisch-sittlichen Ebenen, wie sie die praktische Philosophie aufgezeigt hat, mit den rechtlichen und verfassungspolitischen Ebenen in Übereinstimmung zu bringen. Jedenfalls scheint dies Kants Versuch gewesen zu sein, hier eine Balance zu finden.[147] Kant plädiert dort bekanntlich für eine »republikanische Verfassung«, was jene freiheitliche auf Gesetzen basierende Staatsform meint, welche gewissermaßen die politische Institutionalisierung des transzendentalen Rechtsbegriffes einzulösen versucht. Soweit so gut! Kants republikanische Verfassung entspricht in ungefähr unserem heutigen liberalen Demokratieverständnis eines Rechtsstaates. Und genau auf dieses Prinzip des Rechtsstaates setzte schon Kant, weshalb er gegen die Staatsform der »Demokratie« deren potentiellen Absolutismus in Form eines »Despotismus« seitens des Volkes ins Feld führt. Ihm ging es in seiner Friedensschrift ja letztlich um einen Rechtsbegriff, der sowohl das innerstaatliche als auch das zwischenstaatliche sowie ein mögliches überstaatliches oder gar transnationales Recht garantieren sollte. Die Schritte vom Staatsrecht über das Völkerrecht bis hin zum Weltbürgerrecht dokumentieren dies. Ein Weltbürgerrecht trüge alle Züge dessen, was wir heute unter Menschenrechte verstehen. Es

[144] Sh. die Dokumentationen in »The United Nations and Human Rights. 1945–1995, Department of Public Information, United Nations, New York, The United Nations Blue Books Series, Bd. VII, New York 1995.

[145] Der Rückzug auf Formalbedingungen rechtsphilosophischer Argumente findet ja keineswegs im »luftleeren Raum« statt, sondern hat stets seinen Ausgangs- und Bezugspunkt an real gegebenen Umständen. Daher kann es geschehen, daß dieselbe Situation zu völlig anderen Ergebnissen und Optionen auf der theoretisch-argumentativen Ebene führt. Dies wurde etwa im Zusammenhang des Kosovokriegs sehr deutlich. Den zahlenmäßig überlegenen »Pro«-Argumenten eines militärischen Einsatzes, wohlgemerkt unter rechts–, staats- und völkerrechtlichen Kriterien, standen ebensolche »Contra-Argumente« entgegen. Vgl. etwa R. Merkel, »Das Elend der Beschützten. Der Nato-Angriff ist illegal und moralisch verwerflich.« (DIE ZEIT 20/1999), der, auf das Prinzip der Nothilfe verweisend, hinsichtlich moralischer, aber auch rechtlicher Fragen auf die verfehlte Politik der westlichen Allianz im Kosovokrieg aufmerksam macht.

[146] I. Kant, WA Bd. XI 1977, 341–386.

[147] Vgl. R. Merkel/R. Wittmann 1996; V. Gerhardt 1995; J. Habermas 1997b, 192–236.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kommt allen Menschen zu, unabhängig ihrer Herkunft, ihres Standes, ihrer Religion usw.; es »dokumentiert« gewissermaßen das Realität gewordene allgemeine und empirische Individuum, jedenfalls im Sinne der »Rechtsperson«.[148] Auffallend in Kants Konzept ist nun der Umstand, daß hier Formalkriterien, wie sie aus den kategorischen Imperativen gewonnen sind, in politischen Institutionalisierungen zur Anwendung kommen, und zwar so, als ob genau die republikanische Verfassung die einzig adäquate Staatsform hierfür darstellte. Dies führt schließlich zu Diskussionen, die einen konstitutiven und notwendigen Zusammenhang zwischen Menschenrechten und (westlicher) Demokratie sehen.[149] Nun, um eine solche Identifikation vorzunehmen, müßte man natürlich zuerst fragen, was jeweils unter Demokratie verstanden wird (s. o.), und wie wir gesehen haben, gibt es durchaus ganz unterschiedliche Gestaltungen und Selbstverständnisse von Demokratie, was bis in die Konstitutionsfra-

[148] Auf den Zusammenhang von transzendentalem Rechtsbegriff und der Forderung bzw. Institutionalisierung der Menschenrechte verweisen Bielefeldt (1998), Lohmann (1998) und Höffe (1996). Auf einen schon in der Sache angelegten internen Zusammenhang zwischen Grundrechten, die auf dem Primat der Volkssouveränität fußen, und Menschenrechten, die den allgemeinen Begriff von Menschsein überhaupt anmahnen, weisen sowohl Habermas (1998, 672) als auch Wellmer (1998 sowie 1999, 54–80) hin.

[149] Vgl. E.-W. Böckenförde 1998, 233–243; R. Alexy 1998, 244–264; R. Dworkin 1998, 292–309. – Mit dem Hinweis auf andere demokratische Selbstverständnisse, die nicht der europäischen Moderne entstammen, die aber gleichwohl »Vernunftcharakter« haben und auf den entsprechenden Rechtsprinzipien fußen, läßt Höffe in dieser Frage eine größere Offenheit und zugleich eine selbstkritischere Vorsicht walten. (O. Höffe, 1996, 43–48.). Ebenfalls zurückhaltender argumentiert A. Wellmer, wenn es um die Streitfrage universaler Menschenrechte, die zunächst ja »moralische Rechte« sind, und den staatsgebundenen, also in gewisser Weise partikularen Grundrechten, die zwar juridisch einklagbar, aber immer an die jeweilige Rechtssprechung und Gesetzeslage gebunden sind, geht. Die von Kant vorgenommene und von vielen übernommene »Hochrechnung« von Grundrechten auf die Menschenrechte erweist sich auch schon auf der juridischen Ebene als weder begründbar noch durchsetzbar. Genau dieser Spannungslage sehen wir uns gegenwärtig in Praxis und Theorie der Menschenrechte gegenüber. Die Verletzung der Menschenrechte sind, da moralischer Natur, juridisch nicht einklagbar, da die Rechte staatlich situiert sind. Als vorläufig bleibende Lösung, da sie immer auch neue Verletzungen und ähnliches mit sich führt, sieht Wellmer gleichwohl die Ausweitung und sukzessive Fortschreitung *demokratischer* Prozesse, durchaus auf dem Boden der Kantischen Idee einer »Welt-Bürgergesellschaft«, was allerdings nicht heißen muß – wie dies das »overlapping consensus«-Konzept von Rawls oder auch das Konzept der »postnationalen Konstellation« von Habermas intendieren –, daß allein Demokratievorstellungen nach dem westlichen Muster hierfür tauglich wären. Also auch schon auf der juridischen Ebene wird das interkulturelle Paradigma virulent. (Vgl. A. Wellmer 1998, 265–291.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gen von Individualität und Sozialität und dem jeweiligem Wie ihres Zusammenhangs hineinreicht. Bei Kant und seiner Gefolgschaft scheinen aber die Allgemeinkriterien durchaus konkret eingelöst und zur Anwendung gebracht, was umgekehrt nahelegt, daß hier eine bestimmte Form (Staatsform) mit all ihren Bestimmungskriterien auch schon für »die Staatsform überhaupt« gehalten wird.

Von hier aus gesehen scheint es mir nicht so selbstverständlich zu sein, daß die über 200 Jahre alte Friedensschrift hinsichtlich ihrer philosophischen Grundbegriffe in der gegenwärtigen Diskussion um die Menschenrechte nach wie vor diese Geltung beansprucht, auch wenn sie aufgrund historischer Veränderungen »reformuliert« (Habermas 1996, 192–236) wird. Der Großteil der Menschenrechtskonzepte fußt auf diesen mit Kant gegebenen Grundlagen. Dies war und bleibt auch notwendig und in Geltung, insofern es um Menschenrechtsverletzungen geht, wo gegen einzelne Bürger und Staatsangehörige mit Folter und Mord vorgegangen wird.[150] Nun hat aber die Frage der Menschenrechte eine neue Dimension hinzugewonnen in dem Augenblick, in dem ihre interkulturelle Situierung deutlich geworden ist. Mit der Heraufkunft und dem immer Deutlicherwerden der interkulturellen Gesamtlage bedarf es einer neuen Beschäftigung mit den Grundlagen der Menschenrechte. Der Streit zwischen Liberalisten und Kommunitaristen ist ja auch ein Streit um den jeweiligen Individual–, Sozial–, Gesellschafts- und Gemeinschaftsbegriff. C. Taylor etwa führt im Anschluß an Herder einen etwas anderen Begriff von Individualität als den Kantischen ins Feld, indem er die Individualität zur »Authentizität« und »Originalität« steigert, die sowohl den »individuellen Menschen inmitten anderer Menschen« als auch das »Volk als Träger einer Kultur inmitten anderer Kulturen« betrifft.[151] Hierin werden die Menschenrechte in ihrer Allumfassendheit nicht nur nicht bestätigt, sondern dahingehend erweitert, daß es mit ihnen immer auch um das konkrete Recht des Menschen auf sein je eigenes Menschsein geht, um seine, wie es der etwas emphatische Begriff sagt, »menschliche Würde«. Was für den Einzelnen gilt, dies gilt auch für eine Kulturwelt. Man muß nicht sogleich von »Kollektivrechten« sprechen, um diesen Aspekt in adäquater Weise aufzunehmen, plädiert ein solcher doch nur für die jeweils eigenen Belange und Besonderheiten einer Kultur, einer Min-

[150] Sh. oben »Feuerwehrargument« (Kap. C.IV.2.2.1)
[151] C. Taylor 1997, 19 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

derheit, eines einzelnen Menschen. Just dieser Aspekt aber macht sich für ein »Denken der Pluralität« und »Differenz« stark, das sich gegen allzu vorschnelle und übergreifende Identifikationen zur Wehr setzt. Und die Menschenrechtsfrage führt diese Problematik gleichsam per se mit sich, meldet sich doch mit ihr genau diese Grundspannung zwischen Universalität einerseits und Differenz oder auch Partikularität andererseits. Mit ihr erhält diese Frage politische und rechtliche Weihen.

d) Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit (Solidarität)

Der Formalismus der Kantischen Denkfigur intendiert einerseits eine globale Allgemeingültigkeit, mit der allein Menschenrechte philosophisch legitimiert werden könnten, andererseits ist zuzugeben, daß »die Reichweite menschenrechtlichen Denkens *begrenzt* (ist) und sich auf politisch-rechtliche Standards einschließlich des darin sich ausdrückenden modernen politischen Freiheitsethos (konzentriert).«[152] Eine solche Einschätzung steht und fällt natürlich mit der Interpretation des Freiheitsbegriffs und seiner gesellschaftlichen Situierung. Der geklärte Freiheitsbegriff weiß immer um die konstitutive Balance von Freiheit und Gleichheit, was sich auch in der Gleichursprünglichkeit von Rechten und Pflichten niederschlägt. Schon die Struktur der »Grundrechte« weist mit ihren Grundzügen von »liberalen Freiheitsrechten«, »demokratischen Partizipationsrechten« und »sozialen Teilhaberechten« auf diese Wechselseitigkeit hin.[153] Klassisch betrachtet treten das Freiheitsprinzip als Rechte, das Gleich-

[152] H. Bielefeldt 1998, 147.

[153] Es versteht sich, daß hier weitere Differenzierungen vorgenommen werden müßten, was aber einen anders gelagerten Schwerpunkt dieser Arbeit bedeutete, und wie ich meine, da ein solcher auf die Rechtsproblematik interkultureller Verständigung zugespitzt wäre, zu einseitig wäre. Als Anschlußfragen ergäben sich hier dann auch Überlegungen zum Zusammenhang von Privatrecht und öffentlichem Recht, was wiederum in den konstitutiven Zusammenhang von Freiheitsrechten und Pflichten gehört, ebenso wie man zwischen moralischer und rechtlicher Pflicht zu unterscheiden hätte. Usw.

Überhaupt leiden die Forschungsarbeiten zur Interkulturalität daran, daß sie entweder von der Seite der Kulturen aus auf deren mögliche Verstehensformen bezogen sind, oder aber von der Seite gesellschaftstheoretischer Grundlagen aus, die vornehmlich politisch, rechtlich, sozialstaatlich und demokratietheoretisch angelegt sind, auf deren mögliche Universalisierung aller Kulturen und Gesellschaften schließen. Eine Verständigung im Sinne einer philosophischen Auseinandersetzung und gegenseitigen Rezeption scheint fast ausgeschlossen zu sein.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

heitsprinzip als Pflichten auf. Diese sind nicht voneinander zu trennen, gehen aber auch nicht einfach ineinander auf. In der Forderung nach einer gleichberechtigten Teilnahme aller am Diskurs, wodurch zugleich eine Begründung der Menschenrechte gewährleistet sei[154] – gemeint ist das »prozedurale« Grundverständnis, in dem die Adressaten der Rechtsprechung (Menschenrechte) zugleich deren Autoren sind –, scheint hier ein veritabler Vorschlag zu liegen, sie wirft aber wiederum – akzeptiert man einmal die idealtypische Komponente daran – neue Schwierigkeiten auf. Daß alle teilnehmen können am Diskurs heißt noch lange nicht, daß alle gleichberechtigt im Sinne ihrer freien Entfaltungsmöglichkeiten darin auftauchen. Das Gegenteil scheint der Fall. Gleichheit erzeugt zugleich Ungleichheit, arbeitet ebenfalls mit Unterdrückungsmechanismen (Gleichmacherei) wie ein allein auf sich gestelltes Freiheitsprinzip, das die Grenze zur Willkür (Unfreiheit) selber nicht zu ziehen vermag. Amartya Sen hat darauf hingewiesen, daß die Konstellationen von Freiheit und Gleichheit so unterschiedlich zu beantworten sind, daß ein allgemeiner Maßstab genau das Gegenteil erweist, was er bezwecken möchte.[155] Im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Moralphilosophie im globalen und interkulturellen Maßstab arbeitend, betont Sen die Schieflagen von Freiheit und Gleichheit. Freiheitsrechte gehen keineswegs darin auf, »negativ« bestimmt zu sein, sie stehen immer in direktem Bezug zur jeweiligen Lebenswirklichkeit, welche die Freiheit als erfahrbare und einklagbare einfordert. Als Bengale weiß er, wovon er spricht. Schon die Infragestellung oder gar Aufhebung der freien Berufswahl ist nicht nur ein Freiheitsentzug, dies wird auch als Einschnitt sozialer und menschlicher Gleichheit empfunden. Viele Länder in Asien und Afrika kennen noch die Formen der Leibeigenschaft, der Kinderarbeit, u. ä. Auf der anderen Seite wird in den hochzivilisierten Staaten westlicher Prägung eine Zweiklassengesellschaft immer wahrscheinlicher. Die ungleiche Verteilung der Güter und des Einkommens produziert u. a. massive Arbeitslosigkeit wie in Europa

[154] Vgl. Habermas' bekanntes diskursethisches Argument (etwa: J. Habermas 1992, 18). Ähnlich (Stichwort »zetetisches Verfahren«), wenn auch stärker auf die interkulturellen Belange der Menschenrechtsfrage eingehend, vgl. F. M. Wimmer 1993, 245–264, 256. Vgl. hierzu auch J. Huxoll 1999, 65–76.

[155] Auch der gewiß richtige Gedanke eines prozeduralen Verständnisses von Recht und Demokratie, wie es Habermas vorschwebt, mithin von Freiheit und Gleichheit, bleibt aber ganz und gar an liberale Demokratien westlichen Zuschnitts gebunden. Vgl. die Kritik Wellmers an Rawls und Habermas (A. Wellmer 1998, 286 ff.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

oder Obdachlosigkeit und hohe Kriminalitätsraten wie in Amerika. Das Wechselgeschehen von Freiheit und Gleichheit ist jedesmal in seinen Grundlagen erschüttert, so daß Ungleichheit zugleich Unfreiheit bedeutet. Daß beide, Freiheit und Gleichheit, konstitutiv zueinander gehören, dies hat nicht zuletzt die gescheiterte Geschichte ihrer beider Vereinseitigungen erwiesen. Wo eines auf Kosten des anderen geht, dort schlägt es gegen sich selber. Sen möchte nun auf das Vergessen der dritten Kraft der Losungen der Französischen Revolution aufmerksam machen und sie gewissermaßen rehabilitieren. Freiheit und Gleichheit machen nur dann Sinn, wenn sie durch die »Brüderlichkeit«, heute würde man besser sagen, »Solidarität« so aufgenommen werden, daß sie sich darin nicht nur als gegenseitig gebraucht, sondern als höher bestätigt erfahren.[156] Mit der Brüderlichkeit resp. Solidarität wird eine andere Ebene beschritten als ohne sie.[157] Durch sie wird es möglich, jenen gegenwärtigen Situationen, die rechtlich und politisch nicht geklärt werden können, die aber gleichwohl den Stachel von beiden bilden, in einer förderlichen Weise zu begegnen. Dies reicht vom Ansinnen kultureller Minderheiten nach rechtlicher, moralischer, kultureller und religiöser Anerkennung bis hin zu Autonomiebestrebungen von Teilrepubliken. Aber auch schon intrakulturell, innergesellschaftlich und innerstaatlich liegen Befunde auf der Hand, die nicht mit dem alleinigen Rekurs auf Freiheits- und Gleichheitsprinzipien adäquat erfaßt werden können. Ich denke etwa an die Diskussionen im Umfeld des Einwanderungsgesetzes, überhaupt an die Frage, wie mit den Migrationsbewegungen umgegangen werden soll, wie man Fremden und Ausländern gegenüber auftritt. Die Gleichstellung der Frau, sie mag gesetzlich und als moralische Forderung noch so Betonung finden, wird mit ihr nicht eine grundsätzliche Solidarität zwischen Mann und Frau virulent, so bleiben diese nur äußerliche Bekundungen. Und natürlich betrifft dies auch die Frauenfrage in anderen Kulturen, etwa der arabisch-islamischen und der afrikanischen; auch dort geht es um diese Solidarität, und diese wird wiederum anders aussehen als

[156] Vgl. A. Sen 1999.

[157] Zur dekonstruierenden Lesart der »Brüderlichkeit«, in Auseinandersetzung mit J.-L. Nancy, vgl. J. Derrida 2003, 84–93. – Mit einer unkritischen Übernahme des Begriffs »Brüderlichkeit« lastet man sich eine religions- und kulturgeschichtliche Hypothek auf. Mit dem Begriff der »Solidarität« geschieht gleichwohl nichts anderes, wenngleich darin der Geschlechterdiskurs wie auch das politische Moment Eingang finden können. Vgl. hierzu auch J. Derrida 2000, 67 f., 356 ff., passim.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dies das »westliche Auge« wünschen würde. Nun, die »Solidarität« kann im Prinzip nicht verordnet werden, aber vielleicht stellt sie gerade deshalb eine entscheidende humane Dimension dar, die vor allen Institutionalisierungen greift. Gleichwohl hat sie öffentlichkeitsstiftende Relevanz, entwickelt eine politische Kraft. »Man geht auf die Straße«, um sich zu solidarisieren, und nur diese Solidaritätsbekundung wird die Sache, um die es geht, voranbringen. Sen plädiert in diesem Zusammenhang für eine solche öffentlichkeitsstiftende Notwendigkeit von Solidarität, die zugleich »politische Partizipation« bedeutet, ohne welche alle Solidarbekundung im Sand verlaufen würde. An den großen indischen Beispielen Mahatma Gandhi und Rabindranath Tagore demonstriert er eindrucksvoll, daß erst das Solidarischsein mit dem indischen bzw. bengalischen Volk für Freiheit und Gleichheit, und schließlich auch für Recht und staatliche Ordnung gesorgt haben.[158] Ohne diese beiden gäbe es ein unabhängiges und freies Indien nicht, und es wurde geradezu erst ermöglicht, daß Recht und Gesetz der Kolonialherren gebrochen bzw. daß diesen Widerstand geleistet wurde. Der Gedanke der Solidarität beinhaltet im Grunde zweierlei: zum einen greift er dort, wo Freiheit und Gleichheit sich gegenseitig zu behindern oder aber zu neutralisieren scheinen, zum anderen bewirkt er bei seinen beiden Kombattanten eine größere Beweglichkeit und gegenseitige Elargationskraft, wirkt also selber schon auf beide solidarisch. »Solidarität« (»Brüderlichkeit«) ist nicht erst ein drittes, hinzukommendes Prinzip, es hebt die beiden anderen auch auf eine höhere Ebene ihrer selbst. Sie tritt, wenn man so will, als der ›Geist‹ zwischen die beiden anderen, d. h. sie geht aus deren Auseinandersetzungsgeschehen, sofern dieses lebendig und fruchtbar geführt wird, als deren geistige Dimension hervor.

e) Gerechtigkeit und Rechtssphäre

Weder Freiheit noch Gleichheit sind eigenständige Größen, sie klären sich aneinander, ja sie weisen in diesem Klärungsprozeß über sich hinaus, verlangen geradezu die Phänomene der Solidarität und Brüderlichkeit. Letztere blieben in der Rechtskultur bislang eigentümlich unterbelichtet, wiewohl sie gleichsam unterschwellig, meist in verzerrter Form, präsent waren. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Gerechtigkeit, die zwar von alters her als Kardinaltugend zu den

[158] A. Sen 1997; vgl. auch ders. 2000, 183–236.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

höchsten Gütern zählt, die aber stets auch zwischen den Bereichen Recht und Moraltugend eine mehr oder weniger ungeklärte Stellung einnimmt. Sie changiert zwischen beiden Bereichen, gehört zu beiden, ohne auch schon in einem der beiden aufzugehen. In dieser asymmetrischen und immer auch vorläufigen Stellung liegen schon die Vorboten, daß es mit der Gerechtigkeit um ein ›Geschehen‹ zu tun ist, in dem Freiheit und Gleichheit als auseinander hervorgehend erfahren werden. Es werden darin sowohl die rechtliche als auch die ethisch-moralische Ebene aufgeblendet – der Rechtssprechung wohnt immer ein Gerechtigkeitssinn inne, so wie die sittliche Handlung immer an Prinzipien der Gerechtigkeit orientiert ist –, so daß es mit der ›Gerechtigkeit‹ zugleich immer um die jeweilige Beziehungsstruktur beider Ebenen geht.[159] Um es rückbindend an zuvor Erörtertes zu sagen: In der Gerechtigkeit kommt die gesamte Rechts*sphäre* in ihrer konkreten Erfahrung zur Geltung. Die Gerechtigkeit ist das Durchtragende, die Performanz der Rechtssphäre.[160]

Erweisen sich Freiheit und Gleichheit als geschehenskonstitutiv, indem es in ihnen um ›Gerechtigkeit‹ geht, so weist die Gerechtigkeit darauf hin, daß sie nicht normativ gefordert werden kann, sondern generativ und »performativ« erbracht werden will.[161] Gerechtigkeit

[159] Eine Bestandsaufnahme dieser Diskussion, in der es um den Zusammenhang von Gemeinschaft und Gesellschaft, von Liberalismus und Demokratie sowie der Gerechtigkeit und des Guten geht, findet sich in M. Brumlik/H. Brunkhorst 1993. Sh. auch H. Pauer-Studer 2000.

[160] Der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Rechtssphäre erinnert an M. Walzers »Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit« (1992). Gleichwohl verfolgt Walzer eine anders gelagerte Fragestellung, die sich u. a. auch als Kritik an Rawls »Theorie der Gerechtigkeit« (1975) versteht. Ihm geht es um die »Verteilungsgerechtigkeit« gesellschaftlicher Güter, worin der Gleichheitsgesichtspunkt an der Berücksichtigung sozialer Sinngebungen orientiert ist. Da diese sich aus den entsprechenden Zugehörigkeiten und Mitgliedschaften etc. heraus verstehen, werden von vorne herein Unterschiede gesellschaftlicher und sozialer Situierung offenkundig. Walzer sucht dieser Problemstellung mit dem Theorem der »komplexen Gleichheit« zu begegnen, indem er die Verteilungsfrage an die verschiedenen gesellschaftlichen »Sphären« bindet, wodurch erst Gerechtigkeit geübt und Realität werden kann.

[161] Ich setze mich hier bewußt von dem gängigen Gerechtigkeitsbegriff ab, insoweit ein solcher bloß normativ verstanden wird. Das heißt, daß die Grundsätze, die gewöhnlich dem Primat der Gerechtigkeit subsumiert werden, wie etwa das Gleichheitsgebot, das Unparteilichkeitsgebot, die Aspekte der Wechselseitigkeit und Gleichwertigkeit usw., als »Grundsätze« nicht hinreichen, um der Gerechtigkeit gerecht zu werden. Man spricht nicht von ungefähr von einem »Gerechtigkeitsempfinden« und meint damit, daß Gleichheit oder Unparteilichkeit ihren Sinn stets erst in der konkreten Situation erhalten, daß sie dort erst zu ihrem Recht kommen, d. h. Gerechtigkeit walten lassen. Das

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ist immer ein situativ-konkretes Geschehen, in dem auch Freiheit und Gleichheit erst in ihrer Gerechtigkeit stiftenden Kraft hervortreten. Anders gesagt: Mit der Einsicht in den konstitutiven Geschehensvorgang von Freiheit und Gleichheit unterläuft man die Sackgassen produzierende Alternative von Normativität und Beliebigkeit, oder um es anders zu sagen, zwischen Moderne und Postmoderne. Hinsichtlich der Gerechtigkeit bedeutet dies, daß sie aus diesem jeweiligen Geschehen heraus ihre Legitimation und Verantwortlichkeit gewinnt, daß sie immer unterwegs ist, daß sie der wesensmäßigen Beweglichkeit dieses Geschehens Rechnung trägt. Was einmal für gerecht erachtet wird, erweist sich ein andermal als ungerecht. Darüber entscheidet aber gerade nicht der jeweilige Hinblick (eine eher postmoderne Attitüde), auch nicht der jeweilige »Überblick« (die bevorzugte Blickstellung der Moderne), sondern die innere Konsequenz des Geschehens. Gerechtigkeit ermahnt, wenn man so will, Prinzipien wie Freiheit, Gleichheit, Recht und Moral auf ihr »von Fall zu Fall«, auf ihr, wie ich gerne sagen würde, »Phänomen«, worin die »Prinzipienfrage« und die »Anwendungs-« bzw. »Anschauungsfrage« so miteinander verknüpft sind, daß sie als jeweilig auseinanderhervorgehend erfaßt werden.[162]

Prinzip der Gerechtigkeit sagt solange nichts, als es formaliter über das Geschehnis gehalten wird. Der Unterschied besteht darin, daß dort eine Regel zur Anwendung gebracht wird, indes hier die Regel erst durch die Interpretation ihren Regelsinn erhält. Im Phänomen gesprochen: Man kann den Schiedsrichter im Sport als den Vertreter der Unparteilichkeit verstehen, man kann ihn aber auch so verstehen, daß er mit dem Spiel so mitspielt, daß er zu dessen Gelingen beiträgt. Er legt die Regeln im Sinne des *Spiels* des Spiels aus, und in der Weise, in der ihm dies gelingt, in der Weise tritt er als Schiedsrichter hinter das Spielgeschehen zurück, obwohl er gerade dadurch zuhöchst präsent ist. Die gelungene Unparteilichkeit besteht nicht jenseits der Parteien, sondern »zwischen« diesen, so daß in deren Gegeneinanderspielen das Spiel ins Spiel kommt. Die Regeln werden befolgt, ohne daß das Spiel schon in den Regeln aufginge. Der »gerechte« Schiedsrichter ist nicht der, der einfach nur die Regeln anwendet – die bloße Regelbefolgung ist keineswegs immun gegen Ungerechtigkeit – , sondern der, der aus und mit dem Spiel die Auslegung der Regeln gewinnt. Jeder Spieler empfindet und weiß um diesen Unterschied, der keineswegs nur ein gradueller ist. – Zwischen Gerechtigkeit und Recht besteht ein dimensionaler Unterschied, weshalb gerade eine im Sinne des Rechts völlig adäquate Rechtsprechung Ungerechtigkeit nach sich ziehen kann. Dies wissen Verurteilte wie Freigesprochene genauso wie der Familienvater, der durch Gleichbehandlung seiner Kinder sich den schärfsten Vorwurf der Ungerechtigkeit zuzieht oder zuziehen kann. Gerechtigkeit ist eben mehr als es die gewohnten allgemeinen Grundzüge und gar in normativer Absicht besagen.

[162] In diesem Zusammenhang scheint mir eine kleine Nebenbemerkung hilfreich zu sein: K.-O. Apel hat ganz richtig gezeigt, daß der »Gegenspieler« der Normativität die

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gerechtigkeit in diesem Sinne stellt keinen Außenmaßstab dar, auch kein Allgemeinprinzip, sondern wird als innere Konsequenz einer Sache erfahren. Man kann sie so wenig wie Solidarität normativ einfordern, da diese erst den Weg urbar machen, auf dem sodann Normen Gültigkeit gewinnen und Realität werden können. ›Gerechtigkeit‹ muß sich zeigen, muß sich erweisen, und *indem* sie dies tut, kommen Recht und Moral zu ihrem »Recht«. ›Gerechtigkeit‹ besagt, daß Recht und Moral, Freiheit und Gleichheit nur *im Kommen* dasjenige »sein« können, das sie auszeichnet.[163] Gerechtigkeit erweist

---

Faktizität ist. Der Rekurs auf Fakten kann immer nur eine »ex-post-Analyse« sein, die selber schon auf apriorischen und normativen Voraussetzungen aufruht. (K.-O. Apel 1993, 149–172, 157) Die »Differenz zwischen Fakten und Normen« beschreibt aber nicht einfach zwei verschiedene Ebenen, sie ist darüber hinaus als Differenz *für beide* konstitutiv. Das heißt: Versucht man faktische Gegebenheiten als Grundlage von Begründung anzusetzen, sieht man sich eo ipso auf deren normative Geltungsfrage hin verpflichtet. Setzt man begründungstheoretisch »normativ« an, so nimmt dieses Unternehmen nicht nur Ausgang in faktischen Gegebenheiten, es bezieht auch die Einsicht in seine normativ ausgerichtete Argumentation aus der Evidenz dieser Faktizität. Normativität und Faktizität bedingen sich gegenseitig. Auch wenn es heißt, daß der normative Gesichtspunkt immer schon eine »unbegrenzte, ideale Kommunikationsgemeinschaft« voraussetzt, die »als regulative Idee niemals in Raum und Zeit realisiert sein kann und daher als *Faktum* nicht einmal gedacht werden darf« (158), so zeigt sich genau darin die Kohärenz beider in diesem Gedanken. (Nebenbei: Bedenklich wird das Ganze dann, wenn sich in die transzendental zu begründende Idee der Normativität, die ja »niemals in Raum und Zeit realisiert sein kann«, doch wieder eine Zeitkategorie einschleicht, wonach die Normativität in ihrem Sollensaspekt als »Zukunftsorientierung« fungieren soll. Oder wie sollte ein Satz wie dieser anders verstanden werden können: Es geht um »eine normativ-deontologische Zukunftsorientierung, d. h. eine Sollensorientierung im Sinne der möglichen Transzendierung der faktischen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaftstradition durch universalistische Konsensbildung«. (159) Die »transzendentalpragmatische Transformation« der Kantischen Transzendentalphilosophie scheint weniger einer Transformation gleichzukommen als in neue Aporien zu führen.)

Ganz anders sieht es aus, setzt man jenseits dieser argumentativen Option an, was bedeutet, daß man die Bedingungsmöglichkeiten von Faktizität und Realität zum Thema macht, was zugleich die Frage nach den Bedingungsmöglichkeiten von Normativität in neuer Weise anschiebt. Just in dem Augenblick wird klar, daß aus den Geltungsfragen Intentionalitäts- und Konstitutionsfragen geworden sind, kurz, man befindet sich auf dem Terrain der Selbsterarbeitung und -erforschung der Vernunft, noch kürzer, man treibt »Phänomenologie«. Das Geltungsapriori (der Normativität), dem immer eine Form des Faktischen korrespondiert, sieht sich im Korrelationsapriori fundiert, dessen beidseitige Analyse das entsprechende »Phänomen« überhaupt erst hervortreten und »sichtbar« werden läßt. Jedenfalls wäre dies schon die Husserl'sche Variante, der ja, wie wir gesehen haben, noch weitere Fundierungen folgen.

[163] Zu diesem Aspekt des »*Kommens*« der Gerechtigkeit vgl. J. Derrida 1996, 56 f.; vgl. auch A. Wellmer 1998, 275 f., nimmt sich mit Bezug auf Derrida dieses Aspektes an.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sich so als eine Gestaltungs- und Strukturierungsfrage, nicht als eine Frage der Normativität. Der normative Gesichtspunkt besteht allenthalben darin, daß er ein »Allgemeines« voraussetzen muß, das sich sodann im Durchspielen des Besonderen und der Differenzen bestätigt findet. Damit ist aber nur gesagt, daß die Besonderheiten und Differenzen Erscheinungsformen des Allgemeinen sind, das selber in Differenz zu den Differenzen, sprich Besonderheiten steht. Die Differenz aber zwischen diesen beiden »Differenzen« kann nicht in den Blick rücken. Dies aber hat zur Folge, daß die Differenz selber, also die Differenzen und Unterscheidungen der Besonderheiten und Welten, nicht in ihren eigentlichen Intentionen zu Wort kommen. Bei aller Notwendigkeit des universalen Gesichtspunktes, wie er gerade in der Menschenrechtsfrage unabdingbar scheint, unter dem Signum der Normativität ebnet er die Differenzen und Andersheiten so ein, daß diese nur Variationen der Invariante »Normativität« sein können. Die ›Differenz‹ wird so zur »Vielheit« degradiert, die nichts anderes als Bestätigung der »Einheit« sein kann. Vielheit ist einfach gesagt der Pluralitätsterm der Einheit. Der Gedanke der Normativität hat, so scheint es, kein eigenständiges »positives« Profil, er »stellt fest«, arbeitet mit der Voraussetzungs- und Unterstellungspraxis und kann sich so nur innerhalb (s)einer Zirkelstruktur bewegen; aber – und dies ist das Entscheidende – er »setzt nicht frei«; die Welten, und das meint ja immer auch ihre fundamentale und zugleich fruchtbare Differenz, vermögen nicht aufzugehen. ›Gerechtigkeit‹ – und worin anders sollte sie bestehen als in einer zuteilwerdenden? – bleibt eigentümlich stumm. Auch die Sprache gibt einen Wink, warum dies so ist: Recht wird »gesprochen«, Moral »postuliert«, Sittlichkeit »gefordert und erbracht«, Gerechtigkeit aber »läßt man walten« bzw. sie »widerfährt einem«. Beide Weisen, so könnten wir ergänzen, geschehen nicht einfach qua Gerechtigkeit, sondern als das jeweilige Ganze einer entsprechenden ›Welt‹; *diese* läßt walten oder widerfahren, auch oder gerade weil sie von einer Person oder mehreren vertreten wird, die für sie einstehen.[164]

Zum »Kommen« als »ontologische« Grundkategorie bzw. als »Grundphänomen« sh. Rombach 1991.

[164] Vgl. auch Vf. 2005b, 112–117.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

f) Toleranz – Achtung – (Hoch)Schätzung

Die Menschenrechte sind keineswegs nur eine rechtliche Begründungsfrage. Ihre Universalität bekundet sich einerseits im »Recht auf Menschsein«, worin Recht und Pflicht eine transzendentale Struktur bilden, andererseits aber muß diese in die Konkretion kultureller, sozialer, wirtschaftlicher u. a. Lebenswelten so hineinvermittelt werden, daß beide »Seiten« in ihrem gemeinsamen Gestaltungsprozeß zur Erscheinung kommen. Das »Ergebnis« erweist sich sodann als jeweilig *und* universal, eben als *welthaft*. Dies erhält zusätzlich Unterstützung, wenn man die einzelnen Ansprüche ernst nimmt, die ja bis zu den diversen Menschenrechtsdeklarationen geführt haben und nach wie vor führen, die keineswegs auf derselben Grundlage aufruhen. Es genügt daher nicht, für die Menschenrechte allein das »Achtungsprinzip« als Prinzip universaler Geltung aufzuführen, wiewohl dies schon weiter reicht als das »Toleranzprinzip«.[165] Es ginge um die Berücksichtigung der welthaften Differenz, weshalb diese Prinzipien *interkulturell* und *intermundan* zu fassen und zu erweitern wären. Gleitet man über diese unüberbrückbaren Differenzen salopp hinweg, so machen sich unter der Hand genau jene Kriterien bemerkbar, die schon Kant als Wesensgefahr der »Achtung« gesehen hat. Es machen sich »Hochmut«, »Afterreden« und »Verhöhnung« breit,[166] genau jene Haltungen, die wir heute unter dem Stichwort »Überheblichkeit« kennen. Diese ist kein psychologisches Manko, sondern entsteht aus der Verabsolutierung der Partikularität. Das Formalprinzip der Achtung kippt daher leicht, wird es inhaltlich konsistent – und es ist immer bezogen auf bestimmte Ereignisse –, in sein Gegenteil der Verachtung um.[167] Es muß nicht gleich in Verachtung münden, aber es genügen ja schon Respektlosigkeit und Desinteresse. Es ist kein Zufall, daß sich die nichtwestlichen Programme genau aus diesem Empfinden heraus zur Notwendigkeit eigener Menschenrechtsgrundlagen gedrängt sehen.[168]

---

[165] Sh. hierzu Kap. C.IV.2.3.2.a.

[166] Kant, Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, II. Teil, WA Bd. VIII, 600 ff.

[167] »(D)enn der Hochmut verlangt von anderen eine Achtung, die er ihnen doch verweigert.« (A. a. O. 604)

[168] Das Bestreben, die Menschenrechte ganz und gar der rechtlichen Ebene zu überlassen und sie völlig von der moralisch-sittlichen Ebene loszulösen (vgl. Habermas 1997), um so den universalen Gesichtspunkt nicht preisgeben zu müssen, scheitert m. E. schon daran, daß die Menschen*rechte geachtet* werden müssen, daß also die Menschenrechte als Rechte nur überzeugen können, wenn dem zuvor die *Achtung vor dem Gesetz sowie*

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Anstatt sich der möglichen Hintergründe dieser Frontstellung anzunehmen, was direkt in interkulturelle Forschungen hineinführte, gibt man sich mit Begründungsstrategien zufrieden, die ihre eigene Partikularität, gerade weil man diese als universal betrachtet, verkennen. Man weiß immer schon, wohin der richtige Weg zu führen habe, nur »die anderen« haben dies noch nicht so recht begriffen oder sind in ihrer kulturellen, humanen und politischen Entwicklung noch nicht so weit. Also lasset sie uns aufklären!

»Achtung« heißt zunächst »Achtung vor dem Sittengesetz«, aber auch Achtung vor dem Nächsten, dem Anderen, dem Fremden, schließlich vor einer anderen und fremden Kulturwelt. Auffällig dabei ist ihr eigentümlich »passiver« Gestus; sie spricht sozusagen jede Begegnung auf ihren status quo an und läßt es dabei bewenden. Es erscheint darin zwar das »menschliche Antlitz«, aber man verbleibt doch in einer eigentümlichen Indifferenz. Achtung benennt zwar eine höhere Ebene als jene der Toleranz, aber beide Prinzipien reichen für einen interkulturellen Menschenrechtsdiskurs nicht aus. Anders gesagt: Akzeptanz und Respekt, wie man die Haltungen beider Prinzipien umschreiben könnte, sind zwar humane Grundwerte, aber sie können ihr Verharren auf den angestammten Plätzen ihres Wahrnehmens und Verstehens nicht verhehlen, sie treten nicht in das Begegnungsgeschehen ein, wodurch ihnen die Chance und der Gewinn genommen wird, den anderen und dadurch auch sich selber besser kennen und verstehen zu lernen.[169] Das gegenseitige Öffnungs- und Aufgangsgeschehen bleibt aus, weshalb man auch nicht

die Achtung vor dem Anderen gewährleistet sind. Auch die Rechte machen nur Sinn, wenn in ihnen die Adressaten zugleich die Autoren sind; deren Überzeugung und Zustimmung hängen aber aufs engste an den kulturellen und welthaften Tiefenstrukturen, die konstitutiven Charakter haben, auch für die rechtlichen Instanzen.

[169] Derrida setzt gegen die kosmopolitisch geschmückte »mildtätige Form« der Toleranz eine »unbedingte Gastfreundschaft«, die gewiß nicht ohne Risiko ist, mit der aber erst deutlich wird, daß man »(o)hne ein solches Denken der reinen Gastfreundschaft (ein Denken, das auf seine Art auch eine Erfahrung ist) .. nicht einmal eine Idee des Anderen, der Andersheit des Anderen (hätte), d. h. des- oder derjenigen, welche(r) in [unser] Leben tritt, ohne eingeladen worden zu sein.« (J. Habermas/J. Derrida 2004, 168 ff.; vgl. hierzu auch Derrida 2000)

Der von G. Borradori anläßlich der Terroranschläge vom 11. September 2001 konzipierte Band (Habermas/Derrida 2004), in dem die Autorin mit J. Habermas und J. Derrida Interview-Gespräche führt, zeigt trotz der geistespolitischen Nähe beider Denker doch auch deren grundsätzliche philosophische, d. h. methodisch-systematische Differenz. Das kann nicht ausbleiben, steht doch der eine für das universalistische Kriterium, der andere für ein Differenzdenken.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

verstehen kann, worin der Sinn einer Schätzung oder gar Hochschätzung liegen sollte. Ganz zu schweigen davon, daß hierin eine *humane* Gabe und ein *welt*haftes Beschenktwerden zur Erfahrung kommen können. Man könnte die drei Schritte so zuordnen: Toleranz vertritt den Standpunkt und damit auch die Rechtslage des Individuums, Achtung übernimmt den Universalaspekt, weshalb mit ihr auch die Frage der Menschenrechte unmittelbar verknüpft wird. Schätzung und Hochschätzung wären demgegenüber noch einmal eine Steigerung und damit auch »Grundlegung« der beiden ersten, insofern hierin die Welten als Welten erfaßt werden und zu Wort kommen.[170] Es sind drei Dimensionen, die sich bedingen, wobei der Unterschied darin besteht, daß die jeweils höhere Dimension die jeweils anderen in sich aufgenommen hat. Wer eine Welt (hoch)schätzt, der achtet die Universalität von Mensch und Welt und er toleriert darin die einzelne Person. Wer das Universale der Menschenrechte achtet, der toleriert darin schon jeden Menschen, aber er kann von einer Schätzung oder gar Hochschätzung absehen, wer schließlich den individuellen Menschen toleriert, der muß nicht sogleich Universalität achten noch Welten hochschätzen, er muß bestenfalls das Prinzip der Toleranz einhalten, wonach nur der toleriert werden muß, der selber Toleranz übt. Genau betrachtet zeigt sich also, daß in gewisser Weise Toleranz Achtung schon voraussetzt, und Achtung wiederum (Hoch)Schätzung, daß aber durch das Explizitmachen der jeweiligen Voraussetzungen andere Konsequenzen und wesentlich weiter führende Möglichkeiten deutlich werden.

Ich fasse zusammen: Die Frage der Menschenrechte läßt sich weder allein aus dem Blickfeld kontextgebundener kultureller Andersheiten noch aus alleiniger universalistischer Sicht, wie sie unter moralphilosophischen, normativen wie rechtlichen Kriterien diskutiert wird, adäquat angehen. Aber auch eine mögliche Verknüpfung von beiden, etwa nach der »Aufgabenverteilung« von universalem Kernbereich und kulturell differenten Ausgestaltungen, kann sich nur in Vagheiten und Halbheiten verlaufen, ganz abgesehen davon, daß hier philosophisch betrachtet ein ungeklärter Substanzialis-

[170] Zwischen ›Achtung‹ und ›(Hoch)Schätzung‹ wäre gewiß noch der Schritt der ›Anerkennung‹ einzufügen, insofern in dieser der *konstitutive* Bewegungs- und Geschehensaspekt, die Anerkennungs*arbeit* als solche hervortreten. (Vgl. jeweils im Ausgang von Hegel A. Honneth 1992; C. Taylor 1997, und in direktem Bezug auf Hegels Anerkennungskapitel in »Phänomenologie des Geistes und zugleich in kritischer Absetzung zu Honneth L. Siep 1998, 107–127)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mus vorliegt. Anders sieht es aus, geht man das Ganze unter dem Aspekt des ›Hervorgangs‹ und der ›Selbstgestaltung‹ an. Form und Inhalt begegnen sich darin so, daß sie allererst in Selbstgestaltung auseinanderhervorgehen. Die Formalstruktur beantwortet immer die Inhaltsstruktur und umgekehrt, so daß *jeweilig* eine *bestimmte* Gesamtstruktur entsteht. Einzelvorkommnisse mögen dabei, auch über die Grenzen ihrer jeweiligen Gesamtstruktur hinweg, durchaus miteinander verglichen werden, die Gesamtstrukturen, und nur in solchen »sprechen« die Einzelerscheinungen erst, können dies nicht. Mag sich am Einzelfall abgelesen auch nur ein minimaler Unterschied bekunden, als Gesamtstruktur offenbart sich jeweils eine völlig unvergleichliche Welt.[171]

Es geht also nicht mehr darum, zwischen universalen Formalbedingungen und inhaltlichen Konkretionen zu unterscheiden und zu vermitteln – auf diesem Tableau bewegt sich das Gros des Menschenrechtsdiskurses –, sondern um die Strukturierungs- und Gestaltungsarbeit, in die alle Bereiche eingebunden und eingefordert sind, natürlich auch der rechtliche und normative. Mitzuarbeiten an dem Deutlichwerden der jeweiligen ›Gesamtstruktur‹ bedeutet der jeweiligen ›Grundstruktur‹ ansichtig zu werden, die sich in dem Umfang meldet, in dem sie in ihre ›Positivität‹ freikommt und ›fruchtbar‹ wird. *Dies* wäre das, was ich des öfteren ›Weltcharakter‹ und ›Weltaufgang‹ genannt habe. Die Differenz zu den meisten Menschenrechtsdiskussionen liegt demnach darin, daß diese auf die Minimalbedingungen zurückgehen, unter denen sich alle Menschen einfinden können, was in der Sache nur *ex negativo* erwiesen werden kann, während ich auf eine *positive* Gestaltungsarbeit setze, in der gerade erst in der Auseinandersetzung jede Seite *ihre* Seite bestätigen und wiederfinden, aber auch und vor allem korrigieren und verbessern kann. Hierin scheint mir die eigentlich positive Grundausrichtung zu liegen, die in der Menschenrechtsfrage angezielt ist. Die Menschen wollen sich als Menschen *begegnen* können, universal und zugleich kontingent, in ihrem Unendlichkeits- und zugleich Endlichkeitsaspekt. Die »Würde« des Menschen hängt schon an einer

[171] Über den dimensionalen Unterschied zwischen »Ding« und »Welt« wissen wir seit Kant. Was aber bei Kant in der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Idee verbleibt, kann unter phänomenologischen Kriterien in seiner Selbststrukturierungsarbeit *gezeigt* werden, ohne daß dabei ›Welt‹ als »Entität« oder »Ideesubstanz« vorausgesetzt wird. Im Gegenteil, es wird so erst deutlich, daß das innerste Signum von ›Welt‹ ihr jeweiliger ›Aufgang‹ ist. (Näheres vgl. Kap. »Welt und Struktur«)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kleinen Geste, sie kann sich jedenfalls bis dahinein vortragen.[172] Der Mensch und die Menschheit als ganze erfahren sich in der Menschenrechtsfrage ›positiv‹ angesprochen, weshalb die Kategorie der Achtung, hinter die man zwar nicht zurück kann, die aber gleichwohl ›negativ‹ bestimmt bleibt, um die Kategorie der Schätzung und Hochschätzung erweitert werden und vertieft werden muß. Letztere nimmt die Erfahrung der Strukturierungs- und Gestaltungsarbeit auf, indes erstere nur im Modus des Postulats haften bleibt, weshalb in concreto auch nie eine Einlösung und Einhaltung stattfinden kann. Zu meinen, das Recht übernähme die Praxis des Postulats, greift nicht nur, da sich hier bestimmte Ebenen abkoppeln und verselbständigen, zu kurz, es zeugt auch neue Ungerechtigkeiten, Mißverständnisse und Verwerfungen. Schließlich liegt in der ›Anerkennung‹ aufgrund ihrer gegenseitig konstitutiven Anerkennungsarbeit ein größeres Potential als in der ›Achtung‹, gleichwohl entgeht ihr das notwendige aufeinander Zugehen, das erst zu gegenseitiger Wertschätzung befähigen kann. Erst dann vermögen sich die ›Welten‹ in ihrem *Welt*charakter zu öffnen, was sie sich gegenseitig nochmals ganz anders wahrnehmen läßt. Brüche, Asymmetrien, unüberbrückbare Differenzen gewinnen positive Valenzen, indem sie einander zur Gestaltungsarbeit herausfordern, einer Arbeit, die *vor* jeglicher universalistisch grundierten Reziprozitätssucht und Symmetriewut statthat.

So wäre der transzendentale Rechtsbegriff zwar aufrechtzuerhalten, er muß aber auch durchschritten, ja es muß über ihn insofern hinausgegangen werden, als er in sein eigenes Konstitutionsgeschehen und in seinen Gestaltungsprozeß transformiert werden muß. Nur so scheint er der Herausforderung universaler *und zugleich* interkultureller Menschenrechte gewachsen sein zu können. Es geht also keineswegs um eine Relativierung der Menschenrechtsfrage, aber auch nicht um deren Verabsolutierung, sondern um den Versuch einer positiven Aufnahme der Auseinandersetzung um die unterschiedlichen Grundüberzeugungen, die auch die darin latent wirksame Menschenrechtsfrage einbezieht. An diesem »Gespräch der Welten« wird auch der Menschenrechtsdiskurs nicht vorbeikommen, jenseits von kulturellem Relativismus und normativem Universalismus.[173]

---

[172] Im Anschluß an Aby M. Warburg spricht R. zur Lippe (1987, 14) gar von den »Menschenrechten des Auges«.

[173] Versuche in diese Richtung gibt es gleichwohl, aber sie bleiben doch, wenn ich recht sehe, im Einzugsbereich der skizzierten nur scheinbaren Alternative stecken. Vgl. etwa

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2.3.3 Menschenwürde und »Weltenrechte«/Weltengerechtigkeit

Die Diskussion um die Menschenrechte und die mit ihr auftretenden unterschiedlichsten Konzepte weisen auf das Offene und Strittige jener Frage hin, die uns beschäftigt. Wie stehen »universale« und »welthafte« Gesichtspunkte zueinander, wie Einheit und Differenz, Einheit und Pluralität? Dieser Diskurs kann nicht ohne den Rekurs auf die Grundbedingungen des Menschseins überhaupt vonstatten gehen, was allerdings mehr als die bloße Begründung normativer Voraussetzungen bedeutet. Die Grundbedingungen des Menschseins sind unmittelbar und konstitutiv an dessen Gestaltungs- und Entfaltungsmöglichkeiten geknüpft. Spricht man von Menschenrechten als

---

O. Höffes Konzept einer »normativen Sozialphilosophie« (Höffe 1996, 12). »Der interkulturelle Diskurs ist ein unverzichtbarer Bestandteil einer globalen Friedensstrategie. (Ebd. 14) … Um den Vorwurf des Kulturimperialismus voll zu entkräften, reicht der Gedanke einer transzendentalen Wechselseitigkeit nicht aus. Er formuliert erst die negative Einsicht, ohne die Menschenrechte sei keine legitime Koexistenz möglich. Auch zeigt er, daß die Menschenrechte nicht eigentlich aus kulturspezifischen, sondern aus interkulturell gültigen Argumenten folgen. Solange derartige Argumente aber lediglich aus *einer* Kultur bekannt sind, bleibt für die anderen Kulturen ein Unbehagen zurück, die Vermutung nämlich, auf eine subtile Weise sei die Argumentation doch kulturabhängig. Behoben wird das Unbehagen durch eine zweite, jetzt positive Einsicht, daß die Menschenrechte Elementen der eigenen Kultur entgegenkommen, vielleicht sogar aus ihnen begründbar sind. Dann wird ihre Anerkennung nicht mehr als ein von außen aufgebürdeter Zwang, sondern als eine von innen kommende Chance erfahren. Gewinnen läßt sich die entsprechende Einsicht nicht mehr generell für alle Kulturen auf einmal, vielmehr muß jede Kultur die Einsicht sich selbst erarbeiten und schließlich anerkennen. Infolgedessen findet der interkulturelle Rechtsdiskurs in zwei Formen statt, die in systematischer Hinsicht aufeinander aufbauen. Der erste, philosophische und primär negative Diskurs richtet sich auf die Bedingungen der Möglichkeit interkultureller Koexistenz und ist im Prinzip ein einziger. Der zweite, positive Diskurs vermittelt den Gedanken von Menschenrechten mit der je eigenen Kultur.« (Ebd. 83) Das klingt auf den ersten Blick ganz gut, auf den zweiten aber brechen all die oben skizzierten Schwierigkeiten wieder auf, bis hin zu dem das klassische Philosophieverständnis des Abendlandes bestätigenden Befund, wonach die Philosophie sich um das Allgemeine und Universale, die Einzelwissenschaften um das (kulturell) Besondere zu bekümmern haben. Eine »Philosophie der Interkulturalität« kann sich diesem Paradigma nicht mehr anschließen. (Vgl. auch »Ein interkultureller Rechtsdiskurs«, a. a. O., 53 ff.)

Die philosophiehistorischen Garanten in dieser Frage stellen Kant auf der einen und Aristoteles auf der anderen Seite dar. So wird der Gesichtspunkt der Normativität, um den sich mehr oder weniger alles dreht, entweder vom Gedanken der »Universalität« oder aber von jenem des »guten Lebens« aus untersucht. Zu ersterem vgl. J. Rawls 1975, zu letzterem M. Nussbaum 1990, 203–252; R. B. Douglas et al. 1993, 323–361. Höffe wiederum sieht in beiden, Kant *und* Aristoteles, gleichwertige Partner für die Grundlagen des interkulturellen Diskurses. (Höffe 1996, 172–185)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Freisetzung von Interkulturalität (vgl. Bielefeldt, 1998, 146), so wäre es vermessen, setzte man die Menschenrechte jenseits dieser interkulturellen Gesamtsituation an. Entgegen der nur scheinbaren Alternative von normativem Universalismus und kulturellem Relativismus haben wir für das »konkreative Geschehen« plädiert, das beide so aufeinander zurückführt, daß sie allererst in ihrem gemeinsamen Auseinanderhervorgehen deutlich werden. Besonderheit versus Allgemeinheit sind obsolet gewordene Zugänge. Hat man einmal die Hervorgangs- und Gestaltungsfrage in ihrer »ontologischen« Notwendigkeit erfaßt, so wird auch klar, daß es sich hierin um einen Bewegungsduktus handelt, der seine Evidenzen aus dem inneren Ganggesetz der Sache gewinnt und diese nicht schon voraussetzt. Das Hervorgehen aus der Sache, das »von unten her« Mitgehen, steht gegen das Gebot und die Disziplinierung »von oben«.[174] Von außen betrachtet scheint dies auf dasselbe Ergebnis hinauszulaufen, aber genau hierin liegt die Täuschung. Da wir gewöhnlich meinen, nur »von außen« könne man überhaupt etwas erfassen und begreifen, können wir das »von innen« gar nicht erst sehen. Dadurch sehen wir auch nicht die jeweilige Eigentypik eines solchen Weges, sein inneres Ganggesetz, das sich nur aus der Kon-sequenz seines Gehens selber erwirkt. Dem Zugriff »von außen« macht sich dies nur daran bemerkbar, daß sich das zu Begreifende entzieht, opponiert oder, im Extremfall, revoltiert. Genau in diesen Mustern wiederum sieht sich der »Außenblick« in seiner Normierungs- und Disziplinierungssicht bestätigt.[175] So gesehen gäbe es kaum einen Ausweg, soll nicht eine der Seiten zugunsten der anderen geopfert werden.

a) Freiheitsgeschehen

Kulturen sind so wenig wie Individuen in sich homogene Entitäten, sie sind aber auch nicht bloß inhomogen, inkonsistent oder gar jeglichem Verständnis entzogen. Diesen relativ statisch bleibenden Vorstellungen haben wir das dynamisch-genetische Geschehen ent-

[174] Rechtlich schlägt sich dieser Aspekt bspw. schon im »Subsidiaritätsprinzip« nieder, was bedeutet, daß die jeweils »höhere Instanz« sich zugunsten der Entfaltung der »kleineren Einheiten« zurücknimmt und diesen »subsiduum« für ihr Sichentfaltenkönnen gewährt. (Vgl. Höffe 1996, 253)

[175] Der Konfliktstoff zwischen den USA und den arabisch-muslimischen Welten mag hier nur als besonders einschlägiges Beispiel stehen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gegengesetzt, das Kulturen wie Individuen als ›autogenetische Prozesse‹ versteht, das die überall geforderte, meist aber schon vorausgesetzte Freiheit als ›Geschehen‹ zu sehen erlaubt. Freiheit ist ein Freiheits*geschehen*, insofern darin die Bedingungen seiner Möglichkeit mit dem Geschehen erst hervorgehen. Alles andere müßte sich mit Zuschreibungen von »bedingt« und »unbedingt« zufrieden geben. Ein solches Geschehen versteht sich immer als ein Konstitutions- und Antwortgeschehen der verschiedenen Ebenen und Felder, als welche sich eine Kultur, beständig korrigierend, erfährt. Kulturen sind so Erfahrungsprozesse ihrer eigenen Mehrdimensionalität, und je klarer eine Kultur diese konstitutiven Zusammenhänge erarbeitet, desto klarer und überzeugender gestaltet sich ihr Selbstbild und ihr Selbstbewußtsein. Es gilt also dieses mehrdimensionale Geschehen analytisch aufzunehmen und aufrechtzuerhalten. Jedes einzelne Feld, jede Dimension steht für sich, und doch sprechen in jeder alle anderen auf eine spezifische Weise mit, ganz so, wie sie für das jeweilige Feld relevant sind. Auch wenn man die Felder unterscheiden muß, so daß sie stets für sich stehen – für die Rechtsprechung ist entscheidend, daß sie nicht von moralischen Instanzen beeinträchtigt wird; für das Feld der Kunst ist entscheidend, daß rechtliche, aber auch moralische Instanzen soweit zurücktreten, daß sie nicht die Rahmenbedingungen für das Kunstschaffen abgeben –, so zeigt sich doch ihr gegenseitiges Aufeinanderangewiesensein, ihre gegenseitige Reagibilität, die nicht nur die Felder miteinander ins Gespräch bringen, sondern, *indem* sie miteinander ins Gespräch treten, sich allererst als auseinanderhervorgehend erfassen. *Dieses* vieldimensionale Geschehen läßt erst den lebendigen Weltcharakter einer Kulturwelt sehen und verstehen, zeigt nicht nur, um es so zu sagen, die Vernunft in der Welt, sondern die Welt in der Vernunft. ›Begründung‹ und ›Geltung‹ können nicht abgekoppelt werden vom ›Sich-zeigen‹ und dem ›generativen Geschehen‹; beide gehören im Grunde so zueinander, daß sie als ihr eigenes Konstitutionsgeschehen auseinanderhervorgehen. Gleichwohl treten in der Rechtssphäre die universalen Gesichtspunkte stärker in den Vordergrund, was – und das ist sozusagen das Mißverständnis – dazu verleitet, diese Sphäre als die allumspannende und unter Vernunftgesichtspunkten allein gültige zu erachten. Man spricht dann von Formal- und Minimalbedingungen, die *noch* mit kulturspezifischen Inhalten zu füllen seien. Aber so ist es nicht. Die Rechtssphäre bildet *eine* von vielen Sphären, deren gemeinsames Gespräch eine Kulturwelt erst zu die-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ser macht.[176] So stellt die Menschenrechtsfrage selber eine Ebene des Selbstverständnisses einer Kulturwelt dar, d. h. daß sie nicht jenseits der Kulturen ein gewissermaßen allgemeines, gleichsam luftleeres Dasein fristet, sondern daß sie ihre Universalität, die ihr ja zukommt, konkret und kultur- wie gesellschaftskonsistent, d. h. welthaft erweist.[177] Es ist nicht zu leugnen, daß sich die Menschenrechte je nach Kulturkreis anders darstellen, daß sie sich anders auslegen und letztlich auch anders begründen lassen. Dies bedeutet gerade keinen Relativismus, es verweist vielmehr auf das genetische Konstitutionsgeschehen, dem natürlich auch die Rechtsprinzipien entstammen und dem sie ihre Legitimation und Evidenz entnehmen. Das entscheidende Kriterium ist das *konkreative* Moment, das jenseits der Diskussion um Kulturessentialismus und Universalismus angesiedelt ist. Verbleibt man indes auf der Betrachtungsebene des status quo, so begegnet man immer nur Unbilden, Verletzungen und Verstößen, was wiederum die allgemeinen Rechtsprinzipien als Geltungsinstanz auf den Plan ruft. Und natürlich haben diese immer auch zu gelten, aber nicht als Formalkriterien[178], sondern als solche, die im jeweiligen Gespräch der Kulturen, intern wie extern, herausgearbeitet, bestätigt, beantwortet, erhellt und verbessert werden.[179]

---

[176] M. Walzer spricht in diesem Zusammenhang auch von jeweils eigenen »Sphären«, wie etwa dem politischen System, dem Markt, der Erziehung und Bildung, der Familie u. a., die eine Art Eigenlogik ausbilden, deren Berücksichtigung erst zur Gerechtigkeit im Sinne distributiver Gerechtigkeit zu führen vermag. (Vgl. M. Walzer 1992) Daß bei ihm wiederum der Freiheitsaspekt unterbelichtet bleibt, macht die Schlagseite seiner Argumentation aus, was die Theoretiker des Liberalismus auf den Plan ruft.

[177] Ansätze in diese Richtung vgl. J. Hoffmann 1994; H. Shue 1998, 343–377; T. Lindholm/K. Vogt 1993; G. Lohmann 1997.

[178] Über das Ungenügende eines bloß »negativen Freiheitsbegriffes«, der die Kategorien der Allgemeinheit, Universalität und der »reinen Form« flankiert, habe ich oben gehandelt.

[179] Höffe bietet hier die Differenzierung zwischen »kulturunabhängigen« und »kulturabhängigen Rechten« an (Höffe 1996, 78 f.). Allerdings scheint mir gerade in deren Zwischen- und Übergangsbereichen die neuralgische Zone zu liegen. Auch die sehr besonnene Einschätzung Roman Herzogs – besonnen deshalb, weil er den universalen Gesichtspunkt der Menschenrechte, definiert als »Kernbereich«, mit einem politischen Pragmatismus, der den kulturellen Unterschiedlichkeiten Rechnung tragen möchte, verbindet –, scheint zwar unter politischer Diplomatie überzeugend zu sein, hält aber den philosophischen Kriterien, die auf gedankliche und phänomenologische Präzision zu achten haben, auf Dauer wohl nicht stand. So wird die Unterscheidung zwischen Menschenrechtsbegründungen und Menschenrechtsdurchsetzungen notwendig, was nicht nur im realpolitischen Kontext jene Ambivalenz heraufbeschwört, in der sich viele politische Entscheidungsgremien fast durchgehend befinden. Es führt auch Ungleichge-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

b) Gelebte Würde

Der Terminus ›Weltenrechte‹ steht nicht gegen jenen der ›Menschenrechte‹, im Gegenteil, er votiert, wie es Kant formuliert hat, für das »Recht der Menschen« als dem »Heiligsten(n), was unter Menschen nur sein kann«,[180] aber so, daß dieses Recht, welches das Recht des Menschen auf sein Menschsein impliziert, immer auch und zugleich den Menschen in seiner gelebten Konkretion, anthropologisch, kultural und welthaft betrifft.[181] Weltenrechte nehmen die welthafte Situierung und Konstitutionsbedingung des Menschen ernst, wodurch Rechte erst zu ihrem Recht kommen (sh. »Rechtssphäre«). Genau an diesem Punkt taucht nun der innerste Kern aller Menschenrechtsdiskurse auf und vermag ›*real*‹ zu werden: die Menschenwürde! Gewiß, die Würde ist rechtlich nicht greifbar, aber nur deshalb, weil sie als das innere Licht aller Rechtsinstanzen diesen ihre Gestaltungsmöglichkeiten zuweist. Dieses Licht aber ist immer schon und stets welthaft entzündet, es trägt sich vor in seinem Grundcharakter des Welthaften, und nur deshalb kann diese Würde des Menschen auch mit Füßen getreten werden. Vielleicht unterscheidet (!) die Würde, wie sie bei den einzelnen Menschen realiter und leibhaft in Erscheinung tritt, die einzelnen Kulturwelten wie nichts sonst voneinander – diese *sehen* hieße zugleich, wie schon Schiller gegen Kant ins Feld führte, die ›Anmut‹ darin sehen –, was sie wiederum auf eine Weise miteinander eint, daß sie sich in ihrer menschlichen und menschheitlichen Verbundenheit begreifen. Die Würde des Menschen verbindet die Menschheit als ganze, gerade dadurch, daß sie jeden einzelnen Menschen Mensch sein läßt. *Darin* liegt ihre Unantastbarkeit: sie verbindet und trennt zugleich, jenseits von Einheit und Differenz.[182] In der Würde bekundet sich die »innere Unendlich-

---

wichte, um nicht zu sagen, Ungerechtigkeiten mit sich, die man gerade nicht wünscht und nicht wollen kann. Wohl nicht von ungefähr weist Herzog daher auch auf die noch schlummernden »ungeheuren Kreativitätsreserven (…) der Völker« hin, was heißen soll, daß die Menschenrechtsfrage noch an viele andere Kriterien wie etwa des Nichtwiderspruchs von Demokratie resp. Rechtsstaatlichkeit und unterschiedlichen religiösen Grundüberzeugungen gebunden ist. (Vgl. R. Herzog 2000, 31–47)

[180] Kant, Metaphysik der Sitten, WA Bd. VIII, 420.

[181] Vgl. hierzu auch A. Margalit 1997.

[182] »Ex negativo« findet die Unterscheidung zwischen »gedachter« und »postulierter« Würde und »erfahrener« und »gesehener« Würde in folgendem Beispiel Erläuterung: Den spanischen Conquistadores konnte der Indio nur deshalb nicht als »Mensch« erscheinen, weil er in ihm die Würde nicht *sah!* Hätte er sie einfach dem Fremden qua

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

keit«, wenn man so will, der Focus des Menschseins überhaupt. Allerdings muß dieser über viele Zwischenschritte und -bereiche vermittelt sein, er will erarbeitet und gestaltet sein, ansonsten die Gefahr besteht, unter die Gürtellinie des Menschseins zurückzufallen.[183]

Der Vorschlag der »Weltenrechte« versteht sich also als ein Eintreten für den nicht zu hintergehenden und konstitutiven Zusammenhang von Menschenrechten und Menschenwürde. Ersichtlich wird dieser Zusammenhang allein schon daran, daß uns bei Menschenrechtsverletzungen neben der rechtlichen Frage vor allem auch die moralische und sittliche Seite bewegt, bis hin zu Fragen gesellschaftlich-kultureller Hintergründe. Wir sind mehr »empört« als »verletzt«, was nur besagen möchte, daß die Würde in allem Recht immer schon und deutlich vernehmbar mitspricht.[184] Die Würde erdet gewissermaßen das Allgemeine der Rechte, läßt »das Menschliche« des Menschen erfahrbar und erlebbar werden. »Das Allgemeine« der Menschenrechte steht nicht »über« der Vielheit kultureller Variationen, es bildet auch nicht erst den Minimalkonsens, sozusagen die Invariante aller Kulturen. All dem zuvor befindet es sich »*in*« allem, *in* jeder kulturellen Besonderheit, was dann nicht weniger heißt, als daß »das Universale« aus der jeweiligen Gesamtstruktur zu erhellen und zu erheben ist, und eigentlich auch erst darin den *Sinn* von Universalität trifft.

Ich verstehe demnach unter Weltenrechte, daß auch schon der Mensch, sowohl als Individuum als auch als Sozialwesen, ›welthaft‹ konstituiert ist. Sowohl nach außen wie nach innen gibt es eine Unendlichkeit, die nicht einzuholen ist und die auch offen bleibt. Genau dies verleiht ja erst die Lebendigkeit, ein anderes Wort für gelebte Freiheit, als welche sich der Einzelne als Einzelner erfährt. Es geht also nicht so sehr um das Verhältnis von Grundrechten, Freiheitsrechten und Sozialrechten, sondern um die Einsicht in die gegensei-

---

Menschsein zugestehen können – und daß er ihn durchaus als einen Menschen akzeptierte, belegen die diversen Zeugnisse (Bitterli 1986) –, wie es der klassische Begriff der Würde verlangt und wie man es von einem von der christlichen Botschaft getragenen Spanier hätte erwarten können, so wäre er dem Indio von Mensch zu Mensch, und nicht von Mensch zu Untermensch oder gar zu Tier begegnet.

[183] Hier begänne die Diskussion über einen erneuerten »Bildungsbegriff« unter interkulturellen Bedingungen, die man sich nicht wird sparen können.

[184] Schon die Menschenrechtserklärung von 1948 führt in ihrer Präambel ausdrücklich die »Würde des Menschen« an.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tigen Konstitutionsbedingungen von Rechtsebene resp. Pflichtebene, Moral- und Sittlichkeitsebene, aber ebenso jener Ebenen, die man gewöhnlich mit »kultureller Ebene« assoziiert. »Weltenrechte« versuchen, das kulturell-gesellschaftliche Gesamt*geschehen* aufzunehmen, so daß sich auch die rechtlichen Ebenen von diesem Geschehen her definieren. Das Eintreten für die »Weltenrechte« steht, es sei nochmals betont, nicht gegen die »Menschenrechte«, es votiert im Gegenteil für ein welthaft konstituiertes Menschenbild. Es gibt den Menschen nicht ohne seine ›Welt‹, und diese ist in einem weiten Sinne nichts anderes als seine »Kultur«. Erst seine Welt macht den Menschen *menschlich*. Dieser konstitutive Zusammenhang zeigt sich überdeutlich an jenen Fragen um die sog. »Minderheitenrechte« oder um die »Frauenrechte«. Hierin geht es um den Menschen, *weil* es um dessen jeweiliger ›Welt‹ geht. »Weltenrechte« stellen also eigentlich keine neue Rechtslage dar, aber sie plädieren für eine Berücksichtigung kultureller und welthafter Voraussetzungen, da nur so *wirkliches* Recht gesprochen werden kann, was bedeutet, daß Gerechtigkeit zuteil wird. »Weltenrechte« meinen dann vor allem »*Welten*gerechtigkeit«.

Die Rechtsfrage und das damit einhergehende Rechtsbewußtsein wird nur aus der jeweiligen ›Welt‹ heraus Sinn machen und überzeugen können. Das heißt aber nun nicht, daß man weiterhin allein mit unterschiedlichen Rechtsbegriffen Vorlieb nehmen müßte, sondern daß es über die jeweilige Rechtslage hinaus durchaus sinnvoll ist, ein »allgemeines Weltbürgerrecht« institutionell zu verankern, das in der Tat einen übernationalen und neutralen Status genießt, der sich in der Einforderung und auch Durchsetzung eines allgemein geltenden »Humanums« mit entsprechend ausgearbeiteten »Menschenrechten« legitimiert weiß. Dieser Institution hätten aber *alle* vorbehaltlos zuzustimmen, was darin zum Ausdruck und eben auch zur Verifikation kommen würde, daß diese Institution *nicht* »über« allen steht und gleichsam »von oben herab« als säkulares Weltgericht einer Weltpolizei gleich alles be- und in gewisser Weise damit auch verurteilt, sondern daß den jeweilig »kleineren Einheiten« ein gewisser Vorrang eingeräumt wird, der darin besteht, daß diese auf ihre eigenen Entfaltungsmöglichkeiten hin freigegeben werden und so gewissermaßen »von unten« her ihr eigenes Selbstverständnis gewinnen können. Mit diesem sich gegenseitig Freigeben und Entfalten, ja beginnend mit der eigenen Selbstentfaltung, geht schon die Arbeit an einem Humanum einher, das *universalen* d. i.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

menschlichen Charakter hat. Der Universalaspekt steht gerade nicht gegen die Eigenheit und Besonderheit, im Gegenteil, diese befördern jenen, indem sie ihre jeweilige Welt gestaltend diesen herausarbeiten.[185] In einem solchen Geschehen kommt erst die »Würde des Menschen« zum Tragen. Diese ist deshalb unantastbar, weil sie *erfahren* wird und weil sie *erlebbar* ist, weil sie *menschlich* greifbar ist und weil sie, gerade aufgrund ihrer ›Unendlichkeit‹, durch und durch geht. *Gedachte* Würde, wozu auch die postulierte gehört, ist noch nicht *gelebte* Würde, das macht den Unterschied.[186]

---

[185] Es sei nochmals daran erinnert, dass die Menschenrechte in erster Linie als Schutz des Menschen vor staatlichen Übergriffen in Kraft getreten sind. Dies aber heißt nicht weniger, als daß auch ein Staat »seine Welt« und »seine Kultur« verlieren kann, was ja vor den rechtlichen Instanzen keineswegs Halt macht. (Die Gleichschaltung der Gerichtsbarkeit im Nationalsozialismus belegt dies ebenso wie die Gerichtsurteile totalitärer Staaten gegenüber Oppositionellen.) So gesehen stellen die Menschenrechte auch ein Votum gegen den Herrschafts- und Machtanspruch seitens der staatlich-politischen Kräfte dar, insoweit sich diese gegen die welthafte und kulturelle Entfaltung des Einzelnen, einer Gruppe oder auch eines Volkes stellen. In den Menschenrechten bleibt sozusagen ein Recht auf kulturelle und welthafte Freiheit virulent. Zugleich bedeutet dies auch, betrachtet man das Ganze unter diesen Gesichtspunkten, daß die staatlich-politischen Formationen selber nur *eine bestimmte* Kulturform einer gesamten Kulturwelt repräsentieren und keineswegs einen allgemeinen Geltungsanspruch haben können.

[186] In diesem Zusammenhang sei noch einmal auf die beiden »Ethiken« von Levinas und Rombach verwiesen, die *vor* aller allgemeinen Normativität die Dimension des Ethischen selber zum Thema machen. Damit tritt man in das Konstitutionsgeschehen, also in das ›Phänomen Ethik‹ ein, wodurch die Bedingungen, die man normativ immer schon voraussetzen muß, überhaupt erst aus den konkreten Einzelzügen hervorgehen sieht. Die »Ethik des Anderen« bei Levinas versucht ebenso wie die »Ethik des Nächsten« bei Rombach an diesem *Geschehen* von Moralität zu arbeiten, welches *in* der Begegnung mit dem Anderen, mit dem Nächsten, worin ich mich überhaupt als »ich«, genauer gesagt, als »mir«, als »mich« erfasse, den eigentlichen Sinn von Ethik als »gelebter Ethik«, konkret und *darin* universal, aufgehen läßt. Bei allen Differenzen beider Konzeptionen (s. o.), sie konvergieren darin, daß es ihnen gelingt, gerade in der Besonderheit und »Je-bezüglichkeit«, wie sie im »Anderen« und »Nächsten« zum Vorschein kommen, also *in* den Differenzgestalten, das Universale und Unendliche aufscheinen zu lassen. Hierin kommt dasjenige zum Ausdruck, was ich als »gelebte Würde« bezeichne. – Zwei kurze Zitate von beiden sollen diesen Aspekt verdeutlichen helfen: »Die Moralität entsteht nicht in der Gleichheit; sie entsteht vielmehr darin, daß die unendlichen Forderungen in einem Punkte des Universums konvergieren, darin, daß man den Armen, dem Fremden, der Witwe und dem Waisen dient.« (E. Levinas 1987, 361) »Ein hermetischer Mensch nimmt nur an, was ihm wahrhaftig begegnet. Er wird also »die Seinen« verlassen und je-den, der des Weges kommt, als seinen Bruder annehmen. Wieder falsch wäre es freilich, wenn er ›alle‹ Menschen als seine Brüder behandeln würde. Hermetisch richtig kann er nur so handeln, daß er den, der gerade auf ihn zukommt, als seinen Bruder aufnimmt, steigert und verteidigt. Verteidigt mit Härte und

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

c) Weltendifferenz

Die »Weltenrechte« resp. »Weltengerechtigkeit« machen auf das *Zugleich* von Universalität und Differenz aufmerksam. Eine »Politik des Aufgänglichen« (s. o.) hieße sich auch für eine »Politik der Differenz«[187] einzusetzen. Dies bedeutete aber auch, für eine »Differenz der Politiken« und der politischen Gemeinschaften sensibel zu werden. Die »Differenzdenker« sehe ich in dieser Hinsicht als Vorboten der Weltenrechte, geht es ihnen doch gerade um die Erhaltung bzw. Erstellung solcher Phänomene wie Verantwortung, Gerechtigkeit, Freundschaft etc., die klassisch gesehen zur Domäne der Einheitsdenker gehören.

Die bisherigen Analysen sollten zeigen, daß es nicht nur um ein »Denken der Differenz« zu tun ist, sondern darüber hinaus um ein »Denken und Erfahren von Differenz*en*«. Das »Denken der Differenz« gehört hierzu, ebenso wie das »Denken der Identität«; beide geben aber nur Anleihen und Vorblicke für ein »Denken der Differenzen«, was einer »Phänomenologie pluraler Welten« gleichkommt. Eines unserer Hauptaugenmerke galt dem Unterschied des »Ich« in der westlichen (europäisch-amerikanischen) und östlichen (ostasiatischen) Hemisphäre. Entscheidend dabei war zu sehen, daß die oftmals gemachte Gegenrechnung von westlichem Individualismus und östlichem Kollektivismus, zwischen europäisch-abendländischem Subjektbegriff und asiatisch-morgenländischem Gemeinschaftsbegriff obsolet ist. Es gibt beides in beiden Kulturkreisen. Aber, in jedem Kulturkreis sieht das, was unter Subjekt, Individuum, Gemeinschaft und Sozialität verstanden wird, jeweils anders aus. Dieses »anders Aussehen« geht, so haben wir gesehen, auf die jeweilige Gesamtstruktur zurück, in der u. a. auch ältere und älteste

---

Unnachsichtigkeit gegen Menschen, die er, wenn *sie* es gewesen wären, als seine Brüder aufgenommen und möglicherweise gegen denjenigen verteidigt hätte, den er jetzt als seinen Bruder verteidigt. Immer der ›Nächste‹ ist der Bruder – und nicht der Mensch allgemein.« (H. Rombach 1983, 122 f.)

[187] Vgl. Wellmer 1998, 287; sh. hier auch das Konzept des Widerstreits von Lyotard (1987; ders. 1996, 171–182), worin es u. a. um die Heterogenität von Recht und Gerechtigkeit geht. Sh. ebenso J. Derrida (1996, ders. 1994, 331–445); sh. auch Levinas' Ansatz einer »Ethik der Asymmetrie« bzw. »Ethik des Anderen«, worin auf einem anderen Boden (der jüdischen Kulturwelt im weitesten Sinne) als jenem des abendländisch-europäischen Denkens, dem immer ein auf die Person und Freiheit des Einzelnen zurückgehender Rechtsbegriff korrespondiert, ein anderes und neues Verstehen von »Verantwortung« zu zeigen versucht wird. (Vgl. hierzu S. Mosès 1993, 364–384)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Grunderfahrungen (religiöser, ritueller, sittenspezifischer, sozialer und ästhetischer Natur) mit präsent werden. Es erscheint geradezu dilettantisch, einem Konfuzianer in diesem Sinne Menschenrechtsverletzungen vorzuwerfen, ohne die Gesamtstruktur seiner kulturellen Grundlagen und philosophischen Grundbegriffe studiert und aufgenommen zu haben. Dies gilt natürlich auch umgekehrt. Das heißt keineswegs, daß sich bspw. der Westen aus den menschenrechtlichen Belangen nichtwestlicher Angelegenheiten heraushalten sollte, es weist aber doch kritisch darauf hin, daß der Westen seinen Menschenrechtsbegriff für alle anderen auch geltend macht, wiewohl dieser durch und durch kulturell, geschichtlich und gesellschaftlich konstituiert ist. Auch der Begriff der Normativität vermag keineswegs jene Universalität einzulösen, die er beansprucht. Die Alternative kann aber wiederum auch nicht die Relativierung der Menschenrechte bedeuten. Der Vorschlag lautete daher, jenseits von Universalismus und Relativismus der Menschenrechte die Einsicht in die jeweilige Gesamtstruktur, wie man eine ›Welt‹ auch nennen könnte, soweit zu gewinnen, daß aus ihr heraus das Menschsein und die damit einhergehende Rechtsstruktur ersichtlich werden. Auch Menschenrechte werden zu menschlichen Selbstgestaltungsfragen, die durch vorschnelle Normierungen und Prinzipiierungen genau ihr Gegenteil evozieren. Dies heißt bspw., daß ein westlich geprägter Individuumbegriff, wie er in den »Allgemeinen Menschenrechten« angelegt ist, an den basalen Grundlagen und Grundbegriffe des chinesischen, des ostasiatischen, ja des gesamten asiatischen Kulturraums von vorneherein vorbeigeht.[188] Er geht nicht nur daran vorbei, er verletzt diesen, er vergeht sich, um es zu prononcieren, an deren Menschenrechten, weil er deren Welten übergeht.[189] Die Konsequenz wäre also weder Resignation noch kultureller Oktroy, sondern ein ständiger Dialog und eine auf Fruchtbarkeit gestellte Auseinandersetzung der verschiedenen Grundkonzepte untereinander, deren Geschichte und Geschichten sich ja sehr vielschichtig darstellen. Man hätte sich überhaupt erst darin zu erfahren, daß man sich etwas zu ›geben‹ hat. Die Kultur- und Geschichtswissenschaften, die

[188] Vgl. C.-Y. Wang 2000, 40–42.

[189] R. Herzog hat in diesem Zusammenhang auf das konfuzianisch geprägte Demokratieverständnis in Korea hingewiesen, woraus wiederum noch intensivere kulturelle und politische Gesprächskontakte, gerade mit Deutschland, entstehen können. (R. Herzog, Asiatische und europäische Erfahrungen und Lehren für das 21. Jahrhundert (2000), 65–79)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Human- und Gesellschaftswissenschaften wären hier zu einer neuen gemeinsamen Forschungsaufgabe aufgerufen, in der sich »Interdisziplinarität« als aus der Sache legitimiert und eingefordert erfährt. Ein markantes Beispiel, wie eng verknüpft Rechtsfragen mit kulturellen Gepflogenheiten und Selbstverständnissen sein können, zeigt ein Gerichtsprozeß in Kenya von 1986/87, worin es um die Frage des Bestattungsrechts ging.[190] Der Fall hatte seinerzeit Aufsehen erregt, weil mit ihm die interkulturelle Problematik auf eine spezifische Weise augenfällig wurde. Ein angesehener, nach westlichen Standards in Nairobi arbeitender Anwalt, war verstorben. Als »Luo« gehörte er einer anderen Ethnie an als seine Frau, die eine »Kikuyu« ist. Der Streit entzündete sich nun daran, daß die Luo nach altem Traditionsrecht das Recht auf Bestattung eines Stammesangehörigen auf ihrem Grund und Boden haben, daß aber andererseits die Witwe und Familie den Anspruch erhoben, den Familienvater auf ihrer nicht im Luoland liegenden Farm zu bestatten. Man stritt um einen Toten, und der Streit förderte ein vielschichtiges lebendiges Gewirk von Lebenswelten zutage. Nicht nur, daß es zwischen den beiden Stämmen völlig unterschiedliche Interpretationen in Verstehen und Umgang mit Tod und Bestattung gibt, was wiederum mit Heiratsregeln zusammenhängt, oder daß sie zwei völlig verschiedenen Sprachfamilien (Niloten und Bantu) angehören, darüberhinaus wurde die »intra-interkulturelle« Situation Kenyas ersichtlich, die über die einzelnen Ethnien hinausgehend auch von westlichen und muslimischen Standards geprägt ist. Dies spiegelt sich sehr deutlich in einem Nebeneinander dort praktizierter Rechtssysteme wider. Neben dem modernen, aus England übernommenen und modifizierten Staatsrecht stehen das auf den einzelnen Ethnien basierende tradierte Recht sowie das für die Muslime geltende Islamische Recht. Je nach Fall kann es dabei zu Konflikten der Rechtsinstitute kommen. Immer wird es aber um das Grundrecht auf Menschlichkeit und Würde gehen, die es zu beachten gilt und die gerade in diesem Fall der Bestattungsfrage – man denke nur an die große Bedeutung, die die Toten und Ahnen, und damit auch der Umgang mit ihnen, für die afrikanischen Völker haben – eindrucksvoll zum Vorschein kam. Es mag den ein oder anderen überraschen oder eben auch nicht, daß die Entscheidung, die von einem »ordentlichen Gericht« nach modernem Staatsrecht vorgenommen wurde, zugunsten der Luo gefallen ist, daß also dem

[190] Dokumentiert ist der Fall von J. Agthe (1995), 165–187.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Stamm gegenüber der Witwe als Einzelperson Recht gegeben wurde. Der Fall zeigt, wie sehr die einzelnen kulturellen Ebenen struktural miteinander verknüpft sind, und daß erst aufgrund der Verdeutlichung und Klärung der kulturellen Welten und ihrem Zueinanderstehen in angemessener Weise Recht gesprochen werden kann.

d) Das »unendliche Ich«

Die Diskussion um die Menschenrechte wird sich an der Frage der Pluralität, und damit der Differenz der Welten zu bewähren haben. Ein bloß interner europäisch-amerikanischer Disput, dessen Bemessungsgrundlage immer schon ein westliches Verständnis von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit abgibt – auch die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte findet innerhalb dieser Grenze statt –, wird diesen Herausforderungen nicht gewachsen sein. Das philosophische Problem besteht, wie wir des öfteren feststellen konnten, darin, daß jede Seite den Anspruch erhebt, für das Wahre und Allgemeingültige zu stehen. Und sie haben darin zunächst auch Recht. Jede scheint in der anderen aufgenommen und verstanden zu sein, und so bleibt die grundsätzliche Asymmetrie zwischen den Positionen verborgen, ganz zu schweigen von der bis in die Grundlagen hineinreichende Differenz der Welten. Die eine Seite sieht nicht nur anders, sie sieht auch anderes; worin die Differenz der Sichtweisen aber besteht, darüber kann wiederum nicht befunden werden, bräuchte man doch ein Drittes, wovonher der Vergleich möglich wäre. Als Folge dieser nicht erfaßten grundsätzlichen Differenz kann die gegenseitige Verkürzung, das gegenseitige Mißverstehen und Unterminieren nicht ausbleiben. »Gegner« und »Feinde«, »Barbaren« und »Untermenschen« firmierten daher über Jahrhunderte als Bezeichnungen kultureller Andersheit und Fremdheit.

Daß dem nicht so sein muß, daß es also Wege für eine interkulturell und intermundan verfaßte Menschheit gibt, in der die Differenz der Welten in ihren fruchtbaren Möglichkeiten aufgenommen wird, dem galt unser Anliegen. Ein Vorschlag etwa lautete, daß man versucht die jeweiligen Grundstrukturen herauszuarbeiten, die zwar inhaltlich völlig anders aussehen können und meist auch anders aussehen, daß diese aber »Entsprechungen« aufweisen, über die man miteinander ins Gespräch kommt. Man muß *über*setzen, von einer Welt in die andere, um von dort wiederzukehren. Der interkulturelle Mensch wird ein »Wanderer zwischen den Welten« sein, oder er wird

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in die alten Grabenkämpfe zurückfallen, die vor dem interkulturellen Zeitalter liegen. Das »Ich«, von dem allenthalben die Rede war, und das stets so etwas wie eine Zentripedale, eine Art Kräftezentrum einer Welt ist, verwandelt sich dabei von Welt zu Welt; es verwandelt sich im ganzen und genau darin »erhält« es sich, aber als erweitert, vertieft, geklärt, als interkulturell kompetentes und intermundan bewegliches »Selbst«. Ein großes Thema war Asien und Europa. Hier bildet »das Ich« sozusagen die »Mitte« dieser Welten und Bewegungsweisen, wobei zu berücksichtigen gilt, daß man jeweils von einer anderen Seite auf die Mitte zukommt. Anders gesagt: das Ich (und Subjekt) als Mitte und Maß der Menschenrechte kann diese nur sein, wenn diese Mitte als Focus, so etwas wie der Unendlichkeitspunkt, der in allen Wegen als entzogen bleibender gleichwohl mitaufscheint, gesehen wird, als Dreh- und Angelpunkt, als das »Nichts« zwischen allen »Über-setzungen«, als das, was immer und stetig zur Diskussion stehen muß und eben nicht schon als Voraussetzung dienen kann. Vorausgesetzt im Sinne des Einfordernkönnens und -müssens verläuft es sich in seiner eigenen Widersprüchlichkeit. Es macht großen Sinn, daß man im Westen »Ich«, »Subjekt«, »Individuum« sagt, im Osten aber vom »Selbst«, »Selbst-so« oder gar »Selbstlosen Selbst« spricht. Die sprachliche Differenz benennt die Differenz in der Sache, sie benennt darin aber auch das Entsprechungsgeschehen zwischen beiden Grundkonzeptionen, das darin deutlich wird, daß man sagen kann, daß die Stelle, die im Westen das »Ich« inne hat, im Osten das »Selbst« einnimmt. Diese Entsprechung besagt aber zugleich auch, daß beide gar nicht miteinander verglichen werden können, da sie ihre Begrifflichkeit, ihre Bedeutung und ihren Sinn aus nichts anderem als aus der jeweiligen Gesamtstruktur ihrer Welt (kulturalen Welt) heraus erfahren.

e) Beispiel »Kosovokonflikt«

Daß dies nicht nur theoretischer Natur ist, sondern direkt in die praktischen Handlungsweisen durchschlägt, zeigte sich in der eigentümlichen Rolle, in die im Kosovokonflikt die westliche Allianz hineinschlitterte. Im Namen der Menschenrechte und der Erhaltung humanitärer Ziele wurde dort genau gegen diese Ziele verstoßen. Dies geschah aber nicht aufgrund eines »bewußten« Verstoßes – die militärische Angriffsstrategie mit hohen Kosten in der Zivilbevölkerung wurde von namhaften Persönlichkeiten der westlichen Welt ge-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rade mit dem Verweis auf diese Prinzipien der Menschenrechte goutiert –, sondern hing letztlich mit der skizzierten Konstellation zusammen, daß man nicht im Vorhinein schon die Differenz der Welten wahrgenommen und darüber ins Gespräch eingetreten ist, sondern seine Sicht der Dinge für alle geltend ausgab. Die westliche Allianz bemerkte sozusagen ihren kulturellen Alleingültigkeits- und Wahrheitsanspruch und ihre Überherrschungspraxis nicht, was genau in dem alten »Feindbild« Niederschlag fand, wonach all jene, die nicht meine Grundüberzeugungen teilen, eo ipso meine Feinde sind. In diesem Fall waren vor allem die Serben die Feinde, und diese gaben sich denn auch alle Mühe, dem Vorwurf der Barbarei und Unmenschlichkeit, des Fundamentalismus' und Ethnozentrismus' nachzukommen. Ohne auch nur eine der Untaten seitens der Serben, aber auch seitens der Kroaten, der Bosnier, der Kosovaren zu entschuldigen – Greueltaten bleiben Greueltaten und müssen entsprechend sanktioniert werden –, immer sind »die Anderen« die Schuldigen. Dasselbe gilt natürlich für die Serben, für die die gesamte NATO, in vorderster Front die Amerikaner, zum Todfeind erklärt wurden. Die Ebene des »Feindbildes« fand von ihrer Kehrseite her Bestätigung. Hier liegt das tiefere Problem, das auch realpolitische Auswirkungen hat, die die Existenz von ganzen Völkern bedrohen.

Auch der Rückzug auf »den guten Willen«, auf den Kant noch so große Stücke hielt, reicht nicht mehr aus, um dieser geänderten Grundsituation adäquat, d. h. regional und universal zugleich, d. h. menschlich zu begegnen. *Jeder* beruft sich auf den »guten Willen«, und er hat Recht darin, er *hat* diesen guten Willen wirklich. Erfaßt man dieses Umbruchsgeschehen nicht – mögliche systematische und phänomenologische Aspekte haben wir hierfür aufgewiesen –, so rutscht man unversehens von einem Konfliktfeld in das andere. Stand sich im Gefolge des Zweiten Weltkrieges der Westen selber noch im Wege, indem er sich in die beiden Blöcke westlich-liberalistischer und östlich-sozialistischer Prägung spaltete, so hat sich nach dem Zusammenbruch dieser Spaltung ein neuer Abgrund aufgetan, diesmal einer, der an den Grundfesten des Westens selber Hand anzulegen scheint. »Der Kampf der Kulturen« ist in der Tat entbrannt, auch als Kampf der Regionen innerhalb einer Kultur oder eines Staates, aber entgegen der Huntington'schen These liegt darin die Chance der Menschheit, die Unterschiede zwischen den Kulturen, die ja »welthaft« sind, als für alle Seiten förderlich und fruchtbar anzugehen. Huntington gehört noch zur »Alten Welt«, die meint, der

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Westen sei die alleinige Heilsbotschaft der Menschheit.[191] Damit schürt Huntington den Kulturkampf, und das ist auch das Unbefriedigende seiner Darstellung, die mit der wenig überzeugenden, ja kontraproduktiven Aussicht endet, wonach der doch so friedfertige und zivilisierte Westen gemeinsam gegen die anderen Zivilisationen marschieren müsse, das heißt, wie westlicher Universalismus unter den Bedingungen der Vielvölkersituation sich durchsetzen kann. Das Handeln der westlichen Allianz im Kosovokonflikt hat, so muß man von hier aus sagen, im Grunde die Huntington-These auf bizarre Weise bestätigt. Interkulturalität, soviel sollte schon deutlich geworden sein, führt in seinen veritablen Versuchen die Erfahrung mit sich, daß Krieg keine Möglichkeit mehr ist für die Entwicklung der Menschheit, und dies im regionalen wie im globalen Maßstab. Aber nicht aus pazifistischen Gründen, was ja jederzeit unter der Hand in Bellismen umschlagen kann, sondern aus Gründen der Einsicht darein, daß sich mit der gewiß noch zu entwickelnden interkulturellen Kompetenz die Menschheit auf eine höhere Stufe ihrer »Kultur« als der bisherigen hebt.

Dieses jüngere Beispiel führt m. E. eindrücklich vor Augen, daß und inwiefern die Diskussion um die »Allgemeinen Menschenrechte« an der Erfassung der Pluralität und damit auch Differenz der ›Welten‹ nicht vorbeikommt. Ja die Menschenrechte müssen jeweilig in diese Auseinandersetzung und das Gespräch der Welten so Eingang finden können, daß sie als darin eingebunden und als daraus hervorgehend gesehen werden. Erst so vermögen die Welten als Welten aufzugehen, vermögen sich darin zugleich als Adressaten und Autoren ihrer Rechtsprechung, ihrer politischen Formen und eben auch der Menschenrechte zu erkennen.

[191] D. Rumsfelds despektierliche Rede über das gegenwärtige Europa als einem »Alten Europa« verschärft die Lage noch, insofern sie gar in die westliche Allianz einen kulturellen Keil treibt.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2.4 *Interkulturalität und Intermundaneität (Resümee und Ausblick)*

2.4.1 Jenseits von Universalismus und Relativismus, jenseits von Globalismus und Kontextualismus

Im folgenden will ich die vorliegende Untersuchung hinsichtlich ihrer wichtigsten Aspekte und Ergebnisse zusammenfassen und einen Ausblick zu geben versuchen. Unsere Thematik war zwar auf Fragen interkultureller Philosophie und ihrer möglichen Grundlagen ausgerichtet, die mit diesen aber zur Debatte stehenden Kategorien und Grundbegriffe spielen in jedem Philosophiebegriff eine tragende Rolle. Es geht hierbei um die bekannte Fragestellung des Zusammenhangs zwischen Universal- und Allgemeinheitskriterien auf der einen und Partikular- und Besonderheitskriterien auf der anderen Seite, jetzt aber mit der Neuerung, wie beide ohne gegenseitige Unterordnung oder gar Abstriche zusammengedacht werden können. Wurden in den diversen metaphysischen Traditionen Begriffe wie Universalismus und Relativismus auf ihre gegenseitige Angewiesenheit hin untersucht, so hat sich dies in den gegenwärtigen wissenschaftlichen und politischen Diskussionen auf die Auseinandersetzung zwischen Globalismus und Kontextualismus verlagert. Hierbei geht es dann nicht nur um einen Denkvorgang, sondern um konkrete Lebenspraxis, politische Relevanz und kulturelle Realität. Jedesmal aber sind damit Konsequenzen verbunden, welche die einzelnen Konzepte bis in ihre Grundannahmen hinein erschüttern. Soll man sich dem universalen Gesichtspunkt anschließen, in dem der Gedanke der Einheit an oberster Stelle steht, oder ist nicht der kontextualistische Standpunkt vorzuziehen, der das Theorem der Vielheit protegiert? Stellen beide überhaupt, wie sie selber meinen, eine Alternative dar, oder erweisen sie sich bei näherem Hinsehen als Vereinseitigungen und Hypostasierungen? Sind sie dem zuvor nicht immer schon – als Grundbegriffe – miteinander verwoben, ineinandergreifend und ineinander übersetzend? Geht es noch, wie manche wohlmeinenden Formulierungen lauten, um Differenz in der Einheit oder um Einheit in der Differenz, oder ist beides schon zu spät angesetzt? Wie auch immer man sich entscheidet, man scheint auf halbem Wege stehen zu bleiben. Setzt man auf Universalität und Globalität, gehen die inhaltlichen und kontextuellen Zusammenhänge verloren, die Kulturen sind nur Erscheinungsformen zugrundliegender All-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gemeinbegriffe. Sie verlieren dadurch ihren Status und ihr Selbstverständnis als ›Kultur‹ und als ›Welt‹. Setzt man auf Kontextualität und Regionalität, werden die formalen und universalen Bedingungsstrukturen des Denkens in Frage gestellt, Ethnophilosophien und Fundamentalismen scheinen die unausweichliche Konsequenz zu sein.

Ich habe daher von Anfang an anders angesetzt.[192] Das Verhältnis beider wird dann tragfähig, wenn es aus seinem Geschehensprozeß heraus angegangen wird, worin nicht nur prozessuale, dynamische, genetische und geschichtliche Indikatoren eine konstitutive Rolle spielen, es wird so überhaupt erst deutlich, daß deren *Konstitutionsgeschehen* beiden Seiten erst ihren Sinn verleiht. Die einzelnen Analysen stehen also ganz im Zeichen eines Aufbaugeschehens und Entwicklungsganges, ohne welche man gleichsam automatisch in altbekannte Dichotomien, Dialektiken und Paradoxien zurückfallen würde. Dies bedeutet nicht, daß man die einzelnen Punkte und Kapitel nicht auch für sich stehend verstehen könnte; allerdings vermögen sie ihre volle Evidenz erst dann auszuschöpfen, liest man sie unter der Rücksicht ihrer Eingebundenheit in den grundsätzlichen Geschehens- und Hervorgangscharakter des Ganzen. Sie benennen also nicht nur konstitutive Züge, sie sorgen auch dafür, daß mit dem Werdeprozeß zugleich eine Vertiefung der Fragestellung einhergeht. Der Gang selber versteht sich als ›Geschehen‹, dessen Felder sich mit jedem weiteren Phänomenzug öffnen, so daß die gegenseitige Bedingungsstruktur und Gestaltungsarbeit von ›Phänomenzug‹ und ›Hervorgangsgeschehen‹ in steigendem Maße deutlich wird. Um es so zu sagen: »Das Grundphänomen der interkulturellen Erfahrung« will realiter zur Erfahrung gebracht werden, d. h. hinsichtlich seiner Voraussetzungen und Bedingungsstrukturen wie seiner konkreten Gestaltungs- und Strukturierungsarbeit.

Zu diesem Behuf nahm ich Ausgang vom klassischen Erfahrungs*begriff*, um ihn seiner eigentlichen Bedingungsform, dem ›*Phänomen* der Erfahrung‹ zuzuführen. Methodisch sahen wir diesen Schritt von der Phänomenologie initiiert, insofern ihr Hauptanliegen im Aufweis der Abgeleitetheit jeglicher mit dem erkenntnis – und wahrheitstheoretischen Paradigma einhergehenden apriorischen Bedingungsstruktur liegt. Mit dem *Phänomen* der Erfahrung wird erst die Erfahrung *als* Erfahrung, d. h. in ihrem *Erfahren* freigesetzt. Als

[192] Vgl. hierzu Vf. 2006b.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ein solches Freiwerden der Erfahrung erwiesen sich vor allem die Grundzüge der ›Andersheit‹, der ›Fremdheit‹, des ›Zwischen‹ und des ›Leibes‹. Bestätigung erfuhren die Analysen zudem durch Rückgriffe auf die wichtigsten Protagonisten und Theoreme, die sich der einzelnen Phänomenfelder schon angenommen haben. Die Philosophien der Andersheit, der Fremdheit, des Zwischen und des Leibes stellen nicht zufällig die eher klassischen Denkformen und Denkkategorien bewußtseinsphilosophischer, erkenntnistheoretischer und sprachphilosophischer Provenienz kritisch in Frage; so erwies sich die Auseinandersetzung mit den einzelnen Konzepten auch als äußerst förderlich und fruchtbar. Diese Philosophien verstehe ich daher selber schon als »Philosophien und Phänomenologien der Erfahrung«, die *vor* das Dual von »Erkenntnis und Erfahrung« zu kommen suchen.

Die Phänomenologie der interkulturellen Erfahrung führte uns schließlich zum Phänomen der ›Grunderfahrung‹, die den Phänomenen der Erfahrung allererst ihre Zuordnung und ihren Voraussetzungsboden gibt. Erst mit den Grunderfahrungen werden Erfahrungen möglich, insofern jene das Subjekt erst erstellen, dem Erfahrungen zugeschrieben werden können. Mit der ›Grunderfahrung‹ können jene Tiefenschichten und Tiefenstrukturen gesehen und freigelegt werden, die das Herkommen und den Weg nicht nur des Einzelsubjektes, sondern auch von sozialen Feldern und von gesellschaftlichen und kulturellen Grundstrukturen aufzeigen. Es galt hierbei, die aktive und konstituierende Mitarbeit der Grunderfahrung insbesondere für kulturelle und interkulturelle Phänomene fruchtbar zu machen. Waren bislang vor allem der Psychoanalyse auf der einen und der religiösen Erfahrung auf der anderen Seite die »Versorgung« der Tiefenstrukturen anheimgestellt, so vermag jetzt die phänomenologische Philosophie die Tiefenstrukturen aufzuhellen, jetzt aber unter methodischer und systematischer, selbstreflexiver und selbsterfahrender Direktive. Grunderfahrung und Tiefenstruktur werden nicht nur philosophisches Thema, ihrer klärenden Analyse wächst gerade im Zusammenhang interkultureller Konstellationen eine bislang nicht gekannte Bedeutung zu. Man braucht diesbezüglich nur an die Tiefenschichten der einzelnen Kulturen erinnern, die bislang nicht oder kaum zugänglich schienen, die sich aber umso vehementer melden, um nicht zu sagen ausbrechen, wenn es um die gegenseitigen Selbstverständnisse und Wahrheitsansprüche geht. Nun erwies sich gewissermaßen als Eingangstor der Grunderfahrung das ›Widerfahrnis‹, insofern dieses jeglicher intentionalen

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Struktur, also auch jeglicher Subjektivität im klassischen Sinn zuvorkommt. Vor allem werden mit der Grunderfahrung neue Paradigmen freigesetzt, die die althergebrachten apriorischen Kategorien als späte Abstraktionen eines Geschehens »entlarvt«, das diesen voraus schon riesige Felder phänomenologischer Grundstrukturen etabliert hat. Der ›Dimension‹ kommt hierbei eine entscheidende Bedeutung zu, insofern mit ihr gezeigt werden kann, warum etwas nicht erst auf Bedingungen seiner Möglichkeit aufruht, sondern mit diesen Bedingungen allererst hervorgeht, so daß darin auch diese Bedingungen mithervorgehen. Diese zugegebenermaßen nicht einfache, weil meist nicht problematisierte Phänomenkonstellation macht aus der »Warum-frage« eine »Wie-frage«, welche jene hinsichtlich ihrer Bedingungsstrukturen und ihres Konstitutionsgeschehens anfragt. So sprachen wir im Zusammenhang von ›Dimension‹ auch von ›Transzendentaler Sozialität‹, um entgegen meist empirisch bleibender Forschung, aber auch entgegen intentional gebunden bleibender transzendentaler Subjektivität den *Dimensionen*charakter auch sozialer und kulturaler Strukturen aufrecht zu erhalten. Dieser findet ja bei jenen beiden keine Berücksichtigung und kann sie auch gar nicht finden, da mit der ›Dimension‹ die konstitutive Bedingungsstruktur und der Geschehensaspekt von Empirizität und Transzendentalität überhaupt erst ersichtlich werden. Nun bleibt das Phänomen der Grunderfahrung schon aufgrund seines Geschehenscharakters aber keineswegs auf bestimmte »Ereignisse« beschränkt, es unterliegt selber schon einem vielschichtigen und ›mehrdimensionalen‹ Geschehen, das äußerst virulent ist und daher verworren und unübersichtlich zu sein scheint, das aber gleichwohl *phänomenologisch* auseinandergehalten werden kann und auch muß, damit es in seiner konstitutiven und differenzierenden Kraft fruchtbar werden kann. Es zeigte sich schließlich, daß die Grunderfahrungen in ›Grundphänomene‹ übergehen, die selber nicht noch einmal unterfangen werden können und die deshalb auch, jedes auf seine Weise, die Grundvoraussetzungen für eine in sich völlig stimmige Philosophie bilden, der immer auch ein bestimmtes Weltverständnis korrespondiert.

Ruhen also die Erfahrungen auf Grunderfahrungen auf, so öffnet sich mit beiden wiederum das Grundphänomen der ›Welt‹. In einem ersten Zugang habe ich hier versucht der Geschichtlichkeit und Genealogie der ›Welt‹ nachzugehen mit dem Befund, daß die Welt, die ja immer Thema der Philosophie war, nicht nur einem Wesenswandel unterliegt, sondern mit zunehmender Selbstklärung der

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vernunft hinsichtlich ihrer Konstitutionsfrage zu so etwas wie dem ausgearbeiteten Selbstbild der Vernunft avanciert. Die ›Welt‹ ist nicht ein zufälliges Thema von Philosophie und Phänomenologie, sondern sie ist Thema, weil sie die Vernunft selber zur Erscheinung und schließlich zu ihrem Aufgehen und sich Klarwerden bringt. Sie, die ›Welt‹, ist deshalb – vielleicht ließe sich dies für den Moment so sagen – das Phänomen aller Phänomene, weil mit ihr dasjenige vor das innere wie äußere Auge tritt, was Husserl zu Recht, wenn auch noch einen Schuß zu intuitionistisch und idealistisch, »Evidenz« genannt hat. Evidenz meint so nichts anderes als das welthafte Aufgehen eines Phänomens, was nichts anderes bedeutet als die Selbst(auf)klärung der Vernunft hinsichtlich ihrer welthaften und tiefenstrukturellen Verankerung. Immer dann, wenn uns etwas einsichtig (geworden) ist – »Einsicht« heißt »Evidenz« –, so hängt dies, wie deutlich und geklärt auch immer, konstitutiv an dieser welthaften und tiefenstrukturellen Verankerung der Vernunft. Im Maße dieser strukturalen Engführung von Vernunft und Welt tritt die ›Evidenz‹ an jene Stelle, die zuvor ›Wahrheit‹ und ›Gewißheit‹ inne hatten, auf denen wiederum erst ›Argumente‹ als die Überzeugungen aus Vernunftgründen basieren. Dies erklärt auch, warum jeder Argumentationslogik eine bestimmte Tendenz abgelesen werden kann, die sich aus den Tiefenstrukturen weltanschaulichen, politischen oder kulturalen Hintergrundwissens speist, ohne daß diese allerdings als Tiefenstrukturen und Grunderfahrungen bewußt wären. Das Fehlen der Einsicht in die *welt*konstituierende Kraft der Grunderfahrungen und Tiefenstrukturen wird dann meist in außerphilosophischen Zuschreibungen wie »subjektivem Gefühl«, »psychischer Disposition«, »anonymem Geschehen« und ähnlichem mehr verrechnet. Was sich zunächst als eine Art Selbstschutz und Aufrechterhaltung der Vernunft darstellen mag, entpuppt sich, so konnten wir an vielen Stellen ersehen, als ein folgenschwerer Reduktionismus ihrer selbst.

Das Phänomen der ›Welt‹, so war mit der gesamten philosophischen und phänomenologischen Tradition zu konstatieren, kann nie als ganzes auftreten, insofern mit ihm immer Postulats–, Abschattungs–, Entzugs- und Verborgenheitsmomente verbunden sind. Aber, so war im Anschluß an Rombach zu sehen, in dem Moment, in dem man den Weltbegriff aus seiner Gegenüberstellung und der damit verbundenen Entität löst und ihn auf sein Konstitutionsgeschehen hin frei gibt, vermag man die Implikation von ›Welt‹ und ›Struktur‹ zu erfassen. Näherhin erwies sich dies als ein situatives

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vermittlungsgeschehen, dessen Hauptmerkmal darin liegt, daß es eine eigene Dynamik entfaltet und in genetischer Weise aus sich hervorgeht. Genau genommen gibt es nicht die ›Welt‹; ›Welt‹ geht aus sich hervor, indem sie ›aufgeht‹ und sie geht nur demjenigen auf, der darin mitgeht. Genau dies aber macht sie zur Erfahrung und läßt sie auch konstitutiv an die Erfahrung zurückgebunden sein. Welt, Struktur und Erfahrung sind »idemische« Begrifflichkeiten, insofern sich diese jenseits ihrer Identität und Differenz aus dem sie gegenseitig hervorbringenden Prozeßgeschehen gewinnen.

Nachdem die Phänomenfelder der Erfahrung und die mehrdimensionalen Tiefenstrukturen der Grunderfahrung den Weltcharakter einer Welt im direkten Sinne des Wortes *in Erfahrung gebracht* und damit geöffnet haben, wurde es möglich, in das ›Gespräch‹ zwischen den Welten einzutreten. Um allzu leichten Mißverständnissen vorzubeugen, habe ich zunächst die wichtigsten Differenzen zwischen dem hermeneutisch legierten ›Horizontbegriff‹ und dem hermetisch verankerten ›Weltbegriff‹ herausgestellt. Diese Unterscheidung galt vornehmlich dem Versuch, beide Seiten wiederum in ein Gespräch zu bringen, da sie nach meiner Überzeugung für *bestimmte Phasen* von Auseinandersetzung, Dialog und Gespräch stehen. Gleichwohl trifft, so hat sich gezeigt, das Theorem der ›Pluralität der Welten‹ weit genauer und besser die mit der Interkulturalität auftretenden Konstellationen, als dies das Theorem der »Vielheit der Horizonte« je vermöchte. Ja, letzterem bleibt, da es das Verstehenssubjekt als Letztinstanz für Horizonterfassung aufrecht erhalten muß, die mit der Pluralität der *Welten* einhergehende nicht zu überspringende ›Differenz der Welten‹ verborgen. So bleiben sowohl die einschneidenden Konfrontationen und Härten zwischen den Welten als auch, und dies ist das Entscheidende, die Chancen und Fruchtbarkeiten eines die Differenz nicht überspringenden Gesprächs der Welten entzogen. An *dieser* Pluralität der Welten hängt der weltweit gesuchte Dialog der Kulturen, insofern und wenn die Kulturen sich darin als Kultur*welten* kennen- und schätzenlernen. Die kommunikative Struktur zwischen den Kulturen liegt also nicht einfach vor – auch ihre bloße Einforderung wäre viel zu wenig –, sondern diese muß erbracht und kreiert werden. Die Bedingungen der Möglichkeit von ›Kommunikation‹ sahen wir daher in der ›Konkreativität‹ erbracht, insofern mit ihr das Hervorbringen und Hervorgehen von Kommunikation, also auch deren Voraussetzungen und »Begründungen« aufgewiesen werden können. Die Begegnung

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Welten geschieht in konkreativer Weise, insofern darin die Welten *als* Welten aufzugehen in der Lage sind. Ja, dieses ihr Aufgehen erweist sich geradezu als ihr innerstes Inzitament. Das bloß »kommunikativ« bleibende Argument ist gleichsam zu allgemein gestrickt, hat zwar prozedurale Grundmotive, benutzt diese aber nur, um das schon Vorausgesetzte der Vernunft zu bestätigen. Anders das »konkreative« Grundmotiv, dessen Grundinteresse sich auf die Differenz, vor allem aber auf den Aufgang der Welten als Welten richtet, wodurch die Vernunft nicht nur bestätigt, sondern, wenn man so will, höher geführt wird. Das konkreative Grundmotiv der Vernunft, so können wir sagen, bringt die Vernunft nicht erst zur Vernunft, es erweitert sie, ja transformiert sie zu einer interkulturellen, oder besser, *›intermundanen Vernunft‹*. Ich habe abschließend diese Grundthese der Arbeit an der Frage der Menschenrechte und ihrer Diskussionen noch einmal zu erproben versucht und fand auch darin mein Konzept »jenseits von Universalismus und Relativismus« bestätigt.

Erfahrungen, so bliebe festzuhalten, öffnen und strukturieren die Welten, weshalb es auch ganz richtig ist, von Erfahrungswelten und Welterfahrungen zu sprechen; und sie öffnen zugleich auch das Erfahren von Welten in ihrer Pluralität, ihrem Widerstreit und ihrer Unvergleichbarkeit und Einzigkeit. Sie unterliegen einem mehrdimensionalen Geschehen, das sich horizontal *und* vertikal ausdifferenziert und gestaltet. Es geht also eigentlich um ein »Diesseits« der scheinbaren Alternative zwischen Universalität und Besonderheit, Globalität und Kontextualität, ein Diesseits, das auf die konkrete Arbeit einer ›Welt‹ an ihrem eigenen sich Klarwerden und der damit verbundenen Selbsterfassung als lebendigem und kontingentem Geschehen ebenso setzt wie es das fruchtbare Auseinandersetzungsgeschehen und das sich gegenseitig steigernde Gespräch zwischen den ›Welten‹ sucht. Daran hängt alles, sowohl hinsichtlich der Bedingungsmöglichkeit der ›Welten‹ als auch hinsichtlich ihrer zukünftigen Gestaltung.

2.4.2 Unterscheidung zwischen Multikulturalismus und Interkulturalität

»Multikulturalismus« ist zu einem Schlagwort geworden und wird zumeist mit »Interkulturalität« gleichgesetzt. Allenthalben ist von einer »Multi-Kulti-Gesellschaft« die Rede, die zudem von »Cross-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Culture«-Theorien und »Crossover«-Konzepten theoretische Unterstützung erhält. Die multikulturelle Komponente ist mehrfach codiert: Die meist ästhetisch legierten Subkulturen transportieren auch eine gesellschafts- und kulturkritische Note, indem sie zum einen angestammte kulturelle Ordnungsmuster wie Musik, Sprache, Bild, Milieu, Religion, Bildung etc. so ineinanderfließen lassen, daß darin eine Art Gegenkultur bzw. »Subkultur« entsteht. Diese tragen dann natürlich ebenfalls zum kulturellen Selbstverständnis bei, ja ihnen scheint geradezu eine gewisse kulturelle Innovationskraft zuzukommen. Rock-, Pop-, Rap- und Technokultur mögen nur besonders signifikante Beispiele hierfür sein. Nicht von ungefähr, daß Subkulturen zumeist Jugendliche und jüngere Erwachsene ansprechen. Anders gelagert erscheint die gesellschaftspolitische Komponente, worin es um die Fragen des Umgangs mit kulturellen, ethnischen und religiösen Minderheiten geht. Immigration und Zuwanderung rangieren auf der Agenda politischer Alltagsgeschäfte, und in der Tat verändern sich die kulturellen Selbstbilder in zunehmendem Maße. Die Diskussionen um »Green Card« und »Staatsbürgerschaft« weisen auf eine in Veränderung befindliche Gesamtsituation hin, die zugunsten einer »global world« auf kulturelle Unterschiede und Unterscheidungen verzichten zu können glaubt. Andererseits haben sich gleichsam unterhalb der ökonomischen Belange längst kulturelle Selbstverständnisse zu Wort gemeldet, die, wie am Beispiel der türkischen Gastarbeiter deutlich zu sehen, die kulturellen Reduktionismen und die ökonomische auf bloße Arbeitskraft restringierte Instrumentalisierung anprangern. Lebensweltliche, soziale und kulturelle Ghettobildungen scheinen das Schattenbild sonnenverwöhnter und finanzschwerer Globalisierung abzugeben.

All diese Konstellationen schwingen im Topos des »Multikulturalismus« mit, und es wäre vermessen, sich dieser wenngleich heterogenen Erscheinungsbilder nicht anzunehmen. Gleichwohl scheinen mir diese eher soziologischen Befunde – mögen sie für manche Belange durchaus hilfreich und wichtig sein – den weiter ausgreifenden und tiefer liegenden Fragen, wie sie in der Begegnung und Differenz der Kulturen zum Tragen kommen, nicht gewachsen zu sein. Prima vista hängt dies schon daran, daß die beschriebenen Konstellationen zunächst und hauptsächlich für die hochmodernen Zivilisationen zutreffen, denen – Beispiele wie Frankreich und USA zeigen dies – multikulturelle Vielfalt sozusagen als Markenzeichen eingeschrieben ist. Methodologisch sind die Einwände gravierender: Zum einen

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

entbehren die bloße Beschreibung empirischer Befunde ihrer philosophischen Grundierungsarbeit, zum anderen vermag die kulturelle Konstitutionsleistung nicht wirklich zum Thema zu werden. Man erhält bestenfalls Oberflächenphänomene, die es ein- und zuzuordnen gilt, die tiefer liegenden *interkulturellen* Problemstellungen bleiben indes ungesehen und unberücksichtigt. Dies aber hat wiederum kulturpraktische und politische Konsequenzen: Aus den Untergründen nicht verstandener und unterdrückter Lebenswelten werden Kräfte frei, die, da sie ihre eigene Welt bedroht sehen, sich nicht anders zu helfen wissen als mit dem Ausbruch nach außen, also mit Gewalt zu reagieren. Gewalt erscheint immer mehr als eine Art ultima ratio, als letzter Ausweg, wie er früheren Zeiten dem Krieg vorbehalten war. Dem Krieg als staatlich sanktionierter Macht- und Gewaltausübung korrespondiert nunmehr auf eigentümliche Weise die individuelle, gruppenspezifische, ethnische, religiöse und kulturelle Gewalt. Woher aber, so wäre doch zu fragen, kommt diese nicht nur in kulturellen Kontexten auftretende und beständig zunehmende Gewalt? Genügt es, sie rechtlich zu sanktionieren? Oder ist dies nicht wiederum eine Oberflächenreaktion auf Oberflächenphänomene? Was »will« die Gewalt und worin bestünde ihre »Aussage«? Will man Gewalteruptionen nicht vorschnell in ein »Reich des Bösen«, in »Terrorismen« und »Fundamentalismen« abschieben, wie dies trivialerweise nicht selten geschieht und was die Gewalt ja auch keineswegs aufhebt, jedenfalls nicht auf Dauer, so wird man genau auf die »im Grunde«, oder müßte man besser sagen, »im Untergrunde« tätigen kulturellen Tiefenstrukturen und Selbstverständnisse verwiesen. Das Nichtverstehenkönnen von Gewalt und die allerorten erfahrene Ohnmacht im Umgang mit ihr ist ein Indiz für nicht gesehene und nicht zur Entfaltung gebrachte Welten. Die Gewalt präsentiert sich sozusagen als offene Rechnung verschlossener und unter Verschluß gehaltener Welten. Wir stießen in unseren Analysen des öfteren auf diesen konstitutiven Zusammenhang von unentfalteten, nicht aufgegangenen Lebens- und Kulturwelten *und* kulturellen Dogmatismen und Fundamentalismen. Unentfaltete Welten bleiben *als* Welten stumm, vermögen sich nicht zu artikulieren und fallen gleichsam hinter ihre eigenen Möglichkeiten zurück. Es bleibt aber nicht nichts, sondern es bricht die Gewalt als Reaktion der eigenen Verunmöglichung hervor und so erscheint sie auch als Ohnmachtsbekundung und gewissermaßen letzter Aufschrei unartikulierter und unentfalteter Welten.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der strukturelle Zusammenhang von kultureller Diversifikation und Konfrontation auf der einen und Gewalt und Ohnmacht auf der anderen Seite scheint mir auf der Hand zu liegen. Aus diesem Dilemma kann daher m. E. keine »multikulturelle« Lösung führen, da sie den angedeuteten Konstellationen der Gewalt eher zuarbeitet denn diese in positiver Weise überwinden hilft, auch dann nicht, wenn mit besten Absichten vorgebracht. Der besseren Verständigung halber schlage ich daher zusammenfassend einige wichtige Unterscheidungen zwischen »Multikulturalismus« und »Interkulturalität« vor, wie sie in unseren Analysen schon meist implizit angeklungen waren:

Als ein wichtiger Gesichtspunkt, der für manche gar als alleiniger Garant für die Bewältigung der interkulturellen Problemlage gilt, erweisen sich Recht und Gesetz. In der Tat hat die Geschichte der Verrechtlichung über ihre staatliche Institutionsform hinaus einen gehörigen Anteil an den Prozessen demokratischer Willensbildung, was auf den engen Konnex von demokratischem Bewußtsein und Menschenrechten (s. o.) vorweist. Auf dieser Ebene macht es Sinn am multikulturellen Paradigma festzuhalten, insofern dieses auf das Individuum als Rechtssubjekt zurückgeht, das bei aller kulturellen Varianz als universal angesetzt ist. So können Verbrechen nur individuell zugeschrieben und auch gesühnt werden, weil sie nur individuell und personal verantwortet werden können. Kollektivstrafen oder ähnliches widersprechen dem multikulturellen Konsens. Soweit, so gut. Nun setzt aber der multikulturelle Gesichtspunkt zwar auf die kulturellen Unterschiede, er vermag diese aber nur als Variable *innerhalb* der Klammer globaler Vernunft und nationalstaatlichen Rechts zu konstatieren. Nun zeigte sich, daß auch schon innerstaatlich interkulturelle Problemtitel auftauchen, die diese Klammer zu sprengen scheinen. Am Beispiel der Integration von Ausländern, was eigentlich ja eher eine Frage des Umgangs mit Angehörigen fremder Kulturen meint, wird dies besonders deutlich. Assimilations- und Integrationsanstrengungen scheinen entgegen ihrer Intention zunehmende Ghettobildung und kulturelle Isolation auf der einen und Ausländerfeindlichkeit, ja Ausländerhaß auf der anderen Seite hervorzurufen. Hintergrund dieser Auseinandersetzungen und gesellschaftlichen Spaltungen bilden die weiterreichenden und tieferliegenden Ebenen kultureller und religiöser Grundverständnisse. Verstöße können und müssen im einzelnen rechtlich sanktioniert werden, die wahren Hintergründe dieser Zuwiderhandlungen indes

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bleiben entzogen. Abermals erweisen sich Recht und Gerechtigkeit keineswegs als deckungsgleich, ja gesprochenes Rechtsurteil kann eine besonders eklatante Form von (kultureller) Ungerechtigkeit nach sich ziehen. Ähnliches ist bei den gut gemeinten Integrationsbemühungen russischer Aussiedler zu beobachten, wenn man dies mit dem Erlernen und Sprechenkönnen der deutschen Sprache allein bewerkstelligen zu können glaubt. Die allenthalben zu vernehmende Abwehrhaltung dieser Menschen weist bei allen anderen Oberflächensymptomen doch wohl auch darauf hin, daß die jeweilig zugrundeliegenden ›Welten‹ wesentlich weiter reichen als es das Theorem der Sprachäquivalenz vermeint. Bei allem notwendigen Rekurs auf die Sprache, hier werden – wir konnten auch dies an vielen Phänomenzügen beobachten – die Grenzen des sprachphilosophischen Paradigmas als dem Grundmedium des menschlichen Daseins offenkundig.

Es wirkt eigentümlich, aber das multikulturelle Anliegen scheint gerade die kulturell und anthropologisch konstitutive Dimension des Menschen nicht ernst zu nehmen, jedenfalls nicht in der Weise, daß man der grundsätzlichen Differenzen der Kulturwelten gewahr und dafür sensibilisiert wird. Der Weltcharakter, so konnten wir sehen, geht ja durch und durch, er reicht so sehr in die Grundlagen des Menschseins hinein, daß Mensch und Welt allererst auseinander entstehen. Erst dieser Konstitutionsprozeß macht den Menschen zu einem *kulturellen* Wesen. Kurz gesagt: *Das* Individuum oder Subjekt im Sinne einer formalen Geltungseinheit ist ebenso ein Mythos wie *die* Kultur, *die* Religion oder gar *die* Nation. Als ob das eine dem anderen vorgeordnet sein könnte. »Multikulturalismus« liebäugelt noch mit dem formalen Subjektbegriff, dem die vielfältigen Kulturen als inhaltliches Anschauungsmaterial zu Diensten sind. Gerade hierin aber erfahren sich die Kulturen *als* Kulturen unterminiert, abgewertet und letztlich nicht ernst genommen, es bilden sich – amerikanische Städte dokumentieren dies ebenso wie deutsche Großstädte aufs Nachhaltigste – Ghettos und Subkulturen, die im Maße ihrer Besonderung und Abspaltung zum bevorzugten Objekt staatlicher Aufsicht und Beobachtung werden. Der *kulturelle* Mensch rutscht unversehens in ein Abstraktum seiner selbst, genauer gesagt, das unter rechtlichem und normativem Anspruch auftretende Abstraktum erweist sich sehr schnell als nur unter eine andere kulturelle Normen- und Wertenomenklatur gestellt. Kulturelle und damit auch menschliche Unterminierung sind die unausweichli-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

chen Konsequenzen. Der multikulturellen Optik indes bleibt dies verborgen, weshalb sich diese Anfragen für sie auch zu verflüchtigen scheinen. Aber der Schein trügt. Am Beispiel der Vereinigten Staaten, die ja in vielen Bereichen eine Art Pole-position der Menschheit beanspruchen, mag dies Verdeutlichung finden. Einerseits steht Amerika für vorbildliche Integration verschiedenster religiöser, ethnischer und kultureller Zugehörigkeiten, andererseits aber auch für wachsende interne Desintegration und vor allem für latent zunehmende Kriegskonflikte mit anderen Kulturen und Religionen. Einmal abgesehen von welt- und machtpolitischen Avancen, an diesem Beispiel wird die argumentative Differenz zwischen Multikulturalismus und Interkulturalität deutlich. Die Differenz macht sich wiederum an den kulturellen Tiefenstrukturen fest, deren Aufnahme und Erarbeitung eine Welt überhaupt erst in ihrer ›Welt‹ erfassen lehren. Solange dies, und darin bekundet sich das interkulturelle Denken, nicht der Fall ist – man schaue sich etwa Amerikas Kenntnis jener Kulturen an, mit denen es in den letzten zwanzig Jahren Krieg führte; ganz zu schweigen von einem zukünftigen Interesse an diesen Kulturen –, solange werden nicht nur politische und militärische, sondern kulturelle Kriege geführt, man mag sich noch so sehr davon suspendiert wissen. Die alten Denkmuster »gut-böse«, »wahr-falsch« u. a. mehr sind obsolet geworden, und ihr Aufrechterhaltenwollen ruft genau jene Geister wach, die man überwunden glaubte.[193]

Man sieht, multikulturelles und interkulturelles Paradigma unterscheiden sich nicht unwesentlich. Ja mit ihrer Unterscheidung geht der Schritt vom Globalismus und Universalismus des Denkens, dem immer ein Kontextualismus und Relativismus korrespondiert, zum interkulturellen Denken einher. Das gewiß richtig beobachtete Phänomen kultureller Mischformen und Vermischungen kann Tendenzen kultureller Verwischungen und Unterminierungen nicht in kritischer und fruchtbarer Form begegnen, da hierzu das denkerische Handwerkszeug einer Pluralität und Differenz der (Kultur)Welten fehlt. Die Kulturen haben nicht nur ein Recht auf Eigenheit, sie haben auch ein Recht auf Differenz und Andersheit. Gewiß, es gibt immer und gab immer gegenseitige kulturelle Befruchtungen, ja die-

[193] So unterliegen m. E. auch Benennungen wie »Amerikanismus« oder »Anti-Amerikanismus« ebenso diesen veralteten Denkmustern wie »Orientalismus« oder »Okzidentalismus«. Jedesmal wird die andere Seite, gewissermaßen »politisch korrekt«, ihrer kulturellen Defizienz und moralischen Ungenügendheit geziehen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

se machen erst eine Kultur zur Kultur. Aber man muß diese gegenseitige Befruchtung unterscheiden von Synkretismen, die immer unter dem Zeichen relativer kultureller Unausgegorenheit und fehlender Welteröffnung standen.[194] Abermals erweist sich das »Gespräch der Kulturen« als Desiderat, öffnen sie sich als Welten doch erst in ihrem Austausch und ihrer Auseinandersetzung. Sprachkritisch formuliert bestätigt sich die Differenz zwischen einem multikulturellen Universalismus und einer Pluralität der Welten auch darin, daß man von »Multikulturalismus«, nicht aber von »Interkulturalismus«, sondern von »Interkulturalität« spricht.[195] »Interkulturalität« be-

[194] Vgl. hierzu Kimmerle 1994, 117 ff.

[195] In diesem Zusammenhang sei kurz das Konzept der »Globalisierung« von U. Beck erwähnt, da dessen Fragestellung sich ebenfalls um eine Differenzierung dessen bemüht, was unter Globalisierung resp. Universalismus und Kontextualität resp. Relativismus zu verstehen sein könnte. (Vgl. U. Beck 1997) Beck, der sich vor allem der veränderten Arbeitssituation und damit verbunden einem veränderten Arbeitsbegriff annimmt, plädiert für einen »kontextellen Universalismus« (141 ff.), da in einem solchen vor jeglichem formalen Begründungstheorem »um die unverzichtbare *Erfahrung* des Versuchs gerungen wird.« (147) »Anders gesagt: Universalistische und relativistische Prinzipien werden miteinander so verwoben, daß das *Ringen* um Wahrheit zur Voraussetzung sozial wertvollen Handelns wird.« (141) Becks Betonung des Bewegungs- und Erfahrungsmomentes zeigt ebenso wie das Moment »schöpferischer Gestaltung« (140) eine gewisse Verwandtschaft zu unseren Analysen. Hinsichtlich der Globalisierungsfrage bedient sich der Autor einer näheren Unterscheidung zwischen »Globalität« als dem nicht hintergehbaren Signum menschlicher Handlung am Ende des ausgehenden Jahrhunderts, »Globalismus« als der Reduktion universaler Bestrebungen auf ökonomische Effizienz und »Globalisierung« als dem eigentlich angezielten Theorem, wonach den in vielen Bereichen unabdingbaren Transformationsprozessen alter Strukturen Rechnung getragen wird. (150 ff.) Nun, diese Unterscheidungen sind nicht sehr originell, aber sie machen auf die grundsätzliche Differenz zwischen statischen Bezugspunkten und dynamischen Prozessen als den Grundlagen menschlichen Handelns aufmerksam. Dieses Konzept einer »zweiten Moderne«, wie Beck es nennt, ist allerdings – wie mir scheint – nicht so aktuell, wie es zu sein beansprucht, führt es doch gerade in seinen Grundvoraussetzungen mehr altbekannte Denkschemata mit sich, als ihm lieb sein kann. Auch wenn für eine »interkulturelle Kritik« vehement gestritten wird, so laufen die Analysen im Ergebnis doch auf eine Art Changieren zwischen multikulturellen und universalen Motiven hinaus. Verwundern tut dies allerdings kaum, liegt doch allen Analysen ein ungebrochener Begriff von »Individualität« zugrunde, der aufgrund eines neuen Verständnisses von »Mobilität« und »Transnationalität« zwar zur »Sozialfigur der Globalisierung des eigenen Lebens« (131) avanciert, der aber darin geradezu eine direkte Identifikation zwischen Einzelindividuum und allgemeiner Universalität vornimmt. Die Konstitutionsprozesse, die *auch* die Individualität mitkonstituieren, bleiben ebenso ungesehen wie die einzelnen Vermittlungsinstanzen unberücksichtigt bleiben. Der genuin westliche Zuschnitt des Beck'schen Begriffs von Individualität ist unverkennbar, und er verliert in dem Maße an Überzeugung, in dem

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nennt eine andere Ebene der Auseinandersetzung um die Kulturenfrage als dies »Multikulturalismus« und »Universalismus« vermögen.

Multikulturalismus und Globalität sind die kulturbezogenen Varianten von Postmoderne und Moderne. So wie sich deren Gegenstellung als vordergründig und überzogen erwiesen hat, so wäre dies auch für Diskussionen um Multikulturalismus und Globalität festzuhalten. Es kann heute, unter den Bedingungen der Gegenwart, weder um Postmoderne noch auch um eine »zweite Moderne« gehen, sondern um einen methodisch, systematisch und historisch zu legitimierenden interkulturellen und intermundanen Dialog. Das heißt auch, daß sowohl von einem Patchwork der Kulturen als auch von einem einbahnstraßigen Entwicklungsgedanken, wie ihn insbesondere die westliche Denkhemisphäre protegiert – man nehme etwa die allenthalben übernommene Rede von der »Ungleichzeitigkeit der Kulturen« –, zugunsten einer »Gleichwertigkeit« und »Gleichzeitigkeit« der Kulturen Abstand zu nehmen wäre. Nicht nur wäre also für eine Pluralität der Kulturen und ihrer Welten zu plädieren, es wäre auch darauf zu achten, daß all diese Welten ihre eigene Geschichte und Geschichtlichkeit haben, die ebenfalls miteinander ins Gespräch zu bringen sind. Ansonsten läuft der gesuchte intermundane Dialog

---

er für alle Kulturen gleichermaßen vorausgesetzt wird. Bestätigt wird diese Vermutung durch Becks Rückgriff auf Lessings Ringparabel, insofern dem dort zur Verhandlung stehenden Toleranzbegriff genau dieser universelle Individualismus zur Voraussetzung dient. Gewiß, Beck plädiert anstelle von »Wahrheit« für »Gewißheit«, um so die Notwendigkeit des Tätigwerdens, der Konfliktlösung und der Bewährung bei gleichzeitiger Zurücknahme des eigenen Wahrheitsanspruches hervorzuheben, gleichwohl bliebe doch die Frage, ob dieses Lessing'sche Konzept dem Streit zwischen Wahrheits- und Absolutheitsansprüchen wirklich auf gleicher Augenhöhe begegnen kann. Warum vermögen die Religionen denn Toleranz zu üben? Aus Vernunftgründen, allerdings einem Vernunftverständnis, das jenseits der Religionen und Wahrheitsansprüche eine neue, über allen anderen schwebende Wahrheit und Geltung beansprucht. Nun, dies hat sich durchaus als sinnvoll erwiesen – Toleranz ist besser als keine –, aber es werden damit doch jedesmal die Wahrheitsansprüche, hier konkret, die Religionen ihrer eigensten Intention beraubt, indem sie auf ein anderes Maß ihrer selbst, einem Außerhalb ihrer selbst reduziert werden. Nun kann es ja nicht um ein Entweder-Oder von Religion und Vernunft gehen, aber auch nicht um eine gegenseitige Abhängigkeit, in der die eine Seite jeweils »innerhalb der Grenzen« der anderen verhandelt wird, sondern, und dies greift Beck ausdrücklich auf, es hätte um die gegenseitige schöpferische Gestaltungsarbeit der einzelnen Positionen zu gehen, mag es sich um Religionen oder um Kulturen drehen. Genau dieses Theorem aber scheint mir mit Lessing nicht zu »gehen«, eher schon mit Hölderlin. (Vgl. Kap. B.I.2.4)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gefahr, einem nach wie vor vielen Theorien inhärenten »Kulturhegelianismus« oder gar »Kulturdarwinismus« zum Opfer zu fallen. Ein formaler wie auch ein universaler durch multikulturelle Motive aufgelockerter Menschheitsbegriff ist nicht nur zu abstrakt, er entbehrt auf eine sublime Weise auch der von ihm doch gesuchten Menschlichkeit. Man kann dies beobachten bei jenen Menschen, die, wie etwa viele der türkischen Landsleute, ihre angestammte Kultur und Religion keineswegs missen möchten, die aber gleichwohl in einem Land wie Deutschland sich wohl und dort auch zu Hause fühlen. Jenseits von Assimilation und Ghettoisierung, von allgemeiner Anpassung und Selbstisolation wäre das Gesuchte ein lebendiger Austausch, der, *indem* er das jeweils Eigene und Besondere klärt und vertieft, *zugleich* miteinander verbindet. Hierin liegt der weitere, fruchtbarere Schritt, den die Kulturen miteinander gehen sollten. Die multikulturelle Gesellschaft ist sozusagen ein erster Übungsweg für eine zukünftige, gesamtmenschheitlich gelebte Interkulturalität. Allerdings verbleibt sie innerhalb einer bestimmten Rechtsgemeinschaft mit ganz bestimmten politischen, auch je nach Größe des Landes ausgelegten Vorstellungen und Institutionen, und muß so vor den tiefer liegenden Auseinandersetzungen *zwischen* den einzelnen Kulturwelten mit ihren unterschiedlichen Interpretationen von und Ansprüchen auf Universalität kapitulieren. Multikulturalismus stellt sich so als ein auf dem Boden eines universalen Vernunftbegriffs stehender Antwortversuch auf die Herausforderung der interkulturellen Gesamtsituation dar. Daß dies nicht nur nicht hinreicht, dieser unter dem Zeichen der Interkulturalität veränderten Globalsituation adäquat zu begegnen, sondern darüber hinaus die Brüche und Differenzen zwischen den Kulturwelten, die ja bis in deren lebensweltliche und begriffliche Grundlagen hinein reichen, auf Kosten dieser Welten abschleift und nivelliert, also diese gar nicht erst als *Welten* zu sehen und zu begreifen erlaubt, ist eines unserer hauptsächlichen Ergebnisse.

2.4.3 Der Schritt zur Intermundaneität

Die vorliegenden Analysen zeigten, wie sich im Durchgang durch das »Grundphänomen der interkulturellen Erfahrung« das Phänomen der ›Welten‹ öffnet. ›Kulturen‹ gewinnen erst dann ihr Selbstverständnis als wirkliche ›*Kultur*‹, wenn sie ihren unhintergehbaren ›Weltcharakter‹ entdecken. Dies vermögen sie, indem sie sich aus

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dem ›welthaft‹ geführten Dialog hervorgehend verstehen. In diesem Sinn geht ›Interkulturalität‹ in ›Intermundaneität‹[196] über. Er ist der weitreichendere und philosophisch weit exaktere Begriff als Interkulturalität. Der Kulturbegriff umschreibt zwar die kulturellen resp. anthropologischen Belange des Menschseins, aber er vermag den Sinn von ›Welt‹ nicht zu fassen. Als Grundphänomen ist ›Welt‹ überall tätig, nicht allein unter kultureller Direktive. So ist jedes Individuum schon eine ›Welt‹, auch wenn ihm dies nur ansatzweise oder ahnungsweise bekannt ist.[197] Gleichwohl, der Topos der ›Welt‹ eignet sich gerade für kulturelle Belange besonders gut, insofern hier die für die ›Welt‹ entscheidenden Grundzüge in ihrer ganzen Bandbreite wohl am eindrücklichsten zu Tage treten.

Was hierbei allerdings als, fast hätte ich gesagt, erstes Gebot zu beachten wäre, ist die Vorsicht vor ontischer Verifikation, vielleicht der Kardinalfehler schlechthin. In dieses Fahrwasser geraten nahezu alle empirischen Zugangsweisen, indem sie davon ausgehen, als sei ›Kultur‹ dies und jenes, das in völliger Klarheit vorliege; als könne man sie, so wie sie »ist«, beschreiben und definieren. Nun, das ›Phänomen der Welt‹ hat uns hierüber anders belehrt, ja ein gegenständlicher Weltbegriff wäre das größte Mißverständnis und zudem gänzlich kontraproduktiv. ›Welt‹ ist keine ontische oder empirische Größe, sondern ein ›transzendentales Feld‹, das sich genetisch erwirkt, das, indem es aus sich hervorgeht, zugleich die ihm korrelierende Subjektstruktur hervorgehen läßt. Eigentlich erst unter dieser Bedingung läßt sich Sinnvolles über kulturelle Erscheinungen und Ausdrucksformen sagen, so wie dann auch empirisches Material zu einem entscheidenden Faktor werden kann. So kann schon am kleinsten Detail der Weltcharakter einer Kultur ersehen werden, wie auch umgekehrt erst das Geflecht vieler Erscheinungsformen und Bezüge die Struktur einer Welt deutlich werden läßt. Entscheidend ist, ob und inwieweit die ›Welt‹ einer Kultur damit getroffen ist. Index dafür ist, daß diese Kulturwelt zu »sprechen« beginnt, daß sie in der Tat

[196] Ich habe diesen Topos der ›Intermundaneität‹, den ich von Rombach (Vgl. Rombach 1983, 149; 1987, 430 f.) übernehme, des öfteren schon verwendet. Ich verstehe ihn über sein Hauptmerkmal als »Gespräch der Welten« hinaus vor allem unter der Hinsicht, daß er *diesseits* der Trennung von Transzendentalität und Mundaneität anzusetzen vermag, eine Trennung, mit der etwa Husserl noch arbeitete.

[197] Humboldt scheint mir schon auf einem solchen Weg unterwegs gewesen zu sein, wenn er den Prozeß der Individualisierung aus der sprachlich-kulturellen Verankerung hervorgehend analysierte. (Vgl. W. v. Humboldt 1994, 19 f., 223 ff.)

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

als ›Kultur‹, und das heißt *als* ›Welt‹ spricht. Wie schwierig und doch schlagend diese Verhältnisse sind, zeigt schon das einfache Beispiel des »Drachen«. Sein Mythos, seine Symbolik, sein Bild besagen in China etwas völlig anderes als im westlichen Kulturkreis. Repräsentiert er im Westen das Ungeheuer, den Feind, das Böse, das Niedere, das ausgemerzt werden muß, so gilt er den Asiaten als das Tragende, das Beschützende, das Wohlwollende, das Glückbringende, das über die Meere und in die Lüfte trägt. Beide Male ist der Drache ein Sinnbild des ganzen Kulturverständnisses, jedesmal hat der Drache aber einen völlig anderen Sinn. Die scheinbar selbe Sache besagt unter dem Aspekt der jeweiligen ›Welt‹ etwas im ganzen anderes. D. h., der ›Weltcharakter‹ erstellt Bedeutung und Sinn von etwas, nicht erbringt die Aneinanderreihung von Daten und Fakten irgendeinen Sinn. Ergebnisse ja, aber keine Welt. Zumeist liegen ja auch nur erste Anhaltspunkte vor, Versuche, Fragmente, Verstellungen und Selbstmißverständnisse, die ihre Weltgestalt noch nicht geklärt und herausgearbeitet haben.

›Welt‹ nimmt das Paradigma der Interkulturalität auf, aber bleibt nicht an kulturellen Gegebenheiten hängen, sondern interpretiert diese auf ihre Welthaftigkeit hin und damit auf ihre Befähigung zum intermundanen Gespräch als einem Gespräch zwischen den Welten. Die jeweilige Selbstklärung hängt konstitutiv an der Begegnung, der gegenseitigen Ansprache und Anteilnahme, letztlich an der gegenseitigen Herausforderung. Die eigene Welt wird in ihrem Selbstverständnis tiefer in sich hineingeführt, was sie zugleich über ihren bisherigen Status hinausführt. Je mehr die andere Welt in ihrer Welt, und das heißt eigentlich erst *als* Welt aufgeht, desto klarer wird der eigenen ihr Weltcharakter und umgekehrt. Die Welten achten und schätzen sich als ›Welten‹, und in dem Maße, in dem dies gelingt, in dem Maße gehen sie als Welten auf. Der Plural der Welten erklärt sich aus diesem sich gegenseitig Beschenken und Beschenktwerden. Sich als Welten begreifen bedeutet zugleich sich der Aufgabe bewußt werden, diese ›Welten‹ zu erarbeiten und ihnen zu ihrem ›Aufgehen‹ zu verhelfen. Überall dort, wo dies geschieht – und es gibt hierfür schon mannigfaltige Beispiele in der Menschheitsgeschichte – dort *geschieht* Friede, weil man sich menschlich und freundschaftlich begegnet. Der Friede der Welt wird daran hängen, inwieweit es gelingt, die Konfrontationen der Staaten, Völker und Kulturen in eine Begegnung zu überführen, in der sich diese als ›Welten‹ ansprechen, herausfordern und sich gegenseitig darin fördern. Die Differenz der

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Welten verharrt nicht länger mehr in gegenseitiger Konfrontation und Abkehr, sondern erfaßt sich als *fruchtbare Differenz*, die, wenn sie übergangen oder eingeebnet wird, sich auch schon an der ›Welt des Anderen‹ vergeht. Ein anderes Wort für »fruchtbare Differenz« wäre ›Freundschaft‹, die wie nichts sonst die Auseinandersetzung, den Widerstreit und Wettkampf sucht, aber nur, um die Sache, um die es geht, weiter zu bringen. Harmonie und Alleinheit wäre ihr nicht nur zu wenig, sie verhinderten auch die notwendige »Streitkultur«, die eben nicht auf ein bestimmtes Telos zuläuft, sondern sich als aus dem Prozeß der Auseinandersetzung selber hervorgehend versteht. Es kommt auf den Weg selber, den Geschehensprozeß an. Allein über die Sache, d. h. hier über die Welten gewinnt sich denn auch jenes gegenseitige Vertrauen, das sowohl aufeinander bauen als auch einander zugeneigt sein läßt. Freundschaft ist die *Nähe* der Achtung, die mit Hochschätzung liebäugelt. Und ihr ist nichts so heilig, wie die Achtung vor der *Welt* des Anderen. Unter »Intermundaneität« verstehe ich daher mehr eine »Konflikttheorie« denn eine »Friedenstheorie«, vermag sie doch mit *welthaften* Differenzen so umzugehen, daß diese weder nivelliert noch gar »ausgeräumt«, sondern in ihrer gegenseitigen, fruchtbaren Gestaltungskraft freigesetzt werden. In diesem Sinne, so scheint es, zeichnet sich ›Freundschaft‹ als Fokus intermundanen Bewußtseins ab.

Eine *Philosophie* der Interkulturalität hat ein weites Spektrum zu gewärtigen. Zuvörderst kann sie sich nicht der weltpolitischen Gesamtlage entziehen, sondern muß nach deren geschichtlicher Herkunft fragen. Dabei ist die Annahme einer einbahnstraßigen Entwicklungsgeschichte obsolet geworden, das Sensorium für Pluralität indes gestiegen. Gleichwohl, dieser Aspekt hat sich erst in einer langen Geschichte herausarbeiten können. Daß Geschichte im Grunde immer Kriegsgeschichte war – und dies keineswegs allein auf der politisch-militärischen Ebene –, hängt aufs Engste mit dem grundsätzlichen Bestreben zusammen, in allem stets auf »Einheit« und »Wahrheit« gegangen zu sein, deren Markenzeichen es ist, diese auch durchzusetzen. Die Geschichte ist so stets die Geschichte um Wahrheit gewesen, die ja immer nur *die* Wahrheit sein kann. Genau in diesem Anspruch aber war sie nichts anderes als Kriegsgeschichte. »Krieg«, das ist in einem grundsätzlichen Verständnis die Auseinandersetzung verschiedener Wahrheitsansprüche um *die eine* Wahrheit schlechthin. Die »Einheit der Vernunft« und das kriegerische Auseinandersetzungsgeschehen der Geschichte als Geschichte bilden

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

also keineswegs Gegensätze, wie man dies zum Teil bis heute noch vermeint; sie stehen gemeinsam vielmehr für das innere Paradox und Janusgesicht, die in ihrer Deutlichkeit allerdings erst durch die im Ganzen veränderte Gesamtsituation interkultureller Gegenwart herausgetreten sind. Erst diese vermag Ansätze einzufordern, die in einer fruchtbaren und positiven Weise »Wahrheit im Plural« zu denken und aufzunehmen in der Lage ist. Unter dieser Hinsicht nimmt sich die Moderne-Postmoderne-Diskussion als eine Art Vorspiel aus, welches sich allerdings im voraus schon seiner gegenseitigen Bedingtheit versichert hat. Die grundsätzlichen Differenzen zwischen den Kulturen als Kultur*welten* und der daran anknüpfende Versuch gegenseitiger Gestaltungsmöglichkeiten können in dieser Diskussion gar nicht erst auftauchen, weder denkerisch noch in der Sache. Dem dort praktizierten erkenntnistheoretischen Begriff müssen, schon von seinem methodischen Zugang her, Topoi wie »Welt« oder gar »Welten« entzogen bleiben. Geschweige denn, daß sie »bewältigbar« erscheinen. Die Postmoderne erwies sich denn auch als relativ kurzlebiges Strohfeuer, das den schon bereit stehenden Löschzügen der Moderne als willkommenes Übungsgelände dienstbar war. Die nicht zu unterlaufende Differenz und Pluralität kultureller Welten indes, mit all ihren Chancen, aber auch mit ihrem ungeheuren Konfliktpotential, bleiben ungesehen und daher unbedacht. Hierin aber liegen die eigentlichen Herausforderungen für die Moderne, insofern die Relativität ihrer Grundbegriffe und Grundverständnisse zunehmend deutlicher wird.

Mit diesem kaum gesehenen, weil schlechterdings nicht wahrhaben könnenden Ergebnis impliziter Bedingtheit von »Vernunft« und »Krieg« wird schließlich der klassische Vernunftbegriff in seiner Einschränkung deutlich. Dieser kann sich nicht länger mehr damit beruhigen, im Laufe seiner Geschichte immer klarer hervorzutreten, zeugen sich doch im Maße seiner Aufklärung zunehmend Gegenwelten aus. Anders verhielte es sich, setzte man die Denkgeschichte als *Geschichtlichkeit des Denkens* an. Das heißt, daß die Geschichte des Denkens nicht erst zu einem Denken der Geschichte à la Hegel mutiert, sondern daß Denken und Geschichte so miteinander verzahnt sind, daß sie allererst, und das heißt immer auch jeweilig, auseinander hervortreten. So konnten wir sehen, daß und wie Vernunft und Welt in zunehmender Deutlichkeit aneinander sich klären, daß sie über die Vereinseitigungen der Systemkonzepte der reinen Vernunftseite auf der einen und über die Vereinseitigungen der Philoso-

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb

phien der Grundphänomene auf der anderen Seite hinaus in das »Philosophem der Phänomenologie« hineinführten, welches die Philosophie nicht nur in ihrer *phänomenologischen* Grundierung aufzeigte, sondern auch den konstitutiven *Welt*charakter der Vernunft zum Vorschein brachte. Denkgeschichte und Realitätsgeschichte zeugen sich gegenseitig aus, und es war eines unserer Hauptanliegen, diese Entsprechung vor Augen zu führen. So stellt sich eine Phänomenologie der Interkulturalität und der interkulturellen Welten denn auch als Entsprechungsresponse der interkulturellen weltpolitischen Gesamtlage der Gegenwart dar. Jedenfalls könnte sie, in aller Bescheidenheit, als ein möglicher Antwortversuch auf die neuen und offenen Fragen des kommenden Jahrhunderts verstanden werden, das, ich habe es öfters betont, im Zeichen des interkulturellen Paradigmas stehen wird. Die Philosophie, so könnte eine weiterführende Konsequenz lauten, wird sich interkulturelle Kompetenz erwerben müssen, methodisch, systematisch und historisch, hinsichtlich ihrer eigenen Grundlagen und Grundbegriffe ebenso wie hinsichtlich ihrer selbst als einer Vernunft im Plural. Sie wird in bislang so nicht gekannter Weise sich der Herausforderung gegenüber sehen, Antworten sowohl auf die drängenden Fragen der interkulturellen Gegenwart geben zu müssen als auch in einer neuen Weise selbstreflexiv zu werden, was sie als Disziplin wie als gesellschaftlich-kulturelle Größe betreffen wird. Dies protegiert keinen Avantgardismus der Philosophie, es möchte vielmehr ihren mit der Selbstklärung der Vernunft einhergehenden Realitätssinn aufs Neue ins Bewußtsein rufen.

https://doi.org/10.5771/9783495860809-265, am 21.08.2024, 07:15:02
Open Access – (cc) BY-NC-ND – https://www.nomos-elibrary.de/agb